ЭТИКА

КАНТА

и

СОВРЕМЕННОСТЬ



РИГА «АВОТС» 1989

*87.7*

*Э* 901

Составитель кандидат философских наук *П. Лайзанс*

Рецензент кандидат философских наук *В. Калиниченко*

Художник *А. Гринбергс*

ISBN 5—401—00297—1 © Издательство «Авотс»» 1989

# ПРЕДИСЛОВИЕ

*Представляем читателю сборник, посвященный учению великого немецкого философа и моралиста Иммануила Канта (1724—1804), который обрел бессмертие, избрав объектом своего исследования человека и его бытие. Творческое наследие Канта комментируют тысячи книг и статей. Тем не менее мы надеемся, что наш сборник, содержащий статьи по проблемам моральной философии великого мыслителя, может представить интерес при осознании кантовского вклада в развитие мировой философии.*

*Редакция не считает, что научный уровень работ, помещенных в сборнике, одинаков, некоторые выводы авторов подлежат, на наш взгляд, более точному переосмыслению. Несмотря на это, редакция сочла возможным поместить все статьи почти без сокращений, изменений, если не считать исправлений редакционного характера. Сборник рассчитан на подготовленного читателя, поэтому каждому дана возможность самому определить правильность и состоятельность тех или иных суждений.*

*Л. А. Чухина в статье «Проблема человека в философии Иммануила Канта» называет мыслителя «подлинным новатором, проложившим нетрадиционные пути исследования проблемы человека». Выступая против односторонних трактовок кантовской философии, автор считает, что ее нельзя свести к антропологии, что учение Канта гораздо шире и глубже. Кант не ограничивается только проблемой человека, хотя эта тема доминирует во всех его трудах. Тема человека у Канта переплетена с темой человечества. Человек для Канта — внеприроден, существо, имеющее свой онтологический и аксиологический статус.*

*Л. А. Чухина указывает, что это «отход от натуралистических традиций». Человек, по Канту, принадлежит к двум мирам — к чувственно воспринимаемому (феноменальному) и к умопостигаемому (ноуменальному). В феноменальном мире человек несвободен, подвержен внешней причинности, природным силам, общественным установлениям. В ноуменальном мире человек свободен, здесь он — «вещь в себе».Однако человек для Канта — целостная субстанция, высшая ценность в мире, последняя цель для себя. Человек содержит в себе как злое, так и доброе начало, он многослоен. Поэтому, по мнению автора, нельзя оценивать Канта как мрачного философа (хотя Кант много писал об изначальном зле в человеке), скорее наоборот. Особенно актуальны в кантовском нравоучении его призывы к моральному усовершенствованию, к выходу из односторонней цивилизованности. Подлинное усовершенствование — это неукоснительное следование моральному закону, а исполнение долга для Канта — наивысшее проявление свободы воли.*

*Л. А. Чухина попыталась обосновать необходимость «в более уважительном отношении к моральному учению Канта», ибо считает, что современный человек испытывает дефицит «морального ригоризма».*

*Вторая статья сборника — «Автономия нравственного сознания — истина и заблуждение» — принадлежит перу известного советского философа, автора многочисленных трудов по истории философской мысли М. А. Кисселя. Следует сказать, что его статья обнаруживает более традиционный подход к этике Канта, чем работы других авторов сборника. Основная часть статьи посвящена изложению основ кантовской системы — от понятия чистого разума до довольно подробного анализа его нравоучения, где этот чистый разум выступает в роли «законодательствующего разума».*

*Свою задачу автор видит в раскрытии тех сторон кантовского учения, которые не утратили актуальности и в современных условиях. Как одну из главных заслуг Канта в моральном плане М. А. Киссель отмечает то, что, отделив теоретический разум от практического, он «фактически предусмотрел возможность отчуждения естественнонаучного знания от гуманистических ценностей», что привело к тотальному отчуждению людей, вследствие чего образовалась «система тотального манипулирования не только действиями, но даже желаниями и мыслями людей». Возможность такого подхода М. А. Киссель усматривает именно в дуализме Канта, хотя этот дуализм в советском кантоведении до сих пор рассматривался довольно критически и нередко подвергался резким нападкам.*

*М. А. Киссель считает, что в кантовском учении «центр тяжести философского мышления сместился от природы к человеку и возникли предпосылки замены натуралистического стиля мышления антропологическим».*

*Заслугой Канта, по мнению М. А. Кисселя, является и то, что он первым отделил нравственное сознание от нравственного поступка, хотя в моральном смысле сознание и поведение неразрывно связаны. Таким образом, пишет автор статьи, Кант «пытается найти систему идеализаций, высвечивающих моральное действие в его чистом виде».*

*М. А. Киссель сопоставляет моральное учение Канта с проблемами современного воспитания молодого поколения, пытаясь найти то положительное, что мы можем позаимствовать у Канта в чисто практической жизни, в сфере социалистической морали и поведения. Но здесь автору, на наш взгляд, иногда (особенно в своих выводах) свойственны некоторые противоречия, ибо подобного рода сопоставление всегда носит чисто механический и искусственный характер.*

*В научном плане очень интересна статья Т. А. Кузьминой «Концепция свободы в этике И. Канта». Эта небольшая по объему статья, посвящённая проблеме человеческой воли, в крайне концентрированном виде содержит тот минимум знаний, без которых невозможно понять кантовское нравоучение. Изящная логика статьи способна вызвать интерес как специалистов по кантоведению, так и всех серьезно интересующихся вопросами философии и морали. Читатели найдут здесь верный путеводитель по моральной философии Канта.*

*В основном на базе кантовской «Критики практического разума» Т. А. Кузьмина раскрывает проблематику философии, особенно в отношении понятия свободы. Она отмечает, что Кант рассматривает человека с «двоякой точки зрения» — как феномена и как ноумена. Проверку этой гипотезы «двойного рассмотрения» Кант проводит по двум показателям: внутренней логической непротиворечивости и нахождению предмета, которому соответствует то или иное понятие. По Канту, свободе нельзя найти соответствующего созерцания, поэтому она не входит в задачу объективного познания, а «ее понятие должно быть решительно устранено из науки».) Т. А. Кузьмина пишет, что уяснить понятие свободы позволяет лишь нравственность. Отсюда и необходимость деления мира, что является величайшим вкладом Канта в историю философии. Т. А. Кузьмина акцентирует мысль Канта о том, что свобода — это идея практического разума, которая не имеет предмета. Познать свободу нельзя, это не теоретическое понятие. Свобода для Канта — это возможность поступать независимо от эмпирических причин.*

*Т. А. Кузьмина подчеркивает связь учения Канта с учением Платона, родоначальника европейской идеалистической философии, которого Кант очень высоко ценил и на которого во многом опирался. Гносеологические корни кантовской философии восходят к Платону как в мысли о делении мира на эмпирический и «идеальный» (от слова «идея»), так и в сфере «воспоминания» человеческих знаний, т.е. идей.*

*П. П. Гайденко в статье «Монадология Лейбница и кантовское понятие «вещи в себе»» определяет преемственную связь между учениями двух великих мыслителей, а также показывает дальнейшее развитие Кантом лейбницевской монады. Она доказывает, что «вещь в себе» есть «не что иное, как существенно преобразованное Кантом центральное понятие западноевропейской онтологии, а именно, понятие субстанции, ведущее свое происхождение еще от античной «сущности». На Канта оказали значительное влияние как Лейбниц, так и Юм, и эту преемственность автор подробно раскрывает на основе широкого текстуального материала.*

*Рассматривая понятие континуума у Лейбница, П. П. Гайденко анализирует связь души и тела в монадологии. Душа (монада) трактуется Лейбницем как простое и неделимое, тогда как тело — это сложное, делимое до бесконечности, непрерывное. По Лейбницу, в природе существуют только монады, а остальное — лишь феномены, притом каждая субстанция (монада) есть как бы целый мир. Материя для Лейбница — только феномен, но этот феномен носит объективный характер. Автор полагает, что Кант продолжает и углубляет лейбницевское решение проблемы континуума, доводя монады до понятия «вещи в себе». «Если у Лейбница мы находим как идеалистический, так и реалистический варианты разрешения этой проблемы, то Кант в «Критике чистого разума» безоговорочно принимает идеалистический вариант». Кант утверждал, что в мире феноменов (в мире опыта) мы имеем дело только с непрерывностью, а неделимое "(простое) можно найти только в мире «вещей в себе». По мысли П. П. Гайденко, Кант полностью отверг реалистическое определение Лейбница, что сложная субстанция есть собрание или агрегат, простых субстанций. «Подлинным бытием обладают только «вещи в себе» — это и есть, собственно, монада; только Кант, в отличие от Лейбница, не считает возможным теоретическое познание сущности монады».*

*В статье популярного советского философа Э. Ю. Соловьева «Категорический императив и политико-юридическое мышление эпохи ранних буржуазных революций» затронуты вопросы взаимовлияния философии Канта и установок общественного мышления. По мнению автора, Кант, хотя и поднял общечеловеческие и «изначальные» проблемы морального сосуществования людей, все же испытал на своем учении влияние конкретных общественно-нравственных взглядов, характерных для эпохи ранних буржуазных революций. Так, автор подчеркивает, что Кант отстаивал «примат гражданской порядочности над семейными, дружескими конфессиональными и даже патриотическими добродетелями», а это характерно именно для его времени, в иные эпохи бытовали другие мнения. Автор подробно описывает социально-экономическую ситуацию, свойственную кантовской эпохе, ту почву, на которой возникло учение великого философа, которое справедливо называют «немецкой теорией французской революции».*

*«Нравственный кризис, вызванный разложением традиционно-патриархальных устоев… — таково общее проблемное поле кантовской этики». Автор считает, что трансцендентально-практическая философия Канта с самого начала тяготела к этизации общецивилизованных раннебуржуазных завоеваний. «Чем дальше, тем отчетливее в ней обнаруживался мотив морального обоснования нового гражданско-республиканского мышления, правосознания и частнопредпринимательного «ригоризма дела»».*

*Статья способствует лучшему пониманию кантовской трактовки личности. Э. Ю. Соловьев особенно подробно рассматривает три формулы категорического императива — формулы универсализации, автономии и персональности. Довольно полно исследован и вопрос о влиянии кантовского учения на моральное и правовое сознание общества как его времени, так и более поздних эпох, вплоть до XX столетия.*

*Статья Ю. М. Бородая «Теологические истоки категорического императива И. Канта» выделяется среди других своей полемической задорностью, что соответственно определяет стиль морализующего разговора с читателем. В основу статьи легла мысль о том, что моделью этики Канта послужил нравственный образ Христа. Однако мы не можем присоединиться к раскрытию Ю. М. Бородаем этой идеи посредством противопоставления косности заповедей Ветхого завета этической свободе и непредвзятости новозаветных притч, что, на наш взгляд, только отдаленно перекликается с формализмом нравственного поступка у Канта.*

*Читатель сможет также ознакомиться и с фрагментами лекций о Канте известного грузинского философа М. К. Мамардашвили, до последнего времени мало публиковавшегося на русском языке. «Кантианские вариации» — это яркое, эмоциональное созерцание личности Канта — как философа и особенно — как человека. М. К. Мамардашвили попытался раскрыть «внутреннюю форму кантовской души», тончайшим образом выявить особенности кантовского стиля и языка, глубину его мысли, коренящиеся в личных достоинствах Канта, в его честности, вежливости, человечности.*

*Работа М. К Мамардашвили обнаруживает, пожалуй, очень нетрадиционный подход к философии Канта. Автор считает, что Канта нельзя рассматривать как ступень к чему-нибудь, как начало немецкого классического идеализма. Учение Канта — это ценность сама по себе, это одноразовое явление человеческой мысли, а не цепное звено в длинном ряду философских систем. По мнению автора, у Канта вообще нет системы, а есть лишь искания его неутомимой души.*

*Много места автор отводит анализу утонченности кантовских выражений, специфике и обаятельности его языка, особенно в тех трудах Канта, где он не старается излагать системное знание, а пишет свободно, в порядке полемики. Главным вопросом кантовского учения автор считает вопрос: что такое — человек? Отсюда необходимость выяснить, что есть Бог, как он влияет на человеческую жизнь, в чем вина человека и т. д. М. К. Мамардашвили проводит глубокий анализ самой возможности нравственности, как она проявляется у Канта, и подчеркивает кантовскую мысль о том, что «нравственность вне времени — это тавтология, внутри которой мы всегда». Пытаясь максимально точно определить границы разума и установить сферы его применения, Кант, по мнению автора, подходит к миру человеческому с точки зрения его формы, и такого рода формальный подход позволяет ему найти подлинно философскую опору исследования. «Форма как возможность структуры, форма как нечто, что лежит в области полноты, есть для Канта такое образование, от свойств которого все остальное в мире зависит, в том числе и социальные проблемы, социальное благо человека, нравственное благо как конкретного существа». Это приводит к выводу, что учение Канта не может дать конкретных предписаний по устранению земных бедствий и зла. Это не его дело, это не дело философии.*

*Редакция полагает, что данный сборник заставит читателей всерьез поразмыслить о фундаментальных проблемах нравственности, приобретших сегодня особую актуальность. Неоднородность научных мнений, изложенных в нашем сборнике, отражает развитие плюрализма взглядов во всей советской философской науке в целом, а это может привести только к более глубокому развитию самой науки.*

*АНДРИС ГУЛБИС*

Л. А. Чухина

# ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА

В области философского человековедения Кант выступил как истинный новатор, проложивший нетрадиционные пути исследования проблемы человека и открывший невиданные ранее горизонты философского видения этой проблемы, так же как и способы концептуализации самого человеческого феномена. С именем Канта связано и существенное расширение проблемно-тематического диапазона философского человековедения, насыщение многих аспектов традиционной философско-антропологической проблематики новым смысложизненным содержанием, глубоко затрагивающим коренные интересы всего человечества. Именно поэтому кантовское учение о человеке и человечестве, заряженное мощным гуманистическим идейно-теоретическим потенциалом, по сей день сохраняет свою немеркнущую значительность, содержательность и актуальность.

Сколь существенную роль великий мыслитель отводил учению о человеке в контексте своих философских построений, явствует из следующего его признания, высказанного еще в «докритический» период. «Если существует наука, — писал Кант, — действительно нужная человеку, то это та, которой я учу, — а именно: подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком».[[1]](#footnote-2) «Научиться быть человеком» — эти исполненные глубокого смысла слова, обращенные ко всему роду человеческому, пронзительно звучат и поныне, обретая особую значительность в нашу эпоху — эпоху обостренных до предела глобальных общечеловеческих проблем и столь нуждающуюся в культивировании гуманности, выработке в человеке подлинно человеческих начал.

Известно, что Кант, очерчивая понятие философии, выдвинул свой знаменитые вопросы, пронизывающие, как он полагал, проблемно-тематическое поле философского знания. В данной связи он писал, что сферу философии в ее «всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему».[[2]](#footnote-3)

Небезынтересно и то, что Кант, говоря о сфере своих интеллектуальных интересов в заключительной части «Критики чистого разума», отмечает: «Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?

2. Что я должен делать?

3. На что я могу надеяться?»[[3]](#footnote-4).

Как полагают некоторые исследователи, ответом на первый, вопрос была «Критика чистого разума», на второй —«Критика практического разума», на третий — сочинения, посвященные религии. Думается, однако, что такая трактовка этих фундаментальных трудов хотя и содержит какую-то долю истины, все же представляется однозначно-прямолинейной и не учитывающей многогранности содержания философской системы Канта. Более того, такая трактовка может инспирировать мысль, якобы эта система есть не что иное, как философская антропология, то есть учение, специально посвященное проблеме человека. А это уж никак не соответствует содержательно-теоретическим параметрам кантовской системы, которая хотя органически и включает в себя философско-антропологические обширные напластования и идейносмысловые лейтмотивы, однако в целом она значительно масштабнее и шире в своих проблемно-тематических звеньях, имеющих самостоятельное, более, объемное мыслительное поле, и, стало быть, не укладывается в рамки проблемы человека.

Кантовские вопросы получили большой резонанс в современной буржуазной философии, однако, их интерпретации и оценки далеко неоднозначны, а порой и несостоятельны теоретически. Так, например, М. Бубер — видный представитель современной экзистенциально-антропологической мысли — полагает, что Кант, хотя и поставил величайший вопрос всей философии — «что есть человек», сам, однако, не дал на него ответа, предоставив это в качестве своего философского завещания потомкам. И только ныне, подчеркивает Бубер, в эпоху величайшего духовно-нравственного кризиса, пробил «антропологический час» — час философского осмысления человека[[4]](#footnote-5).

С такой оценкой кантовского вклада в философию человека никак нельзя согласиться, ибо мыслитель дал широко развернутые ответы на вопрос, что есть человек, да и кроме того, вся созванная им система несет в себе мощный философско-антропологический заряд. Другое дело, что кантовские ответы в целом не устраивали Бубера, отвергавшего сам способ концептуализации человека по образцу, избранному родоначальником немецкого классического идеализма и именуемому в буберовской интерпретации «объективно-монологическим». При этом Бубер, как это ни странно, не заметил ряд моментов в кантовской модели человека, во многом созвучных уже экзистенциально-антропологическим концепциям XX века.

Специфика постановки и решения проблемы человека в философии Канта прежде всего в том, что тема человека рассматривается у него в тесном контексте с темой человечества, в органическом единстве с насущными задачами, тревогами и перспективами всего рода человеческого. Разумеется, данный контекст в той или иной мере, как правило, наличествовал и в других, предшествовавших Канту учениях о человеке. Однако Кант выступил как мыслитель, у которого взаимосвязь этих проблемных аспектов философии человека развернута и высвечена со столь поразительной масштабностью, теоретической глубиной и драматической напряженностью, которые не наблюдаются у других философов, высказывавших ранее свое слово о человеке. И в этом — одна из наиболее теоретически и практически значительных черт поднятой Кантом проблематики человека, в силу чего кантовское учение несет в себе актуальные по сей день нравственно-мировоззренческие и социально-политические моменты, особенно ценные и поучительные в свете нашей эпохи, когда вопрос о неразрывном единстве этих аспектов философского человековедения настоятельно, причем с особой остротой, встал перед философской мыслью современности. Важно, что человек и человечество мыслятся у Канта в диалектически противоречивом единстве, что и дало ему возможность уже тогда прозреть и поставить некоторые глобальные проблемы. Думается, что в этом смысле Канта следует рассматривать как провозвестника идей, положивших начало философии глобальных общечеловеческих проблем, таких как, например, философия войны и мира, тема выживания человечества как единого целого, диалектическое осмысление социально-политической роли общественных противоречий (в терминологии Канта — антагонизмов), попытки раскрытия механизмов преодоления этих противоречий, некоторые идеи, как бы предугадывающие возможность возникновения ситуации экологического кризиса.

Подытоживая эти предварительные обоснования кантовского видения проблемы человека, можно сказать, что (именно эта проблема несет в себе главный идейно-мировоззренческий пафос созданной великим мыслителем философской системы, выполняя при этом важнейшие интеграционные функции, организующие ее в единое целое.

Главенствующей идейно-теоретической доминантой кантовской концептуализации человека выступает ярко выраженная антинатуралистическая направленность в трактовке природы и сущности человека как существа особого порядка по своим онтологическим и аксиологическим координатам. Кант решительно отверг свойственный его эпохе натуралистический подход к философско-антропологической проблематике и, выдвинув идею принципиальной не природности собственно человеческого начала вообще, развернул критику господствовавшей модели в истолковании сущностных характеристик человека и способов его бытия. Антинатуралистическая позиция Канта в трактовке сущностных особенностей человека имеет первостепенное значение для уяснения и оценки новаторского вклада, внесенного этим мыслителем в историко-философский контекст постановки и решения проблемы человека. Именно радикальный отход от натуралистических позиций позволил Канту развернуть концептуализацию человека в принципиально новых, нетрадиционных координатах философского мышления.

Теоретически значительным моментом в данной связи было то обстоятельство, что Кант при истолковании сущностных характеристик человека снял натуралистическую парадигму, построенную на антитезе природное — разумное, заменив ее новой парадигмой, основанной на резком противопоставлении природного, естественного — моральному, неестественному, и выдвинув при этом основополагающий для его концепции тезис о принципиальной неприродности, неестественности подлинно человеческого начала в человеке. В этом новом противопоставлении природное, чувственное квалифицируется у Канта как физическое, физиологическое, эмпирическое, животное (кстати, именуемое также антропологическим) и противопоставляется сверхприродному, надэмпирическому морально-разумному. Природа человека, в отличие от его сущностных характеристик, мыслится у Канта как понятие прагматически-эмпирическое, лишенное метафизического измерения.

Человек, по Канту, таким образом, существо, одновременно принадлежащее к двум антитетически соотнесенным мирам — к чувственно воспринимаемому миру феноменальному (то есть — миру явлений) и к миру ноуменальному, интеллигибельному, умопостигаемому, понятие о котором возникает из ума, оставаясь, однако, до концам непостижимым. Таким образом, кантовский человек расколот на две неоднородные и неравноценные своему онтологическому и аксиологическому статусу антиномически сопряженные половины, между которыми существует драматически напряженное взаимодействие.

По своим генеалогическим историко-философским истокам этот двуликий образ уже в своей архитектонической схеме восходит, к христианской модели «двумирного человека», однако наполняется столь новым, нетрадиционным идейно-смысловым содержанием, что можно смело сказать: с именем Канта связан новый, притом теоретически значительный этап в становлении проблемы человека на всем протяжении истории философской мысли. Разумеется, кантовский человек, хотя и достаточно отдаленно, напоминает христианскую идею человека, расколотого на бренное тело и бессмертную душу. Однако этот человек радикально утрачивает сакральный ореол богоподобного существа, ибо рассматривается как природнодуховное существо, обладающее своим собственным культурнотворческим потенциалом, и не несет в себе черт «сотворенной твари», столь характерных для христианского человекопонимания.

В кантовской концептуализации человека просматривается напряженный дуализм иного порядка дуализм радикально различных измерений человека: естественно-природного, антропологического и морального, интеллигибельного, между которыми развертывается противоборство, ареной которого выступает все огромное поле человеческой истории, культуры и жизнедеятельности вообще.

Обе эти темы — тема феноменального и ноуменального человека в различных проблемных срезах проходят через все философское творчество Канта. Постоянно проигрываются также и диаметрально противоположные «миры», эти две сферы обитания кантовского человека, соприкосновение которых неизбывно порождало ту напряженную драму идей, которой до предела была насыщена рефлексия мыслителя.

В целом кантовская философия человека представляет собой архитонически сложное, многослойное идейно-теоретическое образование, развернутое зачастую в сцеплениях, антиномически сочлененных противоположностей, взаимнорефлектирующих тезисов и антитезисов, исполненных порой трагедийного пафоса. Во многих трудах Канта сталкиваются, переплетаются и взаимодействуют в бурном мыслительном потоке цепи антиномически сопряженных категориальных структур, пронизывающих различные уровни и пласты рефлексии. Несмотря на радикальные разрывы, установленные мыслителем между феноменальным и ноуменальным миром человека, между человеком естественным и моральным, сущим и должным, кантовские философско-антропологические построения тем не менее укладываются в определенную концептуальную целостность, проникнутую интонациями, нацеленными на преодоление несовместимости выдвинутых оппозиций, на поиски диалектически противоречивого примирения сосуществующих в человеке гетерогенных начал — естественно-природного и духовно-нравственного. Особенно ощутимо эти интонации просматриваются у позднего Канта.

Специфика кантовского способа концептуализации человека состоит в выдвижении в центр тезиса о двойственности человеческой природы, функционирующего в качестве главной теоретической оси, в координатах которой развертываются отдельные сюжетно-тематические звенья, образующие обширное мыслительное поле проблемы человека. Не менее специфичным для кантовской трактовки этой проблемы является и то, что противочлены данного тезиса (человек феноменальный, естественно-природный и человек ноуменальный, принадлежащий к сфере нравственности) здесь одновременно рядополагаются и противопоставляются друг другу, создавая, таким образом, сложный узел вопросов— как соединяются и совмещаются в человеке две столь различные сферы — природа и нравственность, каковы взаимодействия этих начал, находящихся в двух онтологически и аксиологически различных плоскостях бытия.

Для кантовской концептуализации человека весьма характерно и то, что философско-антропологические построения постоянно скрещиваются и сочетаются с морально-этическими, обретая, таким образом, специфический «коэффициент», заряженный, этическим мыслительным потенциалом. Ведь именно в способности к нравственному самозаконодательству и нравственному поведению мыслитель видел сущностное измерение человека как существа, наделенного разумом. Своеобразие же человека как существа двойственного, по Канту, в том, что сущностные измерения одновременно сочетаются в нем с чувственно-биологическими характеристиками, причем морально-разумное радикально противостоит чувственно-природному. Онтологические основания этого противостояния Кант выводил из радикальных различий должного и сущего, вещей самих по себе и явлений, естественной и свободной причинности, полагая, что природное отличается от морально-разумного отнюдь не тем, что последнее характеризует отношения людей и человеческих сообществ, а природное означает внечеловеческое бытие. Различия между этими гетерогенными началами мыслятся гораздо кардинальнее и глубже, ибо они онтологически обусловлены радикальным противоположением измерений двух миров мира явлений и мира вещей самих по себе как особого протяжения бытия.

B природном мире, полагал Кант, действуют законы естественной причинности, тогда как в ноуменальной сфере действуют законы свободы, имеющие фундаментальную значимость для становления человека как морально-разумного существа, формирования его сущностных характеристик и потенций, реализации его возможностей в сфере «чистого практического действия».

Итак, с одной стороны, человек — феномен природно-чувственного мира, подчиненный его законам и порой, казалось бы, даже лишенный своих сущностных, подлинно человеческих черт. С другой — он ноумен, существо сверхчувственное, член интеллигибельного мира, послушный зову высоких духовно-нравственных идеалов и ценностей. Как явствует отсюда, у человека два лика, два несовместимых характера. Но как связаны друг с другом эти ипостаси человека, как совмещаются в одном существе природа и свобода? Размышляя над столь трудными вопросами, Кант писал: «Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая — в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представить себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй явлением, в первом случае в чистом, а во втором в эмпирическом сознании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно».[[5]](#footnote-6)

Это положение имеет существенное значение для кантовского истолкования способа сопряженности двух начал человеческой природы. Мыслитель полагает, что «человек может и должен быть представлен с точки зрения особенности его совершенно сверхчувственной способности к свободе, следовательно, также исключительно с точки зрения принадлежности его к роду человеческому как совершенно независимой от физических определений личности (homo noumenon) в отличие от того же субъекта, но обремененного физическими определениями, от человека (homo phaenomenon)»[[6]](#footnote-7).

Далее Кант полагает, что ноуменальный и феноменальный «миры» в человеке взаимодействуют, причем основанием феноменального мира является мир ноуменальный. Стало быть, в своей жизнедеятельности человек должен ориентироваться и опираться на свои сущностные, ноуменальные начала, исходить из соображений высшего морально-разумного порядка, всегда отдавая предпочтение выполнению долга.

Рассматриваемая проблема является одной из наиболее значительных этико-антропологических проблем, затронутых Кантом. Ведь она касается реализации духовно-нравственных потенций человека, включая в себя и вопрос о том, может ли человек стать господином своей судьбы, каковы его возможности сотворить самого себя, овладеть своими естественно-природными склонностями и задатками, словом, задействовать свои подлинно человеческие начала, выполнить свой долг перед человечеством и перед самим собой. Говоря современным философским языком, здесь речь идет о ситуации экзистенциального выбора человеком самого себя, своих интимно-личностных ценностных ориентаций, общечеловеческих высоких идеалов и нравственных устремлений. Ибо, как напоминал Кант, «долг человека перед самим собой состоит здесь в запрещении лишать себя преимущества морального существа, состоящего в том, чтобы поступать согласно принципам, т. е. в запрещении лишать себя внутренней свободы и тем самым делаться игрушкой одних лишь склонностей, стало быть, вещью»[[7]](#footnote-8).

Исходной точкой «проигрывания» ситуации выбора у Канта выступает тезис о самоочевидности существования нравственности в человеке как существе, в котором заложены законодательствующий разум, и идея свободы. «Каждое существо, — отмечает он, — которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей свободы, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой»[[8]](#footnote-9). Свобода, которую «должно предполагать как свойство воли всех разумных существ»[[9]](#footnote-10), в кантовской философии человека сопрягается с ситуацией выбора, в контексте которой раскрывается одна из уникальных и удивительных духовных потенций человека — его способность к спонтанному самоопределению, и формированию себя в соответствии с определенными целями, и властному подчинению себе естественного хода вещей и событий, к оценке себя и своего положения в мире, к различению добра и зла, к самопроизвольному действию, к изменению каких-то черт в себе и проектированию своей личности. Эти спонтанные аспекты духовных актов человека сфокусированы у Канта вокруг понятия свободной воли, способной действовать самопроизвольно, фонтанируя из внутренних глубин личности.

В данной связи трудность решения Кантом соотношения природы и свободы заключалась в том, что требовалось обосновать, как человек, находясь в условиях жесткой действительности и являясь существом, в натуру которого заложено изначальное зло, может сохранять и развивать высокие духовно-нравственные потенции, развертывать свои культурнотворческие силы и заложенные в нем неиссякаемые задатки добра, становиться активным и свободным субъектом, первоначалом своих морально-разумных «чистых» практических действий, обретая таким образом статус личности, являющей собой абсолютную ценность.

Ответ на эти вопросы содержится в драматически напряженном, парадоксально-неоднозначном кантовском видении человека, видении, в котором образы дисгармоний и пороков человеческой натуры сочетаются с ликами морально-разумной личности, способной вырываться из оков природного, животного по своей сути естества, активизировать свойственные ей духовно-нравственные культурнотворческие начала, возвышаясь над своей витально-чувственной природой. При этом необходимо отметить, что кантовская философия человека, при всем присущем ей реалистически трезвом осмыслении пороков и зла, пульсирующих в человеческой истории, в своей главной идейно-мировоззренческой направленности была наряжена страстными поисками заложенной в человеке духовно-нравственной энергии, творящей мощи добра как сущностных черт подлинно человеческого начала. Именно в этом и заключается суть идеи человека, выдвинутой Кантом, ее философский пафос. Так, например, отстаивая принцип уважения к человеку как таковому, мыслитель полагал, что даже упрек в порочности «не должен превращаться в полное презрение и отказ порочному человеку в какой бы то ни было моральной ценности: согласно такому предположению он никогда не сможет исправиться; а это несовместимо с идеей человека, который, как таковой (как существо моральное), никогда не может исчерпать все свои задатки доброго»[[10]](#footnote-11).

Проблемные аспекты темы двойственности человеческой природы отчетливо просматриваются в развернутых Кантом категориальных теоретических расчленениях, в которых высвечивается онтологический и аксиологический статус человека в качестве индивида (homo phaenomenon), лица и личности. В контексте этих расчленений конкретизируются некоторые существенные моменты, касающиеся индивидуально-личностных характеристик человека как существа уникального по своей природе.

Индивид мыслится в кантовской философии как ипостась человека, жизнь которого протекает на уровне феноменального мира: здесь он не свободен, скован жесткими сцеплениями естественных каузальных связей, пребывает во времени и обременен двойной детерминацией —внешней и внутренней. Как индивид в системе природы человек (homo phaenomenon; animal rationale) — незначительное существо, имеющее ценность, одинаковую с другими животными как продуктами земли… Даже то, что человек превосходит их рассудком и может ставить себе цели, придает ему внешнюю ценность его пригодности…»[[11]](#footnote-12) Вместе с темной возвышается над другими существами, поскольку обладает самосознанием, из наличия которого вытекает эгоизм как природное свойство человека. Индивид это чувственный человек, наделенный желаниями, страстями, устремленный к наслаждениям и поискам счастья. Эта ипостась живет в каждом человеке, однако эгоистическим индивидом человек становится, когда подчиняет требования разума чувственным склонностям, превращая окружающий его мир в средство удовлетворения своих эгоистических интересов, а его чувственная самость становится для него главной реальностью жизни, в результате чего в нем разрушаются социально-моральные начала. Особенно опасный тип эгоиста Кант видит в моральном эгоисте. «Моральный эгоист, — заявляет философ, — это тот, кто все цели ограничивает самим собой, кто пользу видит только в том, что полезно ему, и, как эвдемонист, усматривает высшее определяющее основание своей воли только в выгоде и в собственном счастье, а не в представлении о долге»[[12]](#footnote-13). «Эгоизму, — полагает он далее, — можно противопоставить только плюрализм, т. е.образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем *Я* весь мир, а только как гражданин мира. — Сказанное об этом относится к антропологии»[[13]](#footnote-14).

Кант в принципе не отвергает ни естественных потребностей, ни чувственных склонностей, ни разумных стремлений человека к благополучию и счастью, поскольку он — существо с потребностями, принадлежащее чувственно воспринимаемому миру. Однако мыслитель требует обуздания непомерно разрастающихся чувственных склонностей, отрицая при этом счастье в качестве высшего этического ориентира в силу его моральной хрупкости, неоднозначности и теоретической несостоятельности.» Вместе с тем, предостерегая от извращенного подчинения разума чувственным склонностям, Кант напоминает: «Но человек не до такой степени животное, чтобы быть равнодушным к тому, что говорит разум сам по себе, и чтобы пользоваться им только как орудием для удовлетворения своих потребностей как чувственного существа»[[14]](#footnote-15). Ибо человека возвышает над животной природой не сам факт наличия у него разума, а то, что разум человеческий предназначен для высших, подлинно человеческих целей и не должен низводиться до роли, выполняемой у животных инстинктом. В данной связи Кант призывает человека к гармоническому развитию своих естественных сил — духовных, душевных и телесных, — полагая, что «культура телесных сил… есть забота о том, что составляет ткань (материю) в человеке, без которой цели человека остались бы неосуществленными»[[15]](#footnote-16). Стало быть, — развитие и умножение своего природного совершенства — это есть также долг человека перед самим собой.

Различая лица и вещи, Кант называет лицами существа, наделенные разумом, полагаемые в качестве целей самих по себе и не подлежащие употреблению в качестве средства для каких-либо других целей[[16]](#footnote-17). Лицо определяется как субъект, чьи поступки могут быть ему вменены. Собственное бытие человека постулируется Кантом как самоцель, как объективный принцип, из которого как высшего практического основания выводятся все законы воли. При этом практический императив формулируется следующим образом: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»*[[17]](#footnote-18)*.

Как великий мыслитель-гуманист Кант был ревностным защитником демократических прав и свобод человека, которому должно быть предоставлено право «быть хозяином самому себе», распоряжаться самим собой как члену общества, способному самостоятельно выбирать цели своих поступков. «Я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель; лишь я сам могу сделать что-то своей целью»[[18]](#footnote-19). Человек виделся мыслителю как субъект разума, обладающий достаточной внутренней способностью выбора своего поведения. Поэтому никакие общественно-политические инстанции не имеют права навязывать человеку свой образ мыслей, вторгаться в его интимно-личностный мир.

Рассматривая человека как правоспособное существо, Кант выдвинул принцип внутренней свободы каждого члена общества как человека, заявляя, что «ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет… каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому общему закону со свободой всех»[[19]](#footnote-20). В данной связи радикально этический смысл обретают вольнолюбивые стремления Канта развенчать патерналистские попытки рассмотрения людей из народа как «несовершеннолетних», навязывая им при этом свою «отеческую» опеку. «Правление… — пишет он, — основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца своим детям, иначе говоря, правление отеческое (imperium paternale), при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различать, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решения вопроса о том, как они должны быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства… такое правление есть величайший деспотизм»*[[20]](#footnote-21)*.

Эти мысли Канта означали значительный шаг вперед в деле духовно-правовой эмансипации человека, требуя от него самого активизации разума, осознания суверенных прав своего внутреннего мира, преодоления в себе лени и трусости в принятии самостоятельных решений. «Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом!»[[21]](#footnote-22) — таков афористически емкий призыв мыслителя, выражающий суть его борьбы за гражданскую свободу и самоопределение человека.

В ноуменальном, умопостигаемом мире человек выступает как личность, являясь ею благодаря своей разумно-ноуменальной природе, через которую становится возможной нравственность. В кантовской философии категория личности неразрывно связана со сферой долженствования и полагается как субъект морального закона. Так, задаваясь вопросом о том, где истоки, корни долженствования и на каких основаниях возникают «условия достоинства», которое могут себе придавать только люди, Кант указывает на личность как на то, что возвышает человека над самим собой как частью феноменального мира и что связывает его с порядком вещей. Корни происхождения долга, формулирует он, «это не что иное как личность, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым, практическим законам: следовательно, лицо, как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек, как принадлежащий к обоим мирам, должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением»[[22]](#footnote-23).

Как явствует из этой цитаты, лицо рассматривается у Канта в качестве существа,, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру и подчиненное собственной личности, т. е. своему высшему ноуменально-личностному началу. Однако в кантовской философии имеются также формулировки, в которых «лицо» объявляется принадлежащим ноуменальной сфере. Так, например, мыслитель полагает, что «человек, рассматриваемый как лицо, т. е. как субъект морально практического разума, выше всякой цены; ведь как такого (homo noumenon) его должно ценить не просто как средство для целей других, да и своих собственных целей, но как цель самое по себе, т. е. он обладает некоторым достоинством (некоей абсолютной внутренней ценностью), благодаря которому он заставляет все другие разумные существа на свете уважать его, может сравнить себя с каждым другим представителем этого рода и давать оценку на основе равенства»[[23]](#footnote-24).

Думается, что сопоставление приведенных понятийно-смысловых расхождений в определениях лица позволяет предполагать, что дело здесь не в терминологических неточностях употребления этого понятия. По всей вероятности, категория лица является переходной между человеком феноменальным и человеком ноуменальным, т. е. личностью, и, таким образом, выполняет функцию звена, соединяющего эти два противочлена кантовской дихотомии человека. Подтверждение данного предположения можно обнаружить и у самого Канта. Так, говоря о лице как ипостаси человека, мыслитель заявляет, что как лицо человек «может и должен оценивать себя и по малому и по большому мерилу в зависимости от того, рассматривает ли он себя как чувственно-воспринимаемое существо (по своей животной природе) или как умопостигаемое существо (по своим моральным задаткам)»[[24]](#footnote-25).

Итак, в кантовской философии источником долга объявляется у сама личность, причем в основу долга личность полагает нравственный закон, ибо только она, будучи средоточием свободы, обладает способностью порождения должного и способностью выбора. Личность связана с идеей свободы как способности абсолютной спонтанности и, принадлежа к умопостигаемому миру, может мыслить причину своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы. Моральное измерение личности зиждется на существовании практической свободы, причем отличительной особенностью нравственной личности является ее независимость от чувственно-природной сферы и способность выбора морально доброго. Стало быть, самозаконодательство личности вовсе не означает своеволия, индивидуального произвола, ибо в своем поведении она стремится осуществить закон, который должен стать принципом всеобщего поведения. Поэтому нравственной личностью в кантовской философии полагается та личность, которая не нарушает прав других людей и, исходя из положения о человеке как самоцели и высшей ценности, способствует сотворению общечеловечески морально доброго.

Морально-разумная способность к самозаконодательству фундирует абсолютную ценность личности, достоинство которой основано на существовании ее как самоцели. Исходя из этих принципиальных основоположений, Кант выдвигает требование создания «царства целей», под которым подразумевает систематическую связь между сотрудничающими личностями, устанавливающими всеобщие законы, подчиненными им и выступающими в качестве абсолютных ценностей. Средоточием начертанного Кантом «царства целей» постулируется творческая личность как высшая ценность и абсолютная цель, личность, обладающая суверенным правом свободы, необходимо сочетающимся с признанием суверенитета свободы всех людей, свободы, сопряженной с их великой и трудной ответственностью за все происходящее на земле.

Такова идейно-теоретическая канва кантовских основоположений, высвечивающая бытие феноменального и ноуменального человека преимущественно на уровне спекулятивно-метафизической рефлексии. Мыслитель этим, однако, не ограничился: он попытался вникать и в конкретные реалии общественно-исторической жизни человека как представителя рода человеческого, вырисовывая человека в контексте противоборства и взаимодействия двух ликов его природы.

«Самый главный предмет в мире, — заявляет Кант, постулируя человека как высшую ценность, — …это человек, ибо он для себя своя последняя цель. — Следовательно, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, особенно заслуживает название мироведения, несмотря на то, что человек только часть земных созданий»[[25]](#footnote-26). Возвеличивая таким образом человека, мыслитель вместе с тем стремится подходить к человеку и человечеству реалистически трезво, не прибегая к завышенным, необоснованным характеристикам и оценкам человеческой природы, которые льстили бы людям. Кант решительно отвергает религиозно-мифологические представления о происхождении человека и рода человеческого, отстаивая точку зрения современного ему естественнонаучного знания. Знаменательно, что в работе «О различных человеческих расах» мыслитель-гуманист выдвигает идею единства всего рода человеческого, заявляя, что «все люди на всем пространстве земли принадлежат к одному …роду… как бы сильно они вообще не различались по своему внешнему облику»[[26]](#footnote-27).

Далее, развивая мысль о становлении человеческого общества из предшествующего ему естественно-биологического состояния, Кант рассматривает первоначальную человеческую историю как «переход дикости чисто животного существования в состояние человечности, от подчинения инстинкту — к руководству разумом, — одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы. Вопрос о том, выиграл или проиграл человек от этого изменения не может больше стоять, если принять во внимание назначение его рода, заключающееся не в чем ином, как в поступательном шествии к совершенствованию, как бы ошибочны ни были первые, даже в длинном ряде поколений следующие друг за другом попытки достижения этой цели»[[27]](#footnote-28). Выражение «опека природы» звучит здесь несколько иронически, если сопоставить его с размышлениями Канта в статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», касающимися реального смысла и содержания «забот» природы о своем высшем творении — человеке. «Природа, — говорит здесь Кант, — не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя»[[28]](#footnote-29). Словом, по отношению к человеку природа равнодушна, безжалостна хитра: она не одарила свое высшее творение даже продолжительностью жизни, нужной для реализации индивидуальных задатков человека. Показывая, что за этим парадоксальным образом природы скрывается проблема антропогенеза, Э. Ю. Соловьев резонно отмечает: «Если в своей заботливости о человеке кантовская природа безжалостна, то в своих видах на человека она неприродна. Природа желает от него того, чего в природе не встречается, а именно моральности и притом моральности автономной»*[[29]](#footnote-30)*. «Именно в антропогенезе, — продолжает далее автор, анализируя кантовское видение соотношения природы и человека, — с одной стороны, происходит разрушение инстинктивного базиса животной психики, превращение человека в «аномалию природного царства», а с другой стороны, складываются новые формы собственно человеческого, автономного, идеально мотивированного поведения. Главным продуктом антропогенеза является мораль, образующая базис человеческой цивилизованности»[[30]](#footnote-31).

Кант был, как правило, суров в оценках человека как существа, вышедшего из животного состояния и пребывающего в «лежащем во зле» феноменальном мире. Человеку, говорил он, неизбывно свойственны столь порочные в социально-нравственном отношении черты, как эгоизм, себялюбие тщеславие, склонность к похотливым страстям и дикому беззаконию, необщительность, зависть, злорадство, неблагодарность и злонравность, словом, все то, что в кантовском человековедении обозначается емким понятием «изначального зла» (das radikale Böse), присущего человеческой натуре.

На основании этих зафиксированных Кантом характеристик реального, эмпирического человека высказывались мнения, якобы кантовская философия человека, особенно в ее социально-нравственных аспектах, является мрачной теорией, созданной мыслителем-пессимистом. Подобного, мнения придерживается, например, В. Ф. Асмус, полагающий, что «учение Канта о человеке окрашено в мрачные, пессимистические тона — совсем в духе идеологий протестантизма, наложившей печать на воззрения Канта»[[31]](#footnote-32). Действительно, Кант как моралист отчетливо видел реальные масштабы зла, действующего в мире человеческой истории, и, ссылаясь на библейские тексты, отмечал, что «человек сделан из кривой тесины». Но дело в том, что у Канта, этого великого диалектика, нет однозначно-окончательных одноплоскостных характеристик и оценок изначального зла, присутствующего в натуре реального человека. Об этом свидетельствует хотя бы и тот факт, что первая часть философского учения Канта о религии озаглавлена: «О сосуществовании злого принципа с добрым, или об изначально злом в человеческой природе».

Рассматривая первоначальные задатки доброго в человеческой природе, Кант в отношении к их цели вычленяет три класса:

1. Задатки животности человека как живого существа. Сюда относятся: стремление к самосохранению, к продолжению рода человеческого и стремление к общению с другими людьми. Этим задаткам могут быть привиты пороки, которые, однако, как полагает Кант, не возникают сами собой из этих задатков, как корня. «Их можно назвать пороками естественной грубости, и при наибольшем отступлении от целей природы они становятся скотскими пороками: обжорства, похоти и дикого беззакония (по отношению к другим людям)»[[32]](#footnote-33). 2. Задатками человечности у Канта именуются: сравнительное себялюбие, склонность добиваться счастья, признания своей ценности во мнении других, стремление к превосходству над другими. Этим задаткам — и прежде всего ревности и соперничеству — могут быть привиты величайшие пороки. Однако, как отмечает Кант, они не возникают сами собой из природы как своего корня, ибо «природа хотела использовать идею такого соревнования… как побуждение к культуре. Пороки, которые прививаются этой наклонности, могут поэтому называться и пороками культуры, а когда становятся в высшей степени дурными (так как они тогда просто становятся идеей максимума зла, превышающего человечность), например завистью; неблагодарностью, злорадством и т. д., могут быть названы «дьявольскими пороками» [[33]](#footnote-34). 3. Задатки личности, по Канту, — «это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола»[[34]](#footnote-35).

«Все эти задатки в человеке, — подчеркивает Кант, не только (негативно) добры (не противоречат моральному закону), но это и задатки добра (содействуют исполнению этого закона). Они первоначальны, так как требуются для возможности человеческой природы»[[35]](#footnote-36).

В этом сжатом эскизе кантовской теории первоначальных задатков человеческой природы отчетливо проявляется диалектическая подвижность граней между добром и злом, просматривается качественно неоднолинейный, многосложный концептуальный рисунок переходов-переливов от злого к доброму и от доброго к злому.

В ходе развертывания мыслителем темы предрасположения к злому в человеческой природе наиболее отчетливо просматриваются реликтовые для кантовского учения о человеке черты христианской антропологии: пессимистические жизнесмысловые интонации, в контексте которых зло высвечивается как неизбывное метафизическое свойство человеческого бытия, некий неустранимый источник социально-нравственных дисгармоний пребывания человека в феноменальном мире. Здесь проскальзывает также неверие Канта в морально-гуманистическую эффективность общественно-исторических действий человека и его созидательных потенций, направленных на преобразование общества и человека. Мыслитель вычленяет три причины, обусловливающие размах зла, действующего в эмпирическом мире. Во-первых, это «слабость человеческого сердца в соблюдении принятых максим вообще, или хрупкость человеческой природы»… которая «выражена уже в сетовании апостола: я хочу доброго, но совершить его не могу»… во-вторых — предрасположение к смешению неморальных мотивов с моральными; в-третьих — «предрасположение к принятию злых максим, т. е. злонравность человеческой природы или человеческого сердца»[[36]](#footnote-37).

Однако эта «старая жалоба мира, лежащего во зле» не остается у Канта раз и навсегда изреченной истиной: на нее накладываются смягчающие ее обобщения и выводы. Так, например, мыслитель полагает, что зло не имеет собственной субстанции, оно может быть нажитое. Зло, хотя и имеет мощные позиции в человеческой истории, находится в противоречиво-сложных переплетениях и взаимодействиях с добром. Если, однако, смотреть на историю с высот общественно-исторического прогресса, то действия обычно именуемые злом, стали импульсом, пробудившим человека от первобытной лени в состоянии естественно-природной дикости — таков один из важнейших выводов кантовской теории зла. Проявляясь в конкретном опыте человеческой жизнедеятельности, зло способно паразитировать на ситуациях непрестанного выбора. Поэтому самой существенной потребностью человека должна стать устремленность к различению добра и зла. «Основание злого, — пишет Кант, — не в каком-либо объекте, который определяет произвол через влечение, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме»[[37]](#footnote-38). Подводя итоги своим напряженным поискам ответа на вопрос, добр ли человек от природы или он зол, Кант пытается в «Антропологии с прагматической точки зрения» нащупать как бы компромиссное решение этой столь мучительно затрагивающей его проблемы. Человек, рассуждает он, как существо, наделенное способностью практического разума и в качестве личности, имеющий сознание свободы своего выбора, даже в самых темных своих представлениях, ощущает свое подчинение закону долга. И в этом проявляется умопостигаемый характер человечества, а, стало быть, в данном смысле человек от природы добр. Однако, как явствует из опыта, «в нем есть склонность деятельно стремиться к недозволенному, хотя он и знает, что это недозволено, т. е. склонность к злу,которая пробуждается столь неминуемо и столь рано, как только человек начинает пользоваться своей свободой, и потому может рассматриваться как врожденная, то человека по его восприимчивому характеру следует признать (от природы) злым; и это не содержит в себе противоречия, если речь идет о характере рода, так как можно допустить, что его естественное назначение состоит в беспрерывном движении вперед к лучшему»[[38]](#footnote-39). В конечном итоге здесь можно придти к выводу, что кантовское положение о том, что человек по своей природе зол, означает, что как естественноприродное существо он просто аморален. Несмотря на эти смягчающие оговорки и уточнения, проблема зла обретает в философии Канта ореол некоей загадочней, непроясняемой до конца тайны ибо заряжена двусмысленно-противоречивыми мыслительными интонациями, не усмирившими драмы контравезных идей, происходящей на горизонте духовного мира мыслителя. И все же непреходящей заслугой Канта остается его глубокая диалектическая идея о позитивной роли зла в исторической деятельности человека, идея, которая впоследствии была развита Гегелем.

Таким образом, действительность становления и развития рода человеческого виделась Канту в противоречиво сложной диалектике добра и зла, что отчетливо зафиксировано в его размышлениях на морально-антропологические темы. При этом мыслитель решительно отрицал субстанциальность зла, обосновывая тезис о его функциональном характере, т. е. способности оборачиваться добром, что, однако, становится очевидным только в исторической перспективе шествия человечества от животно-эгоистической грубости к моральному и культурному прогрессу. Само понятие человека как существа, творящего самого себя и свою историю, неизбывно содержит в себе сопряжение добра и зла. Вместе с тем Кант принципиально отвергал традиционную альтернативу, якобы человек должен быть по своей природе либо добрым, либо злым, защищая идею сосуществования этих начал в человеческом существе. Человек, подчеркивал мыслитель, «всякое добро должен найти в самом себе и осуществить через твою свободу»[[39]](#footnote-40), т. е. он должен, активизируя свою свободную волю, найти в себе духовные силы, чтобы стать существом моральным, членом ноуменального мира, победить присутствующую в нем животно-эгоистическую природу.

Человек ноуменального, умопостигаемого мира — это субъект морали, активизирующий, воплощающий в свою жизнь непреложные принципы долженствования и неуклонно следующий повелениям категорического императива, моральных законов вообще. Эта ипостась человека по своим онтолого-аксиологическим измерениям мыслится в радикальном отрыве от феноменального мира: она возвышается над эмпирическим миром как суверенное начало подлинно человеческого в человеке, уникальный, присущий только человеку способ его бытия. По своим историко-философским истокам эта ипостась человека восходит к идеалу стоического мудреца.

«Моральный закон, — пишет Кант в «Критике практического разума», — свят (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы… Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы (по ее назначению), позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение» [[40]](#footnote-41).

Эти знаменитые основоположения показывают Канта как одного из величайших мыслителей-гуманистов всех времен, провозгласившего тезис о человеке как высшей ценности в мире и наложившего моральный запрет на использование человека в качестве средства.

Мораль, по Канту, есть специфическое измерение человека, который выступает как носитель духовно-нравственного начала в его двух ипостасях — в интимно-личностной форме и в форме всеобщего, как ноумен, «вещь сама по себе». Мораль в кантовском понимании не выводится из человеческого бытия, а постулируется чисто спекулятивно, иначе говоря, выводится из ума, являясь, таким образом, умопостигаемым, метафизическим измерением мира. Моральные законы вечны и внеположены историчности, ибо «мораль довлеет сама по себе». Кант стремится до предела заострить нормативный, внеприродный и внепсихологический характер морали, отторгнув ее от стихийных, эмоционально-чувственных потенций, свойственных человеку как природному существу. При этом мыслитель исходит из постулирования принципиальной внеморальности обычного эмпирического человека, принадлежащего феноменальному миру. Чистая моральная философия, полагает он, должна быть «полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует… из общей идеи долга и нравственных законов»[[41]](#footnote-42). В применении к человеку эта философия не опирается на антропологические знания, но дает ему как моральному существу априорные законы. Говоря в «Критике практического разума» о моральном законе в его «торжественном величии», Кант пишет, что «нельзя не налюбоваться великолепием этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой» [[42]](#footnote-43).

Таким образом, здесь явно просматриваются присущие кантовской моральной философии некоторые мотивы христианского человекопонимания — призывы к смирению, отвергание притязаний на то, что человек в своем собственном человеческом естестве несет высокие духовно-нравственные начала. Моральное состояние, в котором может находиться человек, поясняет мыслитель, есть добродетель, суть которой — «моральный образ мыслей в борьбе, а не святость в мнимом обладании полной чистотой намерений воли»[[43]](#footnote-44), что находит выражение лишь в самоподчинении долгу. Обращаясь к теме долженствования, Кант развертывает ее в ригористически приподнятых тонах. «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе… перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе в тайне и противодействовали»[[44]](#footnote-45). Именно в выполнении долга, по Канту, и заключается осознание свободы, ибо свободная воля и воля, подчиненная выполнению моральных законов, — это одно и то же.

Но откуда возникает эта повелевающая, императивная сила долга? И почему человек должен понуждать себя к его выполнению даже против своей воли? Обоснование моральных обязанностей, полагает Кант, следует искать «не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, a priori исключительно в понятиях чистого разума…»[[45]](#footnote-46). Моральные обязанности в данной связи означают «уважение не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет лишь из чувства долга… Таков истинный мотив чистого практического разума. Он есть не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования…»[[46]](#footnote-47). Но если моральные обязанности не могут основываться на законах и потребностях наличного человеческого мира, стало быть, они исходят из иного, сверхчувственного мира, постулирование которого пролагает Канту путь к созданию «царства должного», оторванного от реальной действительности. И только сопричастность человека к этому сверхчувственному запредельному «царству» определяет его онтологический и аксиологический статус как морального существа. Кант отмечает при этом, что хотя и до него понимали, «что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству»[[47]](#footnote-48).

Анализируя нравственное сознание, Кант решительно отстаивает чистоту моральных мотивов, отвергая при этом принцип стремления к счастью как негодный в ноуменальной сфере, ибо этот принцип «подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку…»[[48]](#footnote-49). И Кант здесь прав, ибо моральные умонастроения человека искажаются привнесением гетерономных мотивов, не вытекающих из самой морали и инородных ей (например, упование на жизненные успехи, загробное блаженство, выгоду, пользу, вознаграждение и другие практические соображения). В данном вопросе Кант солидарен со стоиками, провозгласившими, что добродетель является сама по себе наградой и счастьем. «Чистое представление о долге, — напоминает он, — и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси… имеет… на человеческое сердце гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы»[[49]](#footnote-50).

Известно, что ригористическая позиция Канта подвергалась усиленной критике и не избежала при этом искажений. Думается, однако, что глубоко прав О. Г. Дробницкий, защищая гуманистический смысл кантовского ригоризма, в котором «выражена вера в человека (и даже в его психологию, вопреки исходным посылкам Канта), гораздо более высокая, чем во всех тех концепциях, в которых утверждается, что люди способны поступать нравственно будто бы только из некоторого личного интереса… Если мы хоть в какой-то мере можем полагаться на мораль, т. е. предполагать, что она как-то детерминирует человеческие действия, воздействует на сознание и поведение людей, то следует доверять и человеку как нравственному существу, надеяться на силу собственно моральных мотивов»[[50]](#footnote-51).

Здесь хочется добавить, что критики кантовского ригоризма заблуждаются, усматривая в нем нечто отрицательное, предъявляющее человеку ненужные и слишком жесткие мотивы морального поведения. Предложенная Кантом ригористическая позиция (кстати, теоретически безупречно обоснованная великим философом) есть именно то, что идейно-практически необходимо духовно-нравственному миру современного человека, испытывающего дефицит морального ригоризма.

Думается, что и кантовский категорический императив, повелевающий: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла всегда стать принципом всеобщего законодательства», несмотря на свои уже давно раскритикованные теоретико-практические недочеты, в свете современной духовно-нравственной ситуации (особенно в условиях острых глобальных проблем) требует более уважительного отношения к себе и прежде всего учета внутренней сути его общечеловеческого содержания, несмотря на абстрактность и формализм его внешней оболочки.

Вообще императивный мыслительный строй многих категориальных структур кантовских этико-антропологических пассажей, призывы философа к самопонуждению при выполнении нравственного долга, к моральному самовластью человека над самим собой, к культивированию в людях подлинно человеческих духовно-нравственных начал, к насыщению человеческой жизнедеятельности высокими целями, направленными на благо всего рода человеческого, — словом, все эти кантовские моральные требования и постулаты являют собой величественный, монументальный в своей совокупности образ «царства» идеалов и ценностей, о котором можно, сказать словами поэта А. Вознесенского:

Но выше жизни и смерти,

Пронзающее, как свет,

Нас требует что-то третье,

Чем выделен человек.

Радикальные разрывы, постулированные в кантовской концепции соотношения феноменального и ноуменального миров, насыщавшие его этико-антропологические построения теоретической неслаженностью, мыслительной несбалансированностью выводов и аргументов, вытекали из онтологизации морали как уникального, априорно данного, запредельного реальной действительности, сверхчувственного протяжения мира, а также из спекулятивно-метафизического понимания свободы.

Ведь мораль, по сути дела, не выводится Кантом из рассмотрений реального общественно-исторического бытия человека, она лишена социальных определений и постулируется чисто спекулятивно как нечто изначально предданное разумом. Именно поэтому у Канта нет ответа на вопрос, как возникла мораль первоначально. Этот вопрос в кантовской философии, по сути дела, остается величайшей загадкой, исполненной таинственного изумления. «Две вещи, писал философ,— наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, ,— это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»[[51]](#footnote-52).

Идейно-теоретические изъяны в развернутой Кантом концептуализации морали означали и существенные недочеты в плане постановки и решения мыслителем проблемы человека, ибо тем самым был затруднен выход поднятой им философско-антропологической проблематики в область реальной социально-исторической и политической практики, притом в столь принципиально важном теоретическом аспекте, какой являет собой мораль в контексте философии человека.

Таковы упреки, обычно предъявляемые этико-антропологической концепции Канта, упреки, которые могут обретать кажимость однозначной правомерности, если не вдаваться в глубинный идейно-теоретический смысл формализма и априоризма, образующих мыслительный каркас этой концепции. Если же не упускать из виду то обстоятельство, что кантовскому формализму и априоризму присущи измерения нетрадиционного, новаторского порядка, то окажется, что здесь невозможно оперировать однозначно-прямолинейными оценками. Так, необходимо учесть, что сам Кант видел достоинства формализма, характерного для его этических основоположений, в том, что в основе такого формализма функционирует принцип всеобщего, позволяющий выявлять феномены моральности в их «чистом» виде, обнаруживать их скрытую ноуменальную природу посредством мыслительной процедуры идеализации. Кантовский априоризм — это также априоризм особого, новаторского типа, несущий в себе мощный философский потенциал: ведь именно исходя из диалектически переосмысленного понятия априорного Кант развернул свою теорию спонтанной активности субъекта, охватывающую грандиозное мыслительное поле морально-разумной и культурнотворческой деятельности человека. Как справедливо отмечает С. А. Чернов, «мы встречаем в философии Канта не отдельные «догадки» об «активности познания», а гениально разработанное понятие субъекта, принцип спонтанной активности субъекта, проведенный с замечательной последовательностью сквозь всю систему философии»[[52]](#footnote-53).

Таким образом, кантовский формализм и априоризм являют собой диалектически противоречивые мыслительные позиции и средства, оборачивающиеся теоретически неоднозначными гранями и означающие не только и не столько определенные концептуальные недочеты, но также глубочайшие прозрения и взлеты кантовской философии человека.

У позднего Канта некоторые из отмеченных теоретических недочетов были пересмотрены и существенно смягчены. Так, например, ранее у Канта было намечено разведение политики и морали как сфер, различных по своим фундаментальным принципам. Политика, полагал он, исходит из прагматических, внеморальных соображений выгоды и пользы, заранее рассчитанной деловой целесообразности, тогда как мораль не предполагает подобных целей, исходя только из долженствования, предлагая всецело опираться на практический разум, не требующий учета эмпирических обстоятельств. Впоследствии политика была воссоединена Кантом с моралью, через философию права и привнесена в философию истории, в осмысление общественно-исторического процесса, что имело весьма существенное значение для его философско-антропологических построений.

Так, рассматривая в «Антропологии с прагматической точки зрения» признаки, относящиеся к родовой сущности человека, Кант выделяет его природную необщительность, которая, однако, в ходе исторического процесса постепенно преодолевается, ибо в целях собственной выгоды и пользы индивиды понуждаются к сотрудничеству друг с другом. Как показывает А. В. Гулыга, в кантовских черновиках имеется любопытный фрагмент, озаглавленный «Характер рода человеческого». Здесь философ ставит важные вопросы, одновременно отвечая на них: «Каково природное назначение человека? Высшая культура. Какое состояние делает это возможным? Гражданское общество. Какие рычаги? Необщительность и соперничество. Труд»[[53]](#footnote-54). А в статье «Предполагаемое начало человеческой истории» Кант считает труд и последующее разделение труда исходным пунктом общественно-исторического развития.

Глубокую диалектическую мысль высказал Кант, рассматривая средства, используемые природой для развития задатков человеческих. «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — полагает философ, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка»[[54]](#footnote-55). Под антагонизмом здесь подразумевается недоброжелательная общительность людей, их склонность вступать в общение, одновременно оказывая обществу сопротивление, угрожающее распадом. И хотя природа ведет человечество к прогрессу по путям раздора, в конечном итоге напряжение антагонизмов накаляется до предела.

«Величайшая проблема для рода человеческого, — писал Кант, — разрешить которую его вынуждает природа, —достижение всеобщего правового **гражданского общества**»[[55]](#footnote-56). Именно по этому пути, оптимистически констатирует мыслитель, шествует человечество к установлению такого общества, членам которого будет обеспечена величайшая свобода, согласованная со свободой других. Антагонизм в свете кантовских прогнозов — будет существовать, но его обуздают законы.

Учитывая, однако, нарастающую напряженность антагонизмов, Кант беспокоится: «…не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы не находились?.. Человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все успехи культуры»[[56]](#footnote-57).

Драматизм этой ситуации — тема кантовского трактата «К вечному миру», где философ, по меткому выражению Э. Ю. Соловьева, развертывает «парадоксальную концепцию альтернативного предопределения». Человечество, внушает Кант, должно стать моральным, устремленным к вечному миру. Перед нами два возможных решения — либо заключить вечный мир путем международного договора, либо погибнуть на гигантском кладбище человечества в результате истребительной войны.

Духовно-нравственное величие кантовской идеи вечного мира, исполненной гуманистического этико-антропологического пафоса, может быть в полной мере осознано только в современной ситуации, когда грозное предупреждение мыслителя раскрылось во всей своей зловещей конкретике в мировом масштабе. Но мысль Канта с гениальной прозорливостью уже в те далекие, казалось бы, времена работала над поисками предотвращения катастрофы, изыскания путей и способов выживания человечества. Большие надежды мыслитель возлагал на то, чтобы культура, сосредоточенная главным образом на развитии человеческих способностей и умений, пригодных для осуществления любых целей, обрела направленность на достижение высокого «морального состояния», результатом которого и должно стать установление вечного мира между народами на основе приоритета общечеловеческих нравственных ценностей. Культура, полагал он, сможет сохранить себя и спасти род людской, если человек станет заботиться не только о своем внешнем совершенстве (то есть цивилизованности), но прежде всего о своем внутреннем усовершенствовании, то есть достижении морального облика, достойного человека и человечества.

На философском языке Канта это означало также раскрытие более эффективных способов взаимодействия феноменального и ноуменального начал в человеке, достижение более оптимальной согласованности реальной действительности с должным посредством внедрения моральных начал в область политико-правовых отношений, преодоления эгоизма как в его индивидуальных формах, так и формах эгоизма правительств и государств. Все это наталкивало мыслителя на поиски соединительного звена между «двумя мирами» и в конечном итоге привело к созданию третьей «Критики…», означавшей новый этап в становлении кантовской философии человека.

Философская система Канта получила свое концептуальное, теоретически целостное завершение с выходом в свет «Критики способности суждения», имеющей принципиальное значение как для ряда фундаментальных аспектов философско-антропологической проблематики, так и для кантовской философии человека вообще. Именно в этом труде, являющем собой связующее звено между «Критикой теоретического разума» и «Критикой практического разума», открылись новые и весьма перспективные горизонты для концептуального «достраивания» проблематики человека, поднятой мыслителем в предыдущих трудах. Третья «Критика…» позволила переосмыслить, а в некоторых случаях и дать новые решения вопросов, на которые у Канта не было еще достаточно развернутых ответов и обоснований.

Более четкие очертания кантовской системы вырисовываются только в мыслительном контексте трех «Критик…», а вместе с тем насыщаются концептуально обновленным содержанием и теоретические срезы учения о человеке. Нельзя не отметить, что сама архитектоника этой системы несет в себе ярко выраженный философско-антропологический «заряд», ибо кантовская система структурируется на основе вычленения трех составных частей в адекватном соответствии их с тремя высшими духовными способностями человека: познавательной («Критика чистого разума»), оценочной («Критика способности суждений») и волевой («Критика практического разума»). Как отмечает А. В. Гулыга, «формула философской системы Канта — истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, на его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция»[[57]](#footnote-58).

«Критика способности суждения» выполняет функцию связующего звена между первыми двумя «Критиками». Об этом свидетельствует сам Кант, озаглавив один из разделов «Введения» следующим образом: «О критике способности суждения как средстве, связывающем две части философии в одно целое». Кроме того, противопоставив природу и свободу, Кант тем не менее искал взаимосвязь между ними, пытаясь преодолеть радикальный дуализм этих начал. Такую связь он обнаружил в эстетической способности суждения, созидающей искусство, которая мыслится в качестве среднего члена, выполняющего опосредствующую роль между полюсами природы и свободы, причинности и целесообразности. Именно способность к художественному творчеству обретает в кантовской философии особый, синтезирующий природу и свободу смысл, являясь предпосылкой возникновения культуры. Как показывает В. Ф. Асмус, «к вопросам эстетики Кант шел, отправляясь не от искусства и даже не от вопросов эстетики в собственном смысле, а от стремления довести до совершенной полноты и ясности всю систему способностей человеческой души, определить их отношения и, связь»[[58]](#footnote-59). Таким образом; здесь сработали импульсы, идущие от проблематики человека, постоянно занимавшей мысль Канта.

Идейно-теоретическая значимость третьей «Критики…» в аспекте этой проблематики прежде всего в том, что этот труд пролагает своего рода «концептуальный мост» для преодоления установленных ранее Кантом радикальных разрывов между феноменальным и ноуменальным человеком, предлагая более цельную перспективу мыслить человека не только в противоположности его естественно-природных, чувственных и духовно-нравственных сил, но и в единстве. Отсюда — мыслительный ход Канта к тем аспектам проблемы человека, в центр которых выдвигается тема культуры как творческого пространства свободного развертывания подлинно человеческих деятельностных способностей человека. И если «физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа», то прагматическое исследование нацелено на анализ того, «что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам»[[59]](#footnote-60).

В данной связи высшей и последней целью по отношению к человечеству объявляется культура как уникальный стимул развития универсальных способностей человека, его духовно-нравственного самоопределения, становления его в качестве абсолютной ценности, как действенная сила, мобилизующая его «делать из самого себя человека» посредством реализации заложенных в нем задатков. «Приобретение (Hervorbringung), — формулирует Кант, — разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле…)»[[60]](#footnote-61).

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант отмечает, что природа заложила в человеке «зерно раздора и хотела, чтобы его собственный разум вывел из этого раздора то согласие, по крайней мере постоянное приближение к нему, которое представляет собой, правда в идее, цель, но на деле первое (раздор) составляет в замысле природы средство высшей, непостижимой для нас мудрости, чтобы совершенствовать человека через развитие культуры, хотя бы ценой лишения его радостей жизни»[[61]](#footnote-62). По Канту, человек заметно отличается от всех других природных существ своими специфическими задатками, среди которых вычленяются технические задатки, позволяющие пользоваться вещами и орудиями труда, прагматические задатки, направленные на умелое использование других людей ради своих целей и, наконец, моральные задатки. Особое внимание мыслитель при этом обращает на выяснение сути прагматических и моральных задатков.

Итак, прагматические задатки заключаются в цивилизованности человека посредством культуры, особенно через культуру общения, стремление стать благонравным, выйти из грубого состояния насилия. Развитие прагматических задатков, по мнению Канта, означает цивилизацию, которая безжалостна к индивиду, однако представляет собой значительный прогресс по отношению к роду человеческому. Поэтому необходимо выйти из состояния цивилизации, преодолеть свойственные ей противоречия и перейти к справедливой, правовой организации общества, устремляясь к осуществлению идеи моральности, означающей в кантовской философии высшее проявление человеческой культуры. Давая обоснование различий между цивилизацией и культурой, мыслитель пишет: «Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре, однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию»[[62]](#footnote-63).

Человек мыслится у Канта как существо активное, творящее культуру и творимое ею. При этом смысл культуры — всестороннее гармоническое и свободное развитие человека. Таким образом, культура в контексте кантовской философии фактически означает систему гуманистических ценностей. Рассматривая культуру предельно широко как творчество, тем не менее Кант отличает ее от цивилизации, ибо цивилизация несет в себе также моменты, искажающие сущностные начала человека, так как все более зримо обнаруживаются симптомы ее отрыва от культуры. Культура же есть только доброе, благое, а ее главное содержание — идея «моральности в нас», реализуемая главным образом посредством воспитания и самовоспитания. Культура умения, говорит Кант, недостаточна для того, «чтобы содействовать воле в определении и выборе целей… Последнее условие пригодности, которое можно бы назвать культурой воспитания (дисциплины), негативно и состоит в освобождении воли от деспотизма вожделений, которые делают нас, прикованных к тем или иным природным вещам, неспособными самим делать выбор, ввиду того, что мы превращаем в цепи наши влечения, которые природа дала нам лишь вместо путеводной нити, дабы не пренебрегать назначением животного начала в нас и не нарушать его; ведь мы достаточно свободны, чтобы напрягать их или ослаблять, прибавлять или убавлять, когда этого требуют цели разума»[[63]](#footnote-64).

В воспитании и самовоспитании, говорит Кант, кроется великая сила усовершенствования человеческой природы. Так, рассматривая два вида долга человека перед самим собой, он писал: «Первый долг относится, к моральному здоровью человека…» имея целью сохранение его природы в совершенстве, другой — к моральному благополучию, которое состоит в обладании способностью, достаточной для всякой цели, поскольку эта способность приобретаема и к культуре (как к деятельному совершенству) самого себя. — Первый принцип долга перед самим собой содержится в изречении: «Живи сообразно природе… т. е. сохраняй совершенство своей природы; второй же — в положении: «Делай себя более совершенным, чем создала тебя природа»[[64]](#footnote-65).

Таким образом, и у позднего Канта ноуменальный мир содержит в себе основание феноменального мира: ведь именно в этом мыслитель видел отличие человека от всего сущего. Однако в поздний период своего творчества он ставит более четкие акценты на реализацию ноуменальных начал в общественно-исторической жизни и поведении человека, что особенно зримо обозначилось в развертывании темы культуры, способной морально облагораживать человека, вносить нравственные принципы в устроение дел человеческих в масштабах общественного миропорядка.

В целом кантовская философия человека представляет собой значительный, концептуально богатый и оригинальный вклад в историю философского человековедения. По сути дела, именно Кант является прорицателем «антропологического поворота», совершенного, в западной философской мысли XX в. в том смысле, что он задал идейно-теоретические импульсы и выходы к переориентации философского знания на проблему человека. Многие профилирующие темы, проблемы и сюжеты, характерные для современной экзистенциально-антропологической философии, также ведут свою родословную от Канта. Таковы, например, тема поисков уникальной, сверхприродной личностной самости (особенно характерная также для экзистенциалистов и французских персоналистов), тема экзистенциального выбора, моральной ответственности и вины человека, тематизация радикального разрыва между ноуменально-личностным и социально-эмпирическим бытием человека, кантовская концептуализация свободы в ее этико-антропологическом проблемном срезе и др.

Кроме того, Кантом была задана еще одна из ведущих проблем современной философии — проблема ценностей, масштабно развернутая в современных аксиологических концепциях. Ведь кантовская онтологизация моральных начал как особого протяжения мира, так же как и обнаруженные Кантом ценностные параметры эстетических явлений, означали открытие нового измерения человеческой реальности и послужили импульсом, проложившим путь к созданию аксиологии. Как справедливо отметил по этому поводу Э. Трельч, хотя терминология Канта еще не двигалась в пределах аксиологического языка, однако его мысль уже была занята проблемой ценностей[[65]](#footnote-66).

В данной связи важно отметить еще и следующее. В философии Канта образовался разрыв между сферой должного, морально-ценностного и сферой объективно-предметного знания. Так, все смысложизненные вопросы человек решает здесь, руководствуясь должным, тогда как в области наличной эмпирической действительности он полагается на объективно-предметное, научно-техническое познание, которое, однако, не способно двигаться в мыслительном поле вопросов, касающихся смысла и назначения человеческого бытия, экзистенциальной ситуации человека в мире, его надежд, тревог и упований, его морального самоопределения. Так, у Канта уже созревает мысль о пределах и ценностных параметрах функционирования науки, о ее известной некомпетентности в области философско-антропологической проблематики, требующей иного, вненаучного подхода. Разведение этих двух гетерогенных сфер, вытекавшее из противостояния феноменального и ноуменального миров, таило в себе существенные идейно-мировоззренческие следствия, ибо означало, что у Канта уже были намечены мыслительные контуры аксиологического подхода, центрированного на человеке и, стало быть, теоретически взаимодействующего с философско-антропологической проблематикой. Более того, имеются основания рассматривать кантовскую философию человека как провозвестницу мыслительного сдвига философского знания к гуманитарной проблематике, сочетающегося с изменениями самого стиля философского мышления, что, однако, получило вполне зримое выражение уже в европейской философии XX века.

Кант предельно заострил задачу сохранения и развития человеческой духовности, выступающей в качестве синтеза культурнотворческих потенций, морально-разумных начал человеческого бытия, воспитания доброй воли и осознания человеком своей ответственности и долга как высших ценностно-смысловых инстанций. Поставленная мыслителем проблема переориентации сознания при рассмотрении смысложизненных вопросов означала прорыв в иное концептуальное пространство, отличное от объективно-познавательного, свойственного науке, которая, однако, не оторвана от человека, ибо являет собой одну из его духовных способностей. Но что особенно характерно для философии Канта — это рассмотрение мира в соотнесенности с человеком, с учетом его присутствия в мире, его запросов, упований, нормативных требований и идеалов, его культурно-творческих и духовно-нравственных созидательных сил, развертывающихся в глобальных масштабах самоосуществления человека и человечества и становящихся идейно-смысловым центром философского знания, точкой отсчета подлинного философствования.

*М. А. Киссель*

# АВТОНОМИЯ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ — ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Один из самых серьезных феноменов современной жизни — повсеместно отмечаемое расхождение между уровнем научно-технического прогресса и нравственным состоянием общества. Этот разрыв дает себя знать даже там, где существуют наиболее благоприятные социальные предпосылки для здорового развития общества и личности. Между динамикой нравственности и социально-экономическим развитием не существует предустановленной гармонии. Нравственные идеалы всегда опережают общественное бытие. Это естественно, но в высшей степени тревожно и опасно, когда разворачивается процесс дискредитации нравственных ценностей под влиянием негативных сторон общественной жизни. Одной теорией здесь дела не поправишь. Но теоретический анализ призван внести свою лепту. Чтобы понять суть возникающей здесь проблемы, помимо всего прочего, нужно представлять себе специфику нравственного сознания, способ его функционирования на уровне личности и общества, включение в социальное действие. И в этом отношении мы можем многому научиться у Канта как одного из самых глубоких исследователей моральной проблематики.

Великий философ подобен великому художнику: чуть ли не каждое новое поколение открывает в его наследии новые смыслы, которых не замечали ранее, так как в то время были актуальны другие моменты его воззрений и рассматривались они в ином свете. Мы говорим — и справедливо — о дуализме Канта. С точки зрения Гегеля, это — несомненный порок, обнаружение общей несостоятельности трансцендентального идеализма. Понятно, почему Гегель так оценивал взгляды своего предшественника: он сам создавал систему абсолютной истины, а дуализм — это трещина в системе, поэтому его надо любой ценой устранить. Гегелевская логика подхода к кантовскому дуализму повлияла — через Плеханова — и на марксистов. Новым явился подход Ленина, который показал, что кантовский дуализм содержит в себе непреходящую истину, которая затрагивает не какую-либо частность, а основной вопрос философии об отношении человеческого сознания к бытию. В. И. Ленин показал, что дуализм Канта, кроме многого иного, означает поддержку основного тезиса материализма: признание существования «вещей самих по себе» независимо от человеческого сознания. Однако над этим разъяснением В. И. Ленина, несчетное количество раз воспроизводившимся в различных изданиях, не всегда как следует задумывались. А ведь это ленинское положение, если серьезно его продумать, означает, что теория познания материализма в известном смысле «дуалистична» и, оставаясь материалистической, не может быть иной, ибо так или иначе, но мы должны признать принципиальную несводимость материальной вещи к образу, объективного к субъективному. Разумеется, этот дуализм относителен, а не абсолютен, он ограничен строгими рамками гносеологии и не имеет смысла за ее пределами. Но это вместе с тем означает, что и монизм в его истинном (диалектико-материалистическом) понимании тоже не абсолютен за пределами онтологического подхода — рассмотрения мира как бытия, существующего независимо от нашего познания. Увы, не только для Гегеля (по отношению к нему — это азбучная истина), но и для махистов было характерно злоупотребление монизмом в идеалистических целях, когда материализм отвергали на том основании, что он приводит к «удвоению мира» (а это и есть дуализм).

Одним словом, анализ В. И. Ленина показывает, что кантовский дуализм — отнюдь не школьная ошибка человека, не прошедшего курса диалектической логики, а учение, в котором содержится крупица абсолютной истины (если, разумеется, стоять на позициях материализма). Отсюда, естественно, возникает другой вопрос, уже непосредственно относящийся к нашей теме: а не стоит ли серьезно задуматься над кантовским дуализмом не только в «Критике чистого разума», но и в «Критике практического разума», т. е. не только в теории познания, но и в этике? И первое, над чем стоит поразмыслить, касается смысла, того противопоставления двух «Критик», на котором так настаивал сам Кант. Конечно, соблазняет (и соблазнял) готовый и простой ответ: если в гносеологии Кант колеблется между материализмом и идеализмом, то в области этики он — чистый идеалист. Но этот ответ ничего не объясняет, а только заставляет заново сформулировать вопрос: откуда же у Канта такая «любовь к идеализму» и притом — именно в этике? От «слабой и трусливой немецкой буржуазии». Но тут нельзя не заметить: буржуазия-то была слаба, да Кант необычайно силен своей критической рефлексией, перед поразительной мощью которой склонялся даже Шопенгауэр, сам выдающийся философ и к тому же до крайности самовлюбленный человек. Иначе говоря, у Канта должны были быть веские теоретические основания, чтобы занять именно такую, а не иную позицию в этике, и прежде чем вынести свой вердикт, мы должны отыскать их.

Благодаря многочисленным исследованиям, в том числе и советских философов В. Ф. Асмуса, Т. И. Ойзермана, А. В. Гулыги, И. С. Нарского, Г. В. Тевзадзе, основная конструкция кантовской философии выглядит достаточно рельефно, и разногласия касаются, в сущности, только второстепенных моментов. В свете нашего исторического опыта, включая и опыт новейшей истории философии, мы в полной мере можем оценить значение кантовского противопоставления теоретического разума практическому. Можно, конечно, судить об этом с высоты абстрактного методологического требования монистической «чистоты», и дать Канту хорошую взбучку за «дуализм» и отсутствие надлежащего единства «теории и практики». Но это означало бы упрекать Канта за то, что он не был ни Гегелем, ни Марксом, но именно поэтому ему удалось сказать что-то свое, неповторимое, чем мы обязаны только Канту и никому другому. Для Маркса единство теории и практики означало необходимость превращения философии в действительность, т. е. практического изменения реального мира, и этот эпохальный вывод был результатом материалистического раскрытия рационального смысла гегелевской мистификации. Мы имеем в виду мистификацию идеи, понятия, всей стихии логического в системе Гегеля; благодаря этой мистификации гегелева логика категорий на деле стала мировой телеологией — учением о структуре целесообразной связи моментов мирового духа, стремящегося к самопознанию и в ходе этого стремления созидающего постепенно тот исторический мир, в котором мы живем. Гегелевы категории не просто теоретические определения абстрактной природы мироздания, они в то же время и ценности, говоря современным языком, то есть предметы сверхчувственных влечений, сверхчувственные образы, рождающие жажду воплощения в темном лоне мировой субстанции, которая, созидая мировые эпохи, просветляется в абсолютную личность.

Не очень-то понятно? А Гегель и не может быть до конца понятен даже современному образованному человеку, у которого, по меньшей мере, стихийно материалистическое мировоззрение и сознание обязательно хранит в себе отпечаток; всепроникающего научного мышления, даже будь он завзятый гуманитарий, давший аннибалову клятву остаться верным до конца специфике своего предмета! Научная культура откладывается в подсознании даже невежественных людей в виде первичных навыков — требований рационального объяснения механизма явлений, предвидения и ожидания наиболее вероятных следствий данного события и т. д.

Вот этот — нормальный ход человеческих мыслей Гегель окрестил «рассудочным», а глубочайшую философскую истину сделал достоянием «разума», которому и приписал свойства божественного мышления, и притом вовсе не в метафорическом, а в буквальном смысле слова. Отсюда и трудности изложения и понимания философии Гегеля: как в человеческом мышлении прозреть «божественный логос» и как средствами человеческого языка поведать о сверхчеловеческом, сверхчувственном содержании, недоступном ни чувственному восприятию, ни обыкновенному абстрактному мышлению.

Не то у Канта. Он тоже, как известно, проводит различие между рассудком и разумом, но и тот и другой у него — всецело человеческие. Только разум покушается достичь предела познания, хочет идеал сделать реальностью, но это стремление тоже вполне свойственно человеку, жаждущему, чтобы сбылось несбыточное. Поэтому Канта можно понять, и если все-таки мы его не всегда понимаем и, хуже того, невольно искажаем, то это уж наша вина, хотя к форме кантовского: изложения мыслей можно предъявить немало претензий.

Так в чем же смысл кантовского дуализма теоретического и практического разума? Мощным усилием расчленяющей мысли Кант рядоположил эмпирико-теоретическое мышление и нравственное самоопределение субъекта. Тем самым он фактически предусмотрел возможность отчуждения естественнонаучного знания от гуманистических ценностей. Эта возможность сейчас стала действительностью, особенно в условиях государственно-монополистического капитализма, использующего достижения научной мысли для упрочения своего господства вплоть до создания системы тотального манипулирования не только действиями, но и желаниями, мыслями людей. Но это означает не только деградацию человека, но и вырождение самой науки как формы рационального мышления, которая утрачивает свою изначальную связь со свободнотворческим самоопределением человека.

Из западных философов XX, века создавшуюся ситуацию лучше всех понял Гуссерль в своем последнем труде, полностью опубликованном уже после его смерти, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Он пытался найти теоретический выход на пути возрождения своеобразной формы трансцендентальной философии — «феноменологической эгологии», призванной связать абстрактные построения науки с глубинами непосредственного «жизненного мира» человека. Это возрождение трансцендентализма лишний раз напоминает о том, что если Кант и не решает поставленной им проблемы, то обостренной ее постановкой помогает понять ее масштабы и остроту.

Двести лет прошло с момента первого появления основных этических трудов Канта, и теперь нам куда легче воздать должное исключительной глубине и проницательности его взгляда. Кант и завершает эпоху Просвещения, и он же первый поднимается над ней, обозревает ее с более высокой точки зрения, находит в ней догматические — неосознанные предпосылки, которые и подвергает критике. Позднейшая же критика самой философии Канта слишком часто развертывалась с позиций безоблачного оптимизма, фактически возрождающего точку зрения Просвещения. Апофеоз знания, своей собственной силой преобразующего действительность в царство разума и справедливости, принадлежит самой сущности Просвещения, и эта фундаментальная предпосылка оказалась необычайно живучей, несмотря на все горестные свидетельства исторического опыта. Уже победа буржуазных обществ венных отношений, как отмечали основоположники марксизма, показала всю несостоятельность представлений идиллического интеллектуализма, надеявшегося, чтопадение феодальных привилегий окажется достаточным для установления социального благоденствия, а дальнейшие успехи образования приведут к равномерному распределению счастья среди всех людей. Конечно, просветители понимали, что все это наступит не так скоро, и знаменитая утопия Л.-С. Мерсье так и называется «Год две тысячи четыреста сороковой». Но взаимосвязь человека и социальной среды они понимали слишком прямолинейно и к тому же противоречиво: с одной стороны, они считали, что среда лепит человека вместе с его сознанием, а с другой — полагали, что «разум» философов может перестроить мир, оставляя совершенно непонятным то обстоятельство, как в испорченном мире могут возникнуть «новые люди», знающие, как нужно по-настоящему жить. Средоточием всех противоречий просветительного мышления стало парадоксальное понятие природы, в котором механическое понимание закономерностей соединялось с этико-эстетическими предикатами. «Природа и разум соединены неразделимой связью. Это было несомненно. Нет ничего яснее или тверже установленного, или чаще всего внушаемого мудрецами. Природа разумна, разум укоренен в природе. Совершенный порядок. Выдумки фантазии уносятся дуновением ветра. Но идеи, которые природа внедрила в ум в точном согласии со своими законами, эти идеи нерушимы»[[66]](#footnote-67). Этот тезис можно назвать основным уравнением просветительского мышления, его-то и сделал одним из главных объектов своей неумолимой рациональной критики Кант. В результате центр тяжести философского мышления сместился от природы к человеку и возникли предпосылки замены натуралистического стиля мышления антропологическим, а это уже означало настоящую философскую революцию, какими бы собственными недостатками ни обладал антропологизм.

Кант не то чтобы разорвал нерушимую дотоле связь природы и разума, он изменил само понимание их соотношения и показал глубинные основания их союза, т. е. по своему обыкновению, умозаключая от факта к условиям его возможности, выявил предпосылки той гармонии разума и природы, о которой твердили просветители. Эта гармония была предустановлена (лейбницевский язык здесь вполне уместен), но не всемогущим творцом «наилучшего из всех возможных миров», а тем обстоятельством, что сам человеческий «чистый разум» строит природу как систему закономерностей. Мудрено ли, что после этого законы природы оказываются теми же, что и законы разума? Но из этого следует, что не природа разуму, а разум природе диктует свои законы и, стало быть, разум «трансцендентален», т. е. выпадает из универсального порядка природы, не подчиняется ему. Именно это свойство разума Кант и положил в основу своего учения о познании и о деянии. Учение о деянии он и создает в «Критике практического разума». И тут нельзя пройти мимо двух исходных предпосылок кантовского морального учения: одна из них — трансцендентальный статус сознания (простите мне невольную модернизацию, так как Кант предпочитает говорить о «разуме», но слово «сознание» все же ближе, как представляется, действительному смыслу его учения), а вторая — этический рационализм, ибо моральное поведение рассматривается по аналогии с познанием тоже как дело «разума», но только в практическом его применении. Первая предпосылка призвана гарантировать от субъективизма, который, казалось бы, должен быть неизбежным следствием «коперниковского переворота» в философии, совершенного Кантом: ведь если окружающий феноменальный мир имеет своей единственной опорой априорную арматуру познавательной способности человека, то можно ли удержаться от заключения, что мироздание покоится на человеке и что оно есть «мое представление»? С этого тезиса, как известно, и начал знаменитый свой труд «Мир как воля и представление» Шопенгауэр, считавший себя «единственным законным наследником» Канта. Чтобы избежать того вывода, который сделал Шопенгауэр, Кант и проводит различие между эмпирическим и трансцендентальным, между эмпирическим мышлением, познанием и «чистым разумом». На этом различии мы и должны немного задержаться, потому что с ним связан сам исходный замысел, само «условие возможности» всех трех кантовских критик.

«Чистый разум» не зависит от индивидуальных особенностей человеческой натуры, столь богатой скрытыми задатками и загадками, в которых и гнездятся многочисленные иррационалистические привычки, оказывающие незаметное деформирующее влияние на результаты человеческого мышления и действия. Он обладает, стало быть, иммунитетом от тех традиционных источников заблуждения, которые еще Бэкон называл «идолами познания», он чист от психологических примесей, оправдывающих старинную поговорку «человеку свойственно заблуждаться». Именно поэтому он концентрирует в себе только то, что является общим и объединяющим всех людей, лишь то человеческое, которое принадлежит человечеству, взятому как целое. «Трансцендентальное» в каждом человеке и есть то, что связывает его с человечеством, делает его полномочным представителем всего рода людского. Поэтому против кантовской философии и не действует аргумент от солипсизма: коррелят мироздания — не «мое» и не «твое» сознание, а только то в нас, что позволяет нам с полным правом называться людьми. «Чистый разум», таким образом, характеризует «право», а не «факт», ибо факт может быть каким угодно, а право дает нам возможность судить и оценивать факт в свете определенного критерия, который всегда лежит за пределами самого факта. В известном смысле право делает возможные и самый факт, поскольку мы последнему приписываем смысл. Например, когда мы называем то или иное событие «положительным» или «отрицательным» фактом, мы уже накладываем на дотоле нейтральное событие критерий, который бесполезно было бы искать в самом факте как непосредственной внешней данности. Понятие права неминуемо влечет за собой понятие закона, и потому чистый разум есть законодательствующий разум. Законосообразность всего, что ни есть на свете, будь то явления природы или перипетии человеческой деятельности, составляет область трансцендентального, конститутивно присущего человечеству как особому супранатуральному онтологическому фактору. И только благодаря этой трансцендентальной законосообразности возможны, по Канту, науками мораль. Оставим на время науку в стороне и сосредоточимся пока что на морали.

Кант строит учение о морали аналогично учению о познании. В обоих случаях он прибегает к одному и тому же приему трансцендентальной дедукции — подведению факта под закон. Только в одном случае это закон природы, а в другом — «закон свободы». «Закон свободы» он называет «практическим разумом». Включение морали в сферу разума означает, что Кант принимает старинное античное основоположение разумности добра, которое (основоположение) проводит четкую границу между рационализмом и иррационализмом в сфере этики. Надо сказать, что во времена Канта этический рационализм далеко не был главенствующей точкой зрения при обсуждении проблем морали. Более того: в XVIII столетии маятник этической рефлексии качнулся в сторону интуитивизма и сенсуализма. Не будем углубляться в историю этических учений, вспомним лишь имена Э. Шефтсбери, А. Смита, Т. Рида и других сторонников «шотландской школы здравого смысла» и конечно же Ж.-Ж. Руссо. Все они в области морали отводили решающую роль чувству. Не забывает о нем и Кант (недаром он признавал, что многим обязан Руссо), но для него моральное чувство не могло стать основоположением этики именно потому, что оно неразумно последовательно, случайно, а не закономерно, произвольно и целиком субъективно. Если возможна наука о действиях человеческой воли, то она должна допустить действительность практического разума, т. е. разума, придающего закономерность, на первый взгляд, хаотическим устремлениям воли. Разумеется, этот практический разум имеет ту же особенность, что и теоретический: он определяет лишь форму нравственного действия, но не его содержание, или, говоря кантовским языком, «материю». «Материя» и в том, и в другом случае приходит извне и априорному определению не поддается как раз в силу бесконечного разнообразия, исключающего всякое постоянство. Постоянство же это исходит из субъекта, но не в его эмпирических свойствах, а в трансцендентальных, которые и характеризуют человека в его существенности и неотъемлемости, невзирая ни на какие различия, проистекающие из особенных обстоятельств его принадлежности к определенному сообществу в определенный период его (этого сообщества) существования. Стало быть, «практический разум» призван указать существенные и неотъемлемые основания чистой воли, свободные от эмпирической случайности выбора. Эти основания и концентрируются в моральном законе, который «разум устанавливает самому себе… a priori»[[67]](#footnote-68).

Коренную особенность кантовской этики составляет первичность морального закона по отношению ко всем остальным категориям традиционной этики и прежде всего — по отношению к понятиям добра, долга и справедливости. Эта первичность означает, что сначала должен быть установлен моральный закон, а уж потом на его основании — остальные понятия этики. Это может показаться простым педантизмом, которому так бывают подвержены философы вообще, а немецкие — в особенности. Но нет, настаивание Канта на примате морального закона в сфере этики имеет чрезвычайно существенное значение в контексте его построения, из него прямо вытекает такая определяющая черта его морального учения, как «формализм» (беру это слово в кавычки, чтобы сразу отмежеваться от привычных для нашего сознания негативных ассоциаций, связанных с ним). Этика Канта формалистична по замыслу ее создателя, и в этом он видел. не ущербность, а наоборот — ее величайшее преимущество, обеспечивающее аподиктическую достоверность этических основоположений. Дело в том, что практический разум в отличие от теоретического не познает объекты , а указывает способ действия с ними. «Практический же разум имеет дело не с предметами с целью их познания, а со своей собственной способностью осуществлять эти предметы (сообразно с их познанием), т. е. с волей, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен указать на объект созерцания, а… как практический разум только закон его»[[68]](#footnote-69). Иначе говоря, моральный закон никогда не определяет того, что именно надо делать нравственно отзывчивому человеку в тех или иных жизненных ситуациях это было бы возможно только в том случае, если бы моральное решение, совпадало с теоретическим анализом, но Кант решительно преодолевает установку античного интеллектуализма, доведенную до логического предела утилитаристами XIX столетия, поклонниками И. Бентама (1748—1832). Утилитаристы стремились свести моральный выбор к исчислению вероятной пользы от принятия того или иного решения. «Моральное исчисление» в свете кантовских принципов — не что иное, как противоречие в определении: если «исчисление», то оно никак не может быть моральным, потому что детерминировано внешней необходимостью (математическим результатом), если же оно «моральное», то должно иметь опору в самом себе, а не в посторонних соображениях, каким бы весом эти соображения сами по себе ни обладали. Таким образом, кантовская идея практического разума указывает на существование самодовлеющей сферы морального сознания наряду с общей областью эмпирически возникающих образов и побуждений к действию, которые и составляют в своей совокупности повседневную жизнь человеческого сознания. Моральное сознание, по Канту, представляет собой особого рода надстройку над тем, что основоположники эмпирической традиции в философии нового времени называли «человеческой природой». Чтобы в полной мере осознать специфику кантовского подхода к этике, надо сопоставить этот подход с эмпирическим пониманием «механики» человеческого сознания и поведения.

Да, в изображении приверженцев бэконовской традиции в философии мы имеем дело именно с механикой мышления и действия. Вот как рассуждал Гоббс — первый, кто решительно освободил основную методологическую установку Бэкона от наслоений традиционной метафизики. Чтобы понять действия человека, нужно углубиться в его «природу», которая есть сумма его природных способностей и сил, подразделяющихся на два вида: физические и духовные. «Что касается духовных способностей, то таких существует две: способность познания, воображения, или представлениями способность к волевым движениям»[[69]](#footnote-70). Для исследования этих способностей Гоббс предлагает своеобразную модификацию принципа эмпиризма: подобно тому, как в познании природы мы основываемся на опыте наблюдения и эксперименте, в познании человеческой природы мы должны действовать точно так же. Разница только в том, что применительно к человеку субъект и объект познания совпадают. Это значит, что наблюдение становится здесь самонаблюдением: «В силу сходства мыслей и страстей одного человека с мыслями и страстями другого, всякий, кто будет смотреть внутрь себя и соображать, что он делает, когда он мыслит, предполагает, рассуждает, надеется, боится и т. д., и по каким мотивам он это делает, будет при этом читать и знать, каковы бывают при подобных условиях мысли и страсти всех других людей… И хотя это трудно сделать, труднее, чем изучить какой-нибудь язык или отрасль знания, однако после того, как я изложу то, что читаю в самом себе, в методической и ясной форме, другим останется лишь рассмотреть, не находят ли они то же самое и в самих себе. Ибо такого рода объекты познания не допускают никакого другого доказательства»[[70]](#footnote-71). Итак, чтобы понять, каковы человеческие побуждения, влекущие его к самым различным целям, надо «заглянуть внутрь себя» и «соображать», т. е. подвергать анализу материал самонаблюдений. Если следовать этому методу, то мы и должны прийти к тому заключению, что центральные понятия этики «добро» и «зло» «суть имена, обозначающие наши расположения и отвращения, которые различны в зависимости от различий характера, привычек и образа мыслей… Мало того, тот же самый человек в разное время различении в одно время он хвалит, т. е. называет добром то, что в другое время он хулит и называет злом»[[71]](#footnote-72). Основная моральная антитеза добра и зла сводится, как мы видим, к чувствам удовольствия и отвращения, к которым присоединяются соответствующие суждения. В этих суждениях чувство осознается и репрезентируется мыслью и благодаря этому как бы «затвердевает», хотя и не абсолютно, на что и указывает Гоббс, говоря о зависимости моральных понятий от характера, привычек и образа мыслей людей.

Гоббсовская формула, которую можно назвать «влечение (отвращение) плюс мысль», сохраняется и в более сложных построениях Локка и Юма. У них механизм образования моральных понятий остается тем же самым, только включается более сложная ассоциативная цепь идей, взаимодействующих с первичными впечатлениями, но исходной основой остается чувство. При этом подчеркивается естественно человеческий источник морали в противовес давней традиции схоластического аристотелизма с его идеей морально-эстетического космоса, когда мироздание представляли в виде иерархии ступеней совершенства от «грубой» материи до сияющей всеми достоинствами абсолютной «формы форм». Вот что писал Д. Юм по этому поводу: «Порок и добродетель можно сравнить со звуками, цветами, теплотой и холодом, которые согласно современной философии не качества объектов, а восприятия ума. Так же и мораль — согласно Вашему мнению да и моему тоже — определяется просто чувством и относится только к человеческой природе и человеческой жизни»[[72]](#footnote-73). Итак, моральные качества присущи только человеческому сознанию и, стало быть, целиком субъективны и условны, т. е. зависят от многообразных обстоятельств социально-психологического порядка, некоторые из которых и перечислил Гоббс («характер», «привычки» и т. п.). Несомненное достоинство этого подхода — стремление освободить мораль от связи с религией, устранить апелляцию к сверхъестественному при обсуждении этических понятий. Глубоко закономерная тенденция, которая действовала и в сфере политического сознания, так что изгнание сверхъестественного из области социально-гуманитарного мышления составляло одну, из основных особенностей эпохи Просвещения и считалось главным ее достижением. Но, как это всегда бывает в науке и в жизни, новое решение порождает и новые проблемы, теоретические и практические. Практическими проблемами мы в рамках данной статьи заняться никак не можем, а на теоретических немного остановимся, так как это имеет прямое отношение к нашей теме.

Просветительская концепция морали неизбежно влечет за собой субъективизм и релятивизм (собственно говоря, это синонимы, и лишь по традиции мы употребляем эти два слова), что, конечно, не может способствовать моральному прогрессу общества. Для морального сознания, несмотря на все социальные перемены, характерна определенная устойчивость, в силу которой, например, старинные заповеди некоторых книг, когда-то считавшихся священными, сохраняют, в известной мере, значение моральной максимы даже в эпоху господства атеистического мировоззрения. Чем можно объяснить этот факт, если придерживаться взглядов Гоббса, Локка, Гельвеция, Юма? Юм, один из самых тонких мыслителей Просвещения, на этот вопрос отвечал так: «Не разум руководит жизнью, а обычай. Он один заставляет ум предполагать, что будущее окажется похожим на прошлое. Каким бы легким этот шаг (от прошлого к будущему. — М. К.) ни мог показаться, разум сам по себе никогда не смог бы его совершить»[[73]](#footnote-74). Так появляется третий (наряду с чувством и мыслью) и самый влиятельный фактор морального сознания по Юму — привычка. Каждый из этих ингредиентов содержит возможность развития особой этической (точнее, псевдоэтической) позиции: так чувство создает основу для интуитивизма (в XX веке эту точку зрения тщательно обосновывал Дж. Мур), разум— для утилитаризма (расчета выгод), а привычка ведет к так называемой «социальной этике» конформизма, получившей широкое распространение в XX веке, особенно в США. В последнем случае моралью именуется неукоснительное соблюдение сложившихся стереотипов поведения без какой-либо попытки поставить общезначимые нормы под вопрос и хотя бы мысленно наметить альтернативу общепринятому.

Нетрудно видеть, что конформистская позиция по сути своей внеморальна, или этически нейтрально, ибо моральный поступок обязательно предполагает самоопределение «я», принимающего решение в альтернативной ситуации, когда можно поступить так или иначе. Но действие согласно готовому типовому образцу не содержит альтернативы, хотя по своим объективным результатам может иметь видимость аморального. Так, карьерист отменно выполняет свои профессиональные обязанности, пока не добьется такого служебного положения, которое поставит его вне повседневного контроля коллектива. Тогда-то и становится понятным, что не профессиональный долг им двигал, а стремление к личному успеху. При изменении социального статуса меняется и стиль поведения такого человека, и бывший «добросовестный работник» думает теперь только о том, как сохранить свое начальственное кресло. Несостоятельность конформистской позиции — автоматической ориентации на общепринятое — сразу становится заметной в ситуациях чрезвычайных, кризисных, требующих морального самоопределения. Когда прерывается привычное течение жизни, перестают работать сложившиеся стереотипы и поневоле приходится «импровизировать» свое поведение, тогда и обнажается глубинная структура человеческой личности, до поры до времени скрытая многочисленными социальными ролями, которые выполняет каждый взрослый человек в системе сложных общественных связей. Тогда обнаруживается, что соблюдение социальных норм не исключает формирования нравственных качеств личности, но и не гарантирует их наличия, и что социальное и моральное не одно и то же, хотя вне социальной сферы моральные побуждения не могут быть осуществлены. Тут нам и приходит на помощь могучий аналитический дар Канта.

Кант — может быть, первый в истории мысли — с самого начала исследования решил, выделить в чистом виде феномен нравственного сознания и нравственного поступка. В этой области — и он тоже это отчетливо понимал — сознание и деяние неразрывно связаны. Потому он и назвал эту связь «практическим разумом». Нравственное сознание, не приводящее к нравственному поступку, моментально превращается в свою противоположность, и в этом его принципиальное отличие от теоретического, ибо научная истина остается таковой даже тогда когда ее не решаются обнародовать, это ее ничуть не компрометирует.

Кант, конечно, сознавал и то, что реальное поведение людей всегда включает в себя множество разнородных мотивов, импульсов, идущих от биопсихической природы, человека, воздействия социальной среды, как долговременные объясняющиеся общим характером социальной структуры, так и меняющиеся, ситуативные, обусловленные конгломератом временных факторов. Среди этого множества побудительных сил и регулятивных механизмов поведения какое-то место занимают и собственно моральные стимулы, которые только в отдельных, чрезвычайно редких случаях наблюдаются в их обособленном самостоятельном действии. Эти редкие случаи Кант превратил в норму теоретического анализа и тем самым воспользовался в сфере этики общенаучным приемом идеализации, который принес столько успехов физико-математическому естествознанию и притом именно там, где чистый эмпиризм в течение долгих веков не давал никаких результатов. В «Критике чистого разума» Кант покончил с предрассудком, что научное знание начинается с непосредственного воспроизведения данных опыта. Напротив, чтобы войти в систему научного знания, данные опыта должны быть соответствующим образом препарированы, иначе было бы невозможно их математическое описание. Он справедливо указывал на необходимость посредствующих звеньев — разнообразных «схематизмов», позволяющих применить математический аппарат к «материи» чувственного опыта.

Аналогичным образом в «Критике практического разума» Кант абстрагируется от «материи» человеческой воли и невероятно сложного сплетения мотивов и целей, которыми характеризуется человеческое поведение, пытаясь выявить систему идеализаций, высвечивающих моральное действие в его чистом виде. Но материю воли составляют человеческие желания, которые в общем сводятся к одному — к желанию счастья. Следовательно, общая логика кантовского построения вынуждает, так сказать, «вынести за скобки» при определении моральности все «материальное», то есть исключить из рассмотрения человеческое стремление к счастью, а то, что останется и будет моральным в собственном смысле. Подтвердим правильность нашей реконструкции кантовского хода мыслей собственным высказыванием великого философа. «Различить учение о счастье и учение о нравственности, в первом из которых эмпирические принципы составляют весь фундамент, а во втором не составляют даже дополнения, — это первая и самая важная обязанность аналитики чистого практического разума, ради выполнения которой она должна действовать так же пунктуально, более того, если можно так сказать, также педантично, как геометр в своем деле»[[74]](#footnote-75). Но сравнение морального философа с геометром хромает в том смысле, что первый не может прибегать к непосредственному усмотрению предмета, ибо имеет дело с практическим, а не с теоретическим актом. И здесь у Канта имеется другое сравнение, сравнение с химиком, который, используя определенные реактивы, выделяет в осадок нужное вещество. Так, чтобы получить в осадке чистое моральное сознание, нужно нейтрализовать соображения выгоды и вообще все побуждения человека, проистекающие из его естественных склонностей. Поэтому нет смысла искать источник нравственности в человеческой сущности, как это делали виднейшие философы XVII—XVIII веков, мы здесь его никогда не найдем. В природе царит детерминизм, и человек как часть природы тоже подчинен его железному закону. Детерминизм же означает цель бесконечных зависимостей, идущих из прошлого в будущее. Он отдает нас во власть уже свершившихся событий и предопределяет наше поведение. Но предопределение делает бессмысленной моральную оценку действия, в нем не остается ни заслуги, ни вины.

Мы подошли к решающему пункту кантовской этической концепции, к главному, открытию философа в области этики. Речь идет о том, что моральный поступок по способу своего бытия, по своему онтологическому статусу отличается от окружающих нас явлений, протекающих в пространстве и времени. Конечно, любое человеческое действие, поскольку оно осуществлено, а не осталось в сознании как благое намерение, тоже относится к области свершившихся событий, занявших определенное место и в пространстве. Но то его качество, благодаря которому мы называем его «нравственным поступком», пространственно-временными определениями просто не охватывается, не улавливается отображением структурных связей между объективными явлениями. Бесперспективен и другой путь, путь психологической редукции, сведения моральных качеств к фактам внутреннего опыта, психической жизни. Всякое желание естественно в том смысле, что включено в причинный ряд и не возникает случайно, но в рамках психологического подхода различие между моральным и аморальным не возникает, хотя, коль скоро это различие проведено, мы не только можем, но и должны изучать психологический аспект морального выбора, ответственности, нравственных привычек и т. д. Но моральная квалификация соответствующих явлений устанавливается без всякой помощи психологии и до того, как вводятся в действие инструменты психологического исследования. Наконец, моральный феномен можно редуцировать к социальным условностям, к установленным правилам межличностного общения, к социально приемлемому и общепринятому. Тогда мораль никак не отличишь от нравов и обычаев, то есть от объективно фиксируемых социальных связей и регулярностей поведения. Это в значительной степени обессмысливает сам феномен нравственного сознания, субъективный аспект моральности, и остается проблемой, каким образом его учесть, как найти ему место в общем анализе морали. Во всяком случае при исследовании проблемы морали жаждущая научной определенности мысль сталкивается с самой настоящей антиномией: моральность должна быть присуща действию, поступку, объективному результату, иначе она была бы простым лицемерием, и в то же время она не может быть присуща действию, потому что объективный результат может быть следствием самых разных мотивов (в том числе и явно аморальных) или случайного совпадения благоприятных факторов.

Разрешение антиномии заключается в том, чтобы признать неразрывную связь и взаимную обусловленность субъективного и объективного аспектов морального действия, одновременного сопоставления мотива и результата, причем результат в контексте моральной оценки отнюдь не означает «успех на практике» для самого субъекта, то есть ни в коем случае не должен истолковываться в прагматистском духе. Под «объективным результатом» имеется в виду действие в соответствии с моральным законом, который, как мы знаем, является «законом свободы», то есть не внешней принудительной силой, а собственным решением субъекта, однако все же имеющим силу закона. Поэтому исполнение морального закона по праву можно назвать самопринуждением. Драматизм возникающей ситуации обостряется тем, что моральное решение, согласно предпосылкам кантовского этического мышления, всегда «противоестественно», то есть направлено против естественных склонностей человеческой природы, а раз так, то его успех всегда проблематичен. Следовательно, «закон свободы» хотя и обладает принудительностью наподобие закона природы, но не действует автоматически (независимо от воли субъекта), а наоборот предполагает этуволю в ее абсолютном и чистом выражении, какое редко встречается в обычном течении человеческих дел. Таким образом, понятие морального закона у Канта внутренне противоречиво, если, конечно, придерживаться общенаучного понимания закона. Но этого, по его глубокому убеждению, как раз и не следует делать, потому что наряду с общенаучным есть и другое понятие закона — юридическое. Здесь уместно вспомнить, что понятие человеческого закона как силы, управляющей и, так сказать, «выпрямляющей» поведение людей, гораздо старше общенаучного, которое с большим трудом и чрезвычайно медленно отпочковывается от социо-антропоморфического комплекса, уходящего своими корнями в мифологические истоки общественного сознания.

Еще в XVIII веке этот процесс не вполне завершился, что нетрудно заметить по такому поистине эпохальному произведению, как «Дух законов» Щ.-Л. Монтескье вышедшему в свет в 1748 году, где знаменитый автор еще не вполне уверенно, но все же делает шаг вперед от политико-юридического понимания закона как воли субъекта к научному пониманию как к следствию «необходимых отношений, вытекающих из природы вещей»[[75]](#footnote-76). Но как только окончательно утвердилась естественнонаучная трактовка закона, получил распространение натуралистический подход к человеку и обществу, широко известный «географизм» того же Монтескье — один из самых ярких тому примеров. Вся философия Канта, и его этическая доктрина в особенности, была (и остается) систематическим антинатурализмом, использующим прием дуалистического «разведения» основных слагаемых мироздания. Вместо единой «человеческой природы» просветителей Кант постулирует существование «двух природ», чувственной и сверхчувственной, и делает «сверхчувственную природу» носителем морального закона. При этом мораль сразу получает свой собственный домен, особую сферу существования и способ бытия. «Итак, различие между законами такой природы, которой подчинена воля, и такой природы, которая подчинена воле… покоится на том, что в первом случае объекты должны быть причиной представлений, которые определяют волю, а во втором воля должна быть причиной объектов, так что причинность этой воли имеет свое определяющее основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому названа также чистым практическим разумом»[[76]](#footnote-77).

Таким образом, основание морального закона следует искать в «свободной причинности» воли, то есть в «идее свободы как способности абсолютной спонтанности»[[77]](#footnote-78) в противовес всепоглощающему детерминизму «первой природы». И в этом смысле «Критика практического разума» превращает в «познание», то есть в доказанную истину то, что в «Критике чистого разума» было всего лишь метафизической гипотезой относительно свободы как безусловного условия бесконечного ряда причинной зависимости. Это значит, что свобода выступает как необходимое условие того «механизма естественной необходимости», изучение которого и составляет предмет многочисленного и процветающего семейства естественных наук. Так в системе кантовской философии осуществляется примат практического разума над теоретическим, благодаря которому «критическая философия» все-таки сохраняет единство построения, несмотря на принципиальную раздвоенность, пронизывающую все ее предметные области. Абсолютная свобода (абсолютная потому, что она лежит за пределами действия естественной необходимости) становится условием возможности морального сознания и морального деяния. Но абсолютность свободы имеет, по крайней мере, один зловещий эффект: ничем не ограниченное своеволие может быть (теоретически) в такой же степени аморальным как и моральным, а практически (о чем свидетельствует исторический опыт) гораздо чаще бывает первым, чем вторым. Недаром Гегель в «Феноменологии духа» приравнял абсолютную свободу к ужасу. Его уравнение имело совершенно определенный исторический контекст (якобинский террор периода Великой французской революции), но значение его гораздо шире, потому что каждая ступень развития духа в этой книге обозначает одновременно и «вечный момент» его становления и особый исторический период, в котором этот момент находит предметное воплощение.

Мы можем сколько угодно говорить о том, что абсолютной свободы на самом деле нет и быть не может, и это действительно так, но как установка сознания, как вожделение воли смять все преграды на пути к самоутверждению, — это несомненная реальность внутреннего мира человека. И разве все творчество зрелого Достоевского не было мысленным экспериментированием на тему абсолютной свободы? От Раскольникова и до Ивана Карамазова проходит вереница персонажей, решающих «переступить черту», чтобы доказать себе и другим свою неординарность и принадлежность к счастливым избранникам судьбы. Одни «из принципа» попирают «законы божеские и человеческие», льют чужую кровь или издеваются над себе подобными (особенно неистощим Достоевский в развертывании сцен духовного, так сказать, насилия над человеком), другие проделывают то же самое над собой вплоть до самоубийства, совершаемого из желания доказать свою абсолютную власть.

Быть может, Кант не до конца понимал, какие неисчерпаемые ресурсы зла содержит принцип абсолютной свободы, но он во всяком случае постарался обуздать эту свободу гуманистическим моральным законом, хотя и формальным, жестким и однозначным, чтобы воспрепятствовать бесчинствам самовластного субъекта. И в самом деле: нравственный поступок предполагает не просто свободу воли, но именно существование и действие доброй воли. Это непоколебимое убеждение обыденного сознания, «простых душ», не испорченных софистикой «теоретического анализа», Кант и положил в основание своей этики. Отвергнув эвдемонизм Просвещения и натуралистическое истолкование морали, он тем не менее не пожелал вернуться к освященной временем и сильной своей популярностью в массах религиозной традиции, что сделало бы из него ретрограда; хотя и недюжинного, как это произошло, например, с Мэн де Бирманом во Франции, который от сенсуализма Кондильяка под влиянием Французской революции перешел к «вере наших отцов» (дело происходило в начале прошлого столетия). Но Кант не отбросил христианскую традицию как некий гибрид глупости одних и обмана со стороны других, а поступил иначе, в духе диалектики, которую он первый в истории философии нового времени превратил в осознанную процедуру философского метода. Антропологический универсализм христианства («для Бога нет ни эллина, ни иудея») и его же предписание любви к ближнему трансформировались у Канта в формулу морального закона: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[[78]](#footnote-79). Вот почему начало нравственности нельзя найти в каком-либо «материальном» (объективно определенном) эмпирическом принципе: эмпирическое само по себе никогда не поднимается до всеобщего. Так, принцип счастья не годится в качестве основы «всеобщего законодательства», ибо «счастье — это такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании *про*исходит согласно его воле и желанию» [[79]](#footnote-80). Поскольку счастье предполагает осуществленное желание, то оно, во-первых, не полностью зависит от действий самого человека и, следовательно, всегда остается проблематичным, а закон должен быть выражен в категорической форме; во-вторых, поскольку счастье предполагает желание, оно субъективно, мимолетно и по своей сути неопределенно, так как предметы человеческих желаний изменчивы; в-третьих, в той мере, в какой это стремление имеет общий предмет (например, богатство), этот предмет не соединяет, а разделяет и противопоставляет людей друг другу, ибо порождает между ними борьбу за обладание одними и теми же благами со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кант очень глубоко проник в природу эвдемонизма как этического принципа и показал, что в своем буквальном значении этот принцип нельзя положить в основание морали, что проблема как раз и состоит в том, чтобы согласовать естественное стремление к счастью каждого человека с аналогичными стремлениями других людей. Поэтому, постулируя всеобщее счастье как высшую цель нравственного поведения, эвдемонисты, сами того не замечая, контрабандой вводят принцип всеобщности в свои рассуждения и только за счет этого дополнения придают этический смысл стремлению к счастью. Следовательно, действительное основание морали лежит за пределами эвдемонизма.

Здесь мы подошли к тому основоположению кантовской этики; которое характеризует способ воздействия морального закона на естественные склонности человеческой натуры. Моральный закон, требует подчинения себе, но это требование, как мы уже видели, становится самопринуждением, которое неизбежно принимает форму долженствования: «Моральный закон… есть императив, который повелевает категорически, так как закон необусловлен; отношение… воли к этому закону есть зависимость, под названием обязательности, которая означает принуждение к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая (зависимость. — М. К.) называется поэтому долгом…»[[80]](#footnote-81) Отсюда и знаменитое учение Канта о противостоянии долга и счастья, которое многим литераторам и философам дало повод для упражнения в остроумии (хрестоматийную известность приобрела эпиграмма Фридриха Шиллера). Но эти замечания более остроумны, чем справедливы. Мысль Канта вовсе не в том, что долг обязательно несовместим со счастьем: совпадение может быть, а может и не быть, жизнь сложна, и всех комбинаций предусмотреть нельзя, но в любом случае на уровне основного смысла понятий долг и счастье не одно и то же.

Неверно считать, что долг несовместим со счастьем ни при каких условиях, хотя такую ошибку действительно может породить кантовский образ мыслей. Но куда большей ошибкой и притом очень существенной по своим практическим последствиям было бы думать, будто долг и счастье — всегда одно и то же и что, следовательно, удовлетворение своих желаний и надежд, с которыми тот или иной человек связывает свое представление о счастье, и составляет, собственно говоря, нравственный долг личности. Принцип тождества долга и счастья легко может стать (и становится) источником своеобразной моральной софистики, способной придать благовидность любому поступку, даже и такому, который явно идет вразрез с нравственными нормами, Кант же выдвигает на передний план другую ситуацию, ситуацию противоречия между долгом и склонностью, объективным моральным требованием и субъективным влечением к самоудовлетворению. Он не устраняет начисто счастья как мотива человеческого поведения, но требует субординации — подчинения счастья долгу в тех случаях, когда между ними возникает явный антагонизм. Вот его собственные слова. «Это различение принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, противопоставление их, и, чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье, он только хочет, чтобы эти притязания не принимались во внимание, коль скоро речь идет о долге. В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом — отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг. Однако содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга»[[81]](#footnote-82).

Из этой выдержки ясно, что кантовский ригоризм отнюдь не прямолинеен и не столь односторонен, как может показаться тем, кто, не читая первоисточника, судит о нем по эпиграммам. Великий философ видит возможную связь между долгом и наслаждением, которое составляет существенный ингредиент счастья, но он утверждает первенство долга в тех случаях, когда его соблюдение приходит в противоречие с желанием счастья. Специфика нравственного сознания — и в этом открытие Канта — в постоянном противоборстве мотивов, в самопреодолении и самокритике с позиций идеала, задаваемого законом морали. Конечно, как и всякое философское открытие, оно не абсолютно ново, ибо Кант не первый, кто опирался на принцип долга в истории этических учений, но никто до него не исследовал этот принцип в чистом виде, с той степенью изоляции от сопутствующих и переплетающихся явлений, подобно тому как это делает, скажем, физика, пользуясь понятиями материальной точки или идеального газа. И в области этики Кант старается пользоваться, насколько позволяет специфика предмета, оправдавшими себя приемами физико-математического знания, исследование которого и составляет едва ли не главное содержание «Критики чистого разума» (правда, категориальный строй этого труда представляет далеко не оптимальную форму выражения этого содержания).

Из кантовского учения вытекает и другой важный вывод: нравственное поведение индивидуума нельзя рассматривать как наличную данность наподобие поведения физического тела в макромире, когда мы можем указать точно его координаты, т. е. место в пути. Нравственное поведение представляет собой ориентацию на норму, ориентацию, которая уходит в бесконечность, ибо полное, постоянное и неукоснительное соблюдение долга равнозначно, по Канту, святости. «Полное же соответствие с моральным законом есть *святость* — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в прогрессе, идущем в бесконечность…»[[82]](#footnote-83). И вот здесь, как нам представляется, и выступает слабый пункт этической концепции Канта, объясняющийся, по-видимому, воздействием христианской этики с ее абсолютным критерием добра. Христианский идеал святости неосуществим, по крайней мере в «этом мире», и с этим согласны как атеисты, так и религиозные ортодоксы. Но вопрос в другом: может ли идеал личной святости составлять высшую цель нравственного поведения, как думает Кант? Иначе говоря, стоит ли стремиться к этому, особенно если иметь в виду общественное значение нравственного идеала? Это во-первых. И во-вторых: правильно ли оставаться в этике на позиции чисто формального определения «долга вообще», никак не пытаясь конкретизировать или наметить хотя бы видовые различия нравственной деятельности?

Что касается первого вопроса, то, по моему глубокому убеждению, нам нужны не столько «святые» (существование которых весьма проблематично с точки зрения жизненного опыта и здравой философской рефлексии), сколько святыни (теперь уже без кавычек), т. е. реальные воплощения высоких и высочайших ценностных масштабов, не просто идеалы, а зримые, ощущаемые воплощения высоких символов, в которых так нуждается душа в поисках нравственной опоры среди житейской суеты и давления повседневных обстоятельств. Это чувственно воспринимаемые символы надличностного содержания, позволяющие расширить мое «я» за пределы магического круга, очерченного субъективными целями и стремлением к их достижению. Святыни — это то, что обращает душу к общенародному и всечеловеческому и одновременно связывает то и другое. Они потому и святыни, что служат всеобщим камертоном и критерием оценки добра, правды и совершенства, которого нам не суждено достигнуть. Это живая связь, которая соединяет перипетии нашей «быстротекущей жизни» с историей и с истоками; образ вечности, мелькающий в потоке сменяющихся впечатлений и непрерывных забот.

И мы это давно уже поняли. В нашей практической культурной политике мы научились чтить и памятники старины, и подвиги наших близких и далеких предков, и великие свершения науки и искусства. Мы поняли, что социальные лозунги и политические установки далеко не всегда превращаются в императивы нравственного сознания, не затрагивают глубинного ядра личности и способны вырождаться в беспринципную конъюнктурщину, когда один и тот же человек с одинаковым рвением проводит в жизнь противоположные по смыслу решения, превозносит до небес то, что вчера еще смешивал с грязью, и искренне недоумевает, какие к нему могут быть в связи с этим претензии? Ведь вчера «надо» было одно, а сегодня совсем другое. Разве не этому учит диалектика? Это не диалектика, а релятивизм, релятивизм же в сфере этической сплошь и рядом совпадает с беспринципностью и хуже того — с теоретическим оправданием беспринципности, с возведением ее на уровень принципа. Диалектика в научном марксистском смысле означает объективно детерминированное развитием социальной практики и познания изменение позиции в том или ином практическом или теоретическом вопросе. В. И. Ленин в «Философских тетрадях» постоянно противопоставляет диалектику субъективизму, стремящемуся превратить ее самое в софистику, чуждую интересам истины. Учет отдаленной перспективы, понимание места сегодняшней деятельности в контексте исторической традиции и ее зримых символов, которые и называются здесь святынями, и является нравственной силой, противостоящей конъюнктурщине (само собой разумеется, что необходимы еще и социальные механизмы, которые сделали бы конъюнктурное поведение, так сказать, «нерентабельным» для самих субъектов; но мы ограничиваемся, естественно, одним лишь этическим аспектом дела).

Почти наверняка найдутся люди, которые само употребление слова «святыня» в этическом контексте сочтут «уступкой религии и фидеизму». Им можно только посоветовать оторваться от догматических сочинений, которые служат для них единственной духовной пищей, вглядеться как следует в окружающую действительность и задуматься над ней, а не над привычными цитатами. И тогда они, можно надеяться, все-таки поймут, что нет лучшего слова, которое обозначало бы одним общим именем такие явления, как село Михайловское Псковской области, Ленинский мемориал, Могила неизвестного солдата. Это не поклонение чему-либо сверхъестественному и не культ личности великого человека по образцу карлейлевского «почитания героев», это символы верховных ориентиров нравственного сознания на всеобщее, а не индивидуально-личностное содержание. Мы любим Пушкина как великого человека (с точными датами рождения и смерти), но святыня для нас не его личность, а его дело, его поэзия, которая гораздо больше, чем только поэзия, потому что она знаменует собой завершение создания национального языка и одновременно первое выражение национального самосознания. Это сверхличное значение творчества Пушкина чуть ли не при самой жизни поэта уже понял Белинский, а спустя несколько десятилетий Достоевский в знаменитой речи 8 июня 1880 года отметил его всечеловеческое, универсальное содержание. Культ личности (даже если эта личность не политический руководитель, а великий деятель культуры) неминуемо приводит к фальшивой идеализации, которая, в конечном счете, дискредитирует того, кого хотели возвеличить. Иное дело — благоговейное хранение и передача духовно-исторического опыта и великой традиции, которая держится не одними только исполинами, но и работой несчетного множества честных тружеников из поколения в поколение. Нравственную ценность имеет только действие, а не восторги, расточаемые публично или приватно, поступки, совершаемые с ориентацией не на сиюминутную выгоду, а на высокий и высочайший ценностный масштаб. Мы имеем в виду, таким образом, деятельное благоговение, обращенное, прежде всего, «во внутрь», т. е, ставшее стимулом собственной активности и критерием самооценки.

Здесь мы снова возвращаемся к мыслям Канта. Великий философ с огромной силой подчеркнул интимность нравственного регулирования поведения, чего не могли понять ни сенсуалисты, ни спиритуалисты. И те и другие (при полной противоположности общих воззрений) исходили из идеи внешней детерминации поступка, и тот факт, что в одном случае источником, первотолчком поступка признавались «впечатления», а в другом — трансцендентный «голос божий», ничего, не меняет в самой механической схеме объяснения действия. С этим способом мышления решительно порывает Кант. Категорический императив действует из глубочайшей глубины человеческого существа и обращен не ко всем людям сразу, или, вернее сказать, — ко всем, но только опосредствованно, ибо непосредственный его адресат — именно данное индивидуально неповторимое «я» в уникальной ситуации. А это значит, что подлинным нравственным сознанием обладает только тот субъект, кто представляет требования прежде всего к самому себе, и лишь после этого — к другим. Вот это и называется обычно «силой примера». Движущей силой морали является личность, взявшая на себя тяжесть решения и обладающая мужеством сознательной инициативы. Здесь нет ни грана «индивидуализма», потому что мораль предполагает точно такое же решение со стороны других субъектов, а моральная воля руководствуется соображениями всеобщего интереса. Таким образом, в моральном решении реализуется сложная диалектика единичного и всеобщего, и из абсолютно личностных решений складывается единый «универсум воль», т. е., проще говоря, единая позиция, согласие между различными людьми.

Если же в моральном воспитании исходить непосредственно из всеобщего (а без этого нельзя обойтись, скажем, при воспитании детей), то всегда сохраняется опасность низведения моральных требований на уровень простого «натаскивания», дрессировки и, с другой стороны, возникновения широко известного феномена «двойной морали»: ведь тот, кто преподносит правила или стоит на их страже, легко может вообразить, что сам неподвластен им. Это, как мы отлично знаем, вовсе не «мысленный эксперимент», а реальность, которая приобрела такое значение, что XXVII съезд партии специально обратил внимание на недопустимость этого положения, когда отдельные граждане и даже группы граждан считают, что они «выше» предписаний социалистической морали. Одна из проблем «социализации» молодого поколения: подростки в какой-то момент своей биографии начинают замечать (а иногда и остро переживать), что взрослые учат их одному, а сами довольно часто поступают по-другому. И только став взрослыми, большинство из них поймет, что жизнь невозможна без компромиссов и что святых не бывает, но есть порядочные люди, и они чем-то похожи друг на друга, несмотря на различие в образовании, профессии и биографии. Это общее заключается в том, что они сами знают, без подсказки со стороны, «что такое хорошо и что такое плохо», и их очень трудно бывает сбить с толку в таких понятиях, как долг и ответственность, даже если они и не в состоянии дать им философского определения. Эта солидарность порядочных людей и является эмпирическим проявлением, рациональным смыслом кантовской концепции всеобщего морального закона.

Но явная слабость кантовской этики заключена в неопределенной всеобщности самого принципа долга, изолированной от многообразия форм человеческой деятельности. В самом деле: императив действия сообразно всеобщему закону подобен свету далекой звезды, едва различимой в бездне Вселенной. Какое влияние может оказывать этот свет на повседневную жизнь «землян» с их непрерывной борьбой за существование и сложными взаимоотношениями весьма противоречивого свойства? Получается, что сфера морали лежит как бы по ту сторону социальной активности человека, но разве есть особый сектор «добрых дел» наряду с обычной жизнедеятельностью? Всякий признает (и Кант в том числе), что «моральность» (или аморальность) — это свойство, которое мы приписываем обычным человеческим действиям. Вот только непонятно, какое место в круге повседневных занятий «простых смертных» занимает долг перед человечеством, что и составляет, по Канту, критерий оценки нравственной ценности поступка. Человек, который трудится не разгибая спины, чтобы прокормить себя и свое семейство, очень далек от того, чтобы мерить свои действия меркой «всеобщего законодательства», но это не лишает его действия нравственной ценности. Реализацию долга нужно рассматривать как процесс, имеющий разные степени выражения сообразно тому фрагменту социальных связей, в который включена данная деятельность. Кант обратил внимание только на высшую стадию этого процесса, предельно общее содержание моральных обязательств. Но человек не только гражданин мира, или, как говорил Фейербах, «родовое существо», у него семья, профессия, социальная принадлежность, национальность и гражданство. В действительной жизни, таким образом, долг разветвляется в систему обязанностей личности перед коллективами различной общности, и без этих обязанностей долг остается пустой абстракцией, лозунгом, повисающим в воздухе.

Однако и в такой абстрактной форме принцип долга в этике, идеалистически обоснованный Кантом, имеет огромное значение при диалектико-материалистическом его истолковании, особенно в современных условиях революционных преобразований, происходящих в нашей стране. В нашем обществе по ряду причин создались, как отмечал в своих выступлениях М. С. Горбачев, определенные «механизмы торможения». Один из таких механизмов, по нашему мнению, лежит в социально-психологической сфере и отчетливо выражен в широко распространенном лозунге «максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и духовных потребностей». Хотя при этом делаются ссылки на «социализм» и на «труд», этот лозунг слишком часто истолковывается в откровенно гедонистическом духе, оправдывающем погоню за престижными символами потребления вплоть до нарушения не только норм морали, но и права. Ну посудите сами: если у меня потребности «постоянно растут», и это закономерно и справедливо, то как я могу спокойно спать, ежели у меня всего лишь «волга», а у соседа пленительный «мерседес», да еще гараж под носом? Войдите в мое положение и не обессудьте, если я на многое пойду, чтобы не только догнать, но и перегнать счастливого соседа. При этом, конечно, на многие вещи придется взглянуть, что называется, «пошире», но зато растущие потребности будут удовлетворены, а это и есть «закон социализма», так что и я при «мерседесе» буду вправе считать себя «настоящим человеком», с которым почтительно раскланиваются окружающие.

Разумеется, я не против «удовлетворения потребностей». Я против фраз, которые «теоретически» обосновывают удовлетворение потребностей любой ценой, т. е. практику выплаты, как мы теперь говорим, незаработанных денег. Потребности могут расти до бесконечности и удовлетворяться самыми разными способами. Структурные реформы в экономике и призваны поставить производителя в такие условия, при которых халтура и незаконное присвоение материальных благ становятся, по крайней мере, затруднительными. Сам экономический механизм должен подкреплять трудовую мораль, без этого серьезного успеха не добиться. Но и само понимание общих принципов социализма должно включать в себя аксиологический (ценностной) момент, в частности «удовлетворение ценностей» должно быть обусловлено императивом честного труда. Это во-первых. Во-вторых, повышение материального уровня жизни автоматически не влечет за собой развития духовных потребностей.

Несмотря на развитие этики как науки в нашей стране за последние четверть века, ходячие формулы (вроде «удовлетворения») до сих пор отличаются поразительной, «этической глухотой», в них начисто отсутствует этическая оценка, позиция нравственного сознания. Еще показательнее в этом отношении популярная формула «активная жизненная позиция». Да у какого проходимца, хотел бы я знать, жизненная позиция не была активной»?

В условиях перестройки обязательной предпосылкой «удовлетворения потребностей» должен стать добросовестный труд духовно развитого человека, знающего, что такое долг и ответственность, и умеющего побеждать естественные импульсы, роднящие нас с волосато-зубастыми предками, усилием разумной воли. Быть человеком — это всегда стремиться к исполнению долга совести. Вот, пожалуй, основная идея этики Канта, которая не потеряет значения пока жива цивилизация.

*Т. А. Кузьмина*

# КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В ЭТИКЕ И. КАНТА

Вот уже более двух столетий учение Канта приковывает к ceбe внимание философов самой разной ориентации и интересов. Кантовские «Критики» вошли в золотой фонд мировой философии. Однако не всем «Критикам» одинаково «повезло», их историко-философская судьба оказалась весьма различной. Наиболее обширная интерпретаторская литература по Канту относится к «Критике чистого разума», и такое положение дел остается характерным и для кантоведения XX века. В результате произошло некоторое смещение акцентов в оценке кантовской философии. В 1988 году исполнилось двести лет со дня выхода в свет второй кантовской «Критики» — повод еще раз обратиться к этой книге, содержащей в себе важнейшие идеи немецкого мыслителя, причем идеи принципиально мировоззренческого характера. Не претендуя на всеохватывающую оценку «Критики практического разума» в целом, попытаемся выявить значение этой работы Канта с точки зрения его концепции свободы.

Занимавшая Канта проблема — «что я могу знать» — решалась им отнюдь не только как вопрос о выявлении условий и границ научного знания. Философ предполагал — и именно это стало предметом исследования его второй «Критики» и примыкавших к ней работ — и другое знание, не научное, но, как и последнее, подчиняющееся критерию объективности и общезначимости. Мораль для Канта тоже знание, но особое. Но для того и другого вида знания существует, по Канту, одно принципиальное ограничение, состоящее в том, что все и обо всем в принципе знать нельзя. Есть нечто, что мы не будем знать никогда, ни при каком угодно далеко идущем прогрессе познания. Кант описывал эту ситуацию следующим образом: есть сфера, которую мы в принципе познать можем и познаем, а есть сфера, о которой мы никогда ничего знать не сможем. У этих двух сфер есть как бы общая граница, одинаково принадлежащая и познаваемому и непознаваемому. Умение держаться этой границы (то есть понимать, как знаемое и незнаемое связаны друг с другом[[83]](#footnote-84)), корректное ее описание и есть философия, а в конечном итоге — жизнь, подобающая человеку и отвечающая его достоинству, жизнь, организованная на ясном понимании именно этой связи. И такая жизнь есть свобода, а вернее, обретение и утверждение этой свободы одновременно, единственно совместимой с высоким назначением человека.

Концепция свободы занимает в кантовской философии особое место. Не говоря уже о том, что свободу Кант относит к сфере собственно метафизического неустранимого человеческого интереса, он выделяет ее из всех остальных практических идей на том основании, что она касается самих основ и смысла человеческого существования. Свою задачу поэтому Кант формулирует не иначе, как «спасение» свободы, как доказательство ее реальности и прояснение смысла и содержания этого понятия.

Кант признает, что свобода весьма трудная проблема, «над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий», поэтому вряд ли ответ «можно было бы найти на поверхности»[[84]](#footnote-85). Решение проблемы, как полагает, Кант, ему все-таки, удалось найти и найти благодаря «превосходному открытию»[[85]](#footnote-86), а именно — открытию умопостигаемого мира, а точнее — того, что человек есть одновременно представитель «двух миров»: эмпирического (наблюдаемого, физического, чувственно воспринимаемого) и не-эмпирического (сверхчувственного, умопостигаемого). Весь вопрос (и в отношении свободы в первую очередь) состоял в том, чтобы осуществить рассмотрение человека с «двоякой точки зрения»[[86]](#footnote-87) — как феномена и как ноумена, причем так, чтобы оба эти способа исследования не противоречили друг другу.

Эта гипотеза «двойного рассмотрения», как и всякая другая, должна быть проверена, Кант требует такой проверки по двум показателям: внутренней логической непротиворечивости и нахождению предмета, которому соответствует то или иное понятие.

Особые трудности возникают в связи со вторым требованием. Ибо вполне можно построить внутренне, непротиворечивую концепцию или дать понятие, содержание которого также внутренне непротиворечиво, но может оказаться, что за ними не стоит никакая реальность (в данном случае реальность в самом обычном эмпирическом понимании). Другими словами, любое понятие, по Канту, в конце концов выдерживает проверку лишь в том случае, если мы можем дать ему соответствующее созерцание, или предмет. Вся «Критика чистого разума» подчинена этому основополагающему для Канта требованию. Все спекуляции разума решительно отвергаются, если они не подкрепляются никаким возможным созерцанием. И потому мы не можем претендовать на познание каких бы то ни было реалий, не подкрепленных таким предметным созерцанием. Тут граница познания, претендующего на объективность и научность. Что касается свободы, то Кант категорически заявляет, что этому понятию нельзя найти соответствующего созерцания. Нет такого предмета, как свобода, поэтому она и не входит в задачу объективного познания, а ее понятие должно быть решительно устранено из науки.

На чем же тогда может быть «разрешено» понятие свободы и понятие умопостигаемого мира, коль скоро гипотеза «двух миров» и вводилась для «спасения» свободы? Как известно, такой реальностью, по Канту, является нравственность и ее требования. Подобное доказательство Кант называет доказательством «как бы через факт»[[87]](#footnote-88): мораль невозможна без предположения свободы, а свобода немыслима вне морали, мораль и свобода «ссылаются друг на друга»[[88]](#footnote-89).

Все эти вопросы относятся Кантом к ведению практического разума. Но уже, как известно; в «Критике чистого разума» он показывает, что предположение свободы допустимо и, главное, не противоречит природе нашего опыта (как не терпящего пробелов, скачков, случайного и необусловленного, а стало быть, непонятного[[89]](#footnote-90)), если помнить, что понятие свободы — не эмпирическое и не физическое. Именно в «Критике чистого разума» Кант впервые обосновывает «двойное рассмотрение», которое не только полностью переносится в «Критику практического разума», но в значительной мере уточняется и углубляется: только во второй «Критике», признанию самого Канта, показывается реальность свободы[[90]](#footnote-91).

Кант отметил, что все стоящие замечания в адрес его концепции свободы неслучайно касались именно деления мира на феноменальный и умопостигаемый[[91]](#footnote-92) (или, вернее, «открытия» умопостигаемого мира). Кант особо выделяет эти замечания потому, что только посредством такого деления можно спасти свободу. Ибо если мир только один — эмпирический, феноменальный, то свободы нет, так как все в этом мире жестко детерминировано. Если же предположить различие явления и вещи в себе, то свобода «спасена», ибо мы относим ее не к физическому понятию вещи, а к ноумену.

Напомним, что в «Критике чистого разума», и это Кант затем повторяет в «Критике практического разума», вопрос о «двух мирах» вставал уже в связи с вопросом о целокупности и единстве опыта. Понятие свободы появляется здесь потому, что опыт требует завершенности обусловленных явлений в чем-то безусловном, а последнее не может стоять в ряду самих обусловленных явлений. Это не обусловленное ничем из эмпирического ряда и есть свобода[[92]](#footnote-93). Но этот «выход» на свободу имеет только отрицательное значение: необусловленное не может быть познано и для него нет соответствующего созерцания; свобода есть здесь лишь проблематическое, демаркационное, запредельное понятие (граница нашего знания)[[93]](#footnote-94).

Итак, по Канту, на «второй» мир нас выводит уже само теоретическое познание, заключающее в себе требование целокупности условий и необусловленного. Но последнее не входит в состав нашего опыта и науки, ибо научное понятие дает знание только о физических свойствах вещи; умопостигаемое же понятие не интересуется этим опытным знанием. Более того, чтобы поступать морально, нам, говорит Кант, и не надо знания (теоретического и научного) умопостигаемого мира. Умопостигаемое понятие фиксирует нечто выходящее за пределы опыта. Что? Этого мы с определенностью сказать не можем, тут граница всякого опытного знания. Но никакой человеческий ум не может удовлетвориться этой границей, т. е. тем, что все, что мы знаем, мы знаем о физическом. Да, умопостигаемый мир запределен для теоретического разума. И в то же время знание о нем у нас есть, говорит Кант. Причем этим знанием наделен всякий человек, не умудренный ни теоретическими, ни какими-либо другими абстрактными знаниями. И это знание, как он неоднократно подчеркивает, во многих отношениях яснее, четче и даже точнее, чем знание о своей выгоде и пользе[[94]](#footnote-95). Таким знанием является нравственность, которую, несколько перефразируя Канта, можно представить как проявляемый в моральном поведении и моральном образе мыслей умопостигаемый мир in concreto[[95]](#footnote-96). Но тем не менее это знание, которым обладает каждый человек, надо прояснить, оживить, «вспомнить», наконец, если воспользоваться выражением Платона, на которого Кант не раз ссылается и учение которого он высоко ценит. Роль философии здесь — помочь это знание «высветить»[[96]](#footnote-97) и, насколько это возможно, научить правильно с ним обращаться (для чего надо знать специфику этого знания, законы той сферы, о которой это знание говорит, и т. д.[[97]](#footnote-98)), ибо неправильное применение практического разума чревато, по Канту, серьезными опасностями[[98]](#footnote-99).

Общеизвестно, что вопросы, которые Кант рассматривает во второй своей «Критике», сам он характеризует как «чуждые трансцендентальной философии»[[99]](#footnote-100). Эта «чуждость» даже выступает, на первый взгляд, как прямая противоположность выводам первой «Критики»: теперь говорится о возможности расширения наших знаний за пределы опыта; утверждается конститутивный характер идей, что категорически отвергалось в отношении идей в «Критике чистого разума», где они мыслились исключительно как регулятивные; указывается на имманентное применение идей в отличие от их трансцендентного применения в дознании; отмечается обратный ход аналитики практического разума по сравнению с ходом аналитики чистого разума и т. д. Такое разительное отличие «практических» утверждений, прямо невозможных в «Критике чистого разума», вызвано тем, что в «Критике практического разума» мы, неоднократно повторяет Кант, занимаемся не познанием предметов, а совершенно другим — отношением нашей воли к этим предметам. Выводы «Критики чистого разума» имели бы силу постольку, поскольку мы захотели бы заниматься познанием предметов практической воли, а это невозможно, ибо для них нет соответствующего созерцания. Но все же наше знание расширено (и расширено за пределы опыта). Не противоречие ли это? Нет, если иметь в виду отличие теоретического знания от знания практического. Последним и являются мораль и ее требования. Мораль — это как бы допуск в непознаваемый ноуменальный мир[[100]](#footnote-101), это представленное in concreto, во плоти «нефизическое» или «другой порядок вещей» [[101]](#footnote-102). Благодаря морали мы как бы перешагиваем через совершенно непреодолимую для спекулятивного разума границу: посредством морали, а точнее, морально мы знаем практически, на деле о незнаемом и непознаваемом теоретически[[102]](#footnote-103).

Существование эмпирического чувственно воспринимаемого мира не нуждается в особом доказательстве. Существование же сверхчувственного, умопостигаемого мира надо еще «открыть», и не просто открыть, но и показать его реальность[[103]](#footnote-104). Показываем же мы его только через феномены морали[[104]](#footnote-105). Кант и призывает со всей внимательностью и серьезностью отнестись к явлениям нравственного порядка и уже имеющемуся у человека моральному опыту. Неоспоримо, что требования, идущие от эмпирического мира, жестко детерминируют поведение человека. Но, столь же неоспоримым фактом нашей жизни является в нас и голос совести, долга, морального закона, повелевающего поступать часто вопреки всем «очевидным» требованиям эмпирического мира. Более того, требования морали, по Канту, не просто являются побуждениями к действию наравне со всеми остальными мотивами, идущими от чувственно воспринимаемого мира, они претендуют на то, чтобы быть «определяющими основаниями»[[105]](#footnote-106) наших поступков. Уже сам факт существования морали говорит о том, что детерминация человеческого поведения по крайней мере неоднозначна и неоднолинейна. Вопрос о характере мотивации человеческой деятельности должен решаться в зависимости от того, какой ориентации отдается приоритет — только ли чувственно воспринимаемому и познаваемому в рамках опыта миру или какой-то другой реальности, которая в опыте не дана, но о которой человек все же знает, и именно она-то, согласно Канту, и конституирует его как человека.

Применительно к проблеме свободы этот вопрос приобретает следующий вид: можно ли человеку освободиться и насколько от требований чувственно воспринимаемого мира и есть ли наша ориентация на умопостигаемый мир только свобода от определяющего влияния эмпирического мира или она предполагает еще и нечто другое?

В «Критике практического разума» со всей остротой встает вопрос о положительном содержании свободы. Если в отрицательном смысле свобода есть только независимость от чувственности (и уже это говорит о том, что чувственно воспринимаемый мир – не единственное основание нашего действия), то что значит это освобождение от чувственности, какое тогда может быть другое основание нашего поведения?

Известное кантовское положение о морали гласит, что в нравственности мы являемся самозаконодателями, в моральном (свободном) поступке мы «сами от себя» начинаем цепь причин и следствий. Но является ли это «начало» совершенно произвольным (точнее, по смыслу кантовской концепции, совершенно случайным, без всяких оснований)? Нет более сурового, чем Кант, критика данной позиции. Но нет и более страстного защитника идеи, что свобода существует и что она есть царство совершенно особых законов. Положительное содержание понятия свободы немыслимо, по глубокому убеждению Канта, без признания и подчинения этим особым законам этого удивительного царства, лишь являясь «подданными»[[106]](#footnote-107) которого, мы и оправдываем свое звание человека и разумного существа. В отстаивании своей позиции Кант намного более последователен (а последовательность — это то, что должно отличать в первую очередь именно философа, по его мнению[[107]](#footnote-108)), чем многие современные западные философы, воздающие Канту хвалу по одним вопросам и «исправляющие» и «дополняющие» его по другим.

Такова вкратце канва кантовских рассуждений о свободе, требующая более детального фиксирования специфических особенностей позиции философа, забвение которых неминуемо приводит либо к логицистско-интеллектуалистическим аберрациям неокантианства, либо к граничащей с натурализмом (и иногда прямо переходящей в него) онтологизации понятия свободы в экзистенциализме, либо, наконец, к «спекулятивному безрассудству»[[108]](#footnote-109). Заметим, что Кант предвидел подобные ошибки и потому он неоднократно и в различных контекстах уточняет свою позицию, а иногда и прямо указывает на недопустимость того или иного толкования.

Вернемся к «превосходному», как его охарактеризовал сам Кант, открытию умопостигаемого мира. Как известно, предметы умопостигаемого мира, по Канту, не познаются, а мыслятся. Но мышление об умопостигаемом мире, как это видно из постоянных и с разных точек зрения и по разному поводу даваемых разъяснений, предприятие чрезвычайно сложное, которому со всех сторон грозят опасности и ловушки. Но именно поэтому оно должно подчиняться целому ряду требований.

Что входит в понятие умопостигаемого мира? Из множества кантовских определений выделим лишь некоторые, чтобы затем конкретизировать их применительно к проблеме свободы (помня, что понятием умопостигаемого мира Кант пользуется и в «Критике чистого разума», и в «Критике практического разума», и пользуется по-разному, исходя из разности понятия «знания» в том и другом случаях). Умопостигаемый мир — это мир вещей самих по себе в отличие от явлений; это мир необусловленного в отличие от сплошной причинности феноменального мира; это мир идей (в их особом, платоновском, смысле); это совершенно другой порядок вещей и сфера особых законов. Как можно мыслить предметы умопостигаемого мира? Прежде всего предметы умопостигаемого мира должны быть лишены всех физических определений (Кант неоднократно в разной связи говорит, что понятие вещи самой по себе — не эмпирическое и не физическое понятие[[109]](#footnote-110)). Ноуменальный мир не должен рассматриваться и как некий набор идеальных сущностей в их интеллектуально-логицистском толковании. Кантовская мысль здесь постоянно находится в процессе весьма тонкого различения и балансирования между необходимостью признания реальности умопостигаемого мира и невозможностью ее утверждать на реалистический манер как некое замкнутое царство идеальных сущностей. Умопостигаемый мир, мир вещей самих по себе есть, только он не дан нам в познании. Во всяком случае трактовка умопостигаемого мира лишь в трансцендентальном плане (т. е. как условия познания и для «обслуживания» познания[[110]](#footnote-111)) не исчерпывает всего вкладываемого в него Кантом смысла.

Отношения ноуменального и феноменального миров можно рассматривать так, что первый есть условие и даже причина второго, но эта причина особая: каузальность, предупреждает Кант, относится не к физической эмпирии феномена, ибо последняя целиком определяется связями и законами самого чувственно воспринимаемого мира. Поэтому делать идею причиной феномена в его физическом выражении значит ставить идею в ряд естественных причин и приравнивать ее тем самым к простой эмпирической причине (а значит, по Канту, и совершенно искажать сам смысл термина «идея»). Каузальность идеи надо относить не к «материи», а к «форме». Идеи в этом смысле — прообраз вещи, «определяющее основание причинности» вообще[[111]](#footnote-112).

Другими словами, зависимость феноменального мира от ноуменального не должна мыслиться по типу причинно-следственных зависимостей явлений эмпирического мира; ноуменальный мир нельзя «получить» путем, скажем, восхождения к «первой» причине, нет и непрерывного перехода по причинной цепи от одного мира к другому. Феноменальный мир — это мир явлений, определенных в пространстве и времени. Что идеи непространственны, это достаточно очевидно и не вызывает особых трудностей при понимании. Как будто бы также очевидно, что идеи и вневременны, но, как многократно отмечает Кант, практически все ошибки при толковании умопостигаемого мира (и свободы) связаны именно с тем, что время в конце концов относят к определению вещи самой по себе, располагая тем самым последнюю в ряду природных процессов, между тем как вещь сама по себе — из другого, не феноменального порядка.

Итак, ноуменальный мир есть, по Канту, условие, основание всей феноменальной сферы существования и как нечто безусловное стоит вне порядка чувственно воспринимаемого мира. Но в этом смысле идея безусловного только требуется самой природой нашего познания (для единства и целокупности опыта). Она тут только регулятивная идея. Она не входит в плоть опыта, не рождает его как таковой, она только, по Канту, придает ему систематическое единство и завершенность. Но Кант ведь пользуется понятием умопостигаемого мира и в «Критике практического разума», где его трансцендентальное толкование не так уж и нужно. Тут идея из регулятивной становится конститутивной, а ее практическое применение в отличие от теоретического не трансцендентное, а имманентное. Благодаря ей мы совершаем реальные поступки, высказываем моральные суждения, имеем реальный след этой идеи в законах нравственности.

Но, может быть, идея есть только результат нашей произвольной способности фантазирования (ведь создает же себе разум идею безусловной причинности как принцип упорядочения обусловленного опыта)? Здесь мы касаемся весьма трудного вопроса, ясный и однозначный ответ на который нельзя найти в кантовском учении. Да, идеи мы в определенном смысле создаем, по крайней мере трансцендентальные идеи. И идеи — это идеи нашего разума. А сам разум вечен и неизменен (как и «умопостигаемое основание нашего сердца»[[112]](#footnote-113)). А раз так, то идеи в этом смысле не могут создаваться или конструироваться (скорее, они сами суть «прообразы» вещей, некоторый maximum, к которому мы можем только бесконечно приближаться, здесь Кант ссылается на Платона, подкрепляя свои мысли авторитетом древнего мыслителя). Другое дело, что идеи нельзя гипостазировать (в чем и ошибался Платон, по Канту). С помощью идей, далее, мы ничего не познаем (объективно и теоретически это только принципы, и в то же время они «составляют первоначальные причины вещей», «они обладают реальностью и вовсе не есть химеры»)[[113]](#footnote-114). Разум, во всяком случае в его практическом применении, указывает, по Канту, на достоверность существования ноуменального мира[[114]](#footnote-115). И именно в морали, как он убежден, с нами говорит реальность, зову которой мы не можем не отвечать[[115]](#footnote-116), причем реальность, превосходящая нас, независимая от нас (мы ее «подданные», а не «глава») и делающая нас людьми. Ссылка в данном случае на то, что для Канта как религиозного человека умопостигаемый мир это предмет веры, не отменяет значимости этой кантовской идеи[[116]](#footnote-117), а именно, что человек есть представитель «двух миров», равных по «модальности» реальности, но не сводимых друг к другу. Главное для Канта показать, что об одном из них — физическом, феноменальном, чувственно воспринимаемом — мы можем иметь и имеем объективное научное знание, а о «другом» — умопостигаемом — мы «знаем» только практически, посредством морали, как мы отметили выше. Другими словами, об одном мире у нас есть теория, а о «другом» никакой теории нет и быть не может, а если они даются, то они, по Канту, недопустимо антропоморфичны, ибо рисуют его в терминах другого — физического, феноменального — мира.

Различение «двух миров» «эвристично» в кантовской философии именно потому, что оно позволяет Канту обосновать мораль. Умопостигаемый мир реален, по Канту, он есть, хотя и несводим ни к каким операциям рассудка, его нельзя ни объять, ни исчерпать никаким теоретизированием. Но мы о нем знаем, повторяем через мораль и моралью[[117]](#footnote-118).

«Эвристичность» разделения мира на ноуменальный и феноменальный применительно к идее свободы, как мы уже указывали, состоит в спасении свободы. Ибо в случае непризнания умопостигаемого мира надо отвергнуть свободу, в чем фаталисты были, по Канту, хотя бы последовательны в отличие от тех, кто приписывал свободу вещи как физическому явлению (ведь другой вещи — самой по себе — они не признавали) и таким образом неизбежно впадали в противоречие.

На примере трактовки свободы можно в определенном отношении конкретизировать и трактовку Кантом умопостигаемого мира. Свобода — условие нравственности, без нее нравственность невозможна, ибо как мы можем судить о человеке, если он только феномен, т. е. полностью детерминированное явление.

Свобода — это идея практического разума, которая не имеет предмета, поэтому под нее нельзя подвести никакое созерцание. Следовательно, и познать свободу (как мы познаем явления эмпирического мира) нельзя, это не теоретическое понятие. «Реконструировать» свободу как «первопричину», то есть подняться до нее путем восхождения по причинно-следственной цепи, также нельзя, ибо она стоит вне ряда обусловленного. Свобода — это возможность поступать независимо от эмпирических причин.

Но, как мы уже указывали, свобода — не прихоть или каприз воли, свобода не есть свобода от всего[[118]](#footnote-119), и поступок по принципу «что хочу» неизбежно содержит в себе естественную каузальность (независимо от того, идет ли речь о внутренних психологических или каких-либо внешних, мотивах; одинаково обусловленных какой-нибудь причиной, объектом, неважно каким, подчеркивает Кант, — высоким или низким, чувственно-возвышенным или примитивно-утилитарным). Так называемый «произвольный» (случайный) выбор есть всегда результат борьбы чувственных побуждений, другими словами, несвободы. Свобода потому и свобода, что она не определена никаким объектом, или никакой «материей». Другими словами, в случае свободного поступка нам ничего не предшествует в виде готового содержания (в известном смысле можно сказать, что мы свободны в каждом своем поступке, ибо нет реестра всех возможных мотивов — содержаний — поступка). И в этом смысле всякая попытка дать такое содержание на все случаи жизни обречена с самого начала на неудачу, а в теоретико-методологическом плане означает натурализацию морали и умопостигаемого мира (что при последовательном проведении подобной позиции неминуемо приводит к отрицанию самой морали). В последнем нет «содержания», которое предшествовало бы поступку и детерминировало бы его. Свобода, далее, не определима никакими условиями: ни «содержанием», ни объектом, ни ситуацией, ни даже, как отмечает Кант, нашей физической способностью совершать или не совершать те или иные поступки[[119]](#footnote-120). Она в полном смысле безусловна, независима от условий эмпирического мира. Эту «безусловность» свободы Кант приписывает и морали в целом. Но свобода как независимость от мира явлений лишь отрицательная. Позитивность же свободы состоит в том, что лишенную конкретного содержания идею свободы мы претворяем в действительность своим поступком, который по «содержанию» может быть любым (выручить друга, не опорочить человека, не думать плохо о других и т. п.) и каким угодно в отношении объекта (по отношению к семье, отдельному человеку, государству, наконец, человечеству в целом). Короче, поступок может быть различным по «материи», но не по «форме». Последняя не есть его ограничение, а напротив, сама возможность свободного (и морального) поступка. Поступок должен сообразовываться с законом умопостигаемого мира, в котором нет «содержания» закона, но имеется его «форма», т. е. идея закона как такового. Если поступок не сообразуется с этой формой, значит, он детерминирован эмпирическим «содержанием», в конечном итоге, естественной необходимостью. Из свободы умопостигаемого мира мы неизбежно «падаем» в жесткую детерминацию мира явлений. Другой альтернативы нет. Или человек отвечает на «небесный голос», или он уподобляется автомату, неважно в данном случае — механическому или психическому[[120]](#footnote-121). Во всех этих случаях, как справедливо подчеркивает Кант, мы безусловно лишены человеческого достоинства[[121]](#footnote-122). Значит, человека «держит», сохраняет как человека только закон умопостигаемого мира, закон свободы, или, опять-таки, моральный закон в его «формальности» (что равнозначно у Канта общезначимости[[122]](#footnote-123)). Только та воля, «законом для которой может сложить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля»[[123]](#footnote-124). Критерий моральности — это соответствие закону умопостигаемого мира, а само соответствие — гарантия человечности[[124]](#footnote-125).

Мы, стало быть, свободны, когда следуем «форме». Свободное и формальное у Канта, если использовать его же выражение, «ссылаются друг на друга». Эта мысль Канта, равная по своей значимости установлению высшего «метафизического» закона человеческой жизни, к сожалению, не была по достоинству оценена в истории философии. И поныне еще упрекают Канта в формализме, приравниваемом к полной бессодержательности и абстрактности его моральных построений (а в конечном итоге и неприменимости к анализу реального состояния нравственности, и следовательно… ненужности). Следует подчеркнуть, что «коррелятивность» формального и свободного у Канта в практической сфере относится к позитивному, — а не негативному, демаркационному и т. п. — значению свободы. Для теоретического разума понятие свободы действительно бессодержательно и пусто, для практического — оно не просто условие нравственности. Последняя как следование закону как таковому, т. е. форме, есть, по Канту, наполнение конкретным содержанием того места, которое «пусто» для теоретического, познающего разума[[125]](#footnote-126), ограниченного «единообразным, непрерывным опытом». Причем это наполнение таким содержанием, какое не предопределено ничем в чувственно воспринимаемом мире. Кант неоднократно говорит, что чистая практическая воля не определена никаким объектом или желанием, она сама создает свои предметы. Через посредство реализованных продуктов практической воли мы как бы творим совершенно новую реальность и по совершенно особым — неэмпирическим, нефизическим, «непатологическим» — законам. В своем моральном поведении и нравственном образе мыслей человек на деле показывает, утверждает реальность «другого», собственно человеческого, мира, другими словами, мира свободы, или, что то же самое, по Канту, не-физического умопостигаемого мира.

Важно при этом снова напомнить, что закон умопостигаемого мира, согласно Канту, не ведет непосредственно или автоматически к моральному поступку как факту, имеющему место в пространственно-временном мире. Меж «мирами» нет непрерывного перехода. На то это и закон свободы, что ему надо подчиняться одновременно и добровольно и со знанием дела: сознательно бороться за «чистоту» мотива, не руководствоваться только склонностями в своем поведении, ограничивать эгоизм, гасить самомнение и т. п., т. е. сознательно не делать чувственные побуждения, в какой бы форме они ни выступали, определяющими основаниями воли. Человек — «подданный» двух миров. Это значит, что феноменальный мир оказывает и будет оказывать на человека свое воздействие, и потому-то моральный закон выступает для него в форме императива и требований долга[[126]](#footnote-127).

Для Канта важно показать, что моральные законы «возможны только по отношению к свободе воли» и (одновременно при предположении, что свобода существует) что эти законы необходимы, или же, «свобода необходима», потому что необходимы указанные законы… »[[127]](#footnote-128).

Мы уже упоминали об обратном порядке аналитики в чистом и практическом разуме[[128]](#footnote-129). Чистый разум обязан начинать с предметных созерцаний, с чувственности как необходимого «материала» познания, затем идти к понятиям и основоположениям. Для практического разума таких созерцаний нет и быть не может. Предмет свободы не может быть дан ни чувственностью, ни так называемым интеллектуальным созерцанием[[129]](#footnote-130). Практический разум начинает, стало быть, не с чувственного, а со сверхчувственного, не с «материи», а с «формы», с чистых практических законов. В практической способности разума у нас нет даже суррогата дедукции, отмечает Кант, ибо мы тут идем не от опыта. Реальность, с которой имеет дело практический разум, не может быть доказана апостериори, и все же она сама по себе несомненна. Место этой дедукции морального принципа (т. е. показа того, из чего его выводить и на чем основывать) занимает, по Канту, нечто совсем иное, а именно — сам моральный принцип служит исследованию способности свободы, возможность и действительность которой моральный закон «доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя». Моральный закон есть, следовательно, закон «возможности некоторой сверхчувственной природы» и одновременно «основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира»[[130]](#footnote-131).

Кант неоднократно повторяет в разных формах и по разному поводу одну мысль, известную из любых хрестоматийных изложений его философии, а именно — понятию свободы (благодаря морали) дается объективная, хотя только практическая, несомненная реальность. Почему не просто реальность? Почему Кант постоянно уточняет и прибавляет — реальность в практическом смысле? Для Канта это подчеркивание практического смысла реальности свободы важно по нескольким причинам.

Прежде всего Кант хочет предотвратить возможное (впрочем, и вполне реальное в лице догматической метафизики) «спекулятивное безрассудство». Настаивая только на практическом смысле всех практических идей, в том числе и идеи свободы, он подчеркивает, что в практических идеях мы «не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшей сущности по тому, что́ они есть сами по себе», мы не постигаем, «каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода существует…[[131]](#footnote-132).

Одновременно это и исключение возможных натуралистических и реалистических толкований свободы. Положения — свобода не имеет предмета, ей нельзя найти соответствующего созерцания, невозможно и никакое интеллектуальное созерцание свободы и т. п. — имеют целью также подчеркнуть, что свобода есть специфическая метафизическая реальность, в которой нет заранее данного и детерминированного чем-то содержания (она не физическая вещь и не идеальная сущность). Мысль Канта можно выразить и следующим образом: свободы нет, если человек не «покажет» ее своим поступком (практически)[[132]](#footnote-133); понятие свободы не указывает ни на какую от века данную сущность, которая бы сама по себе, автоматически реализовывалась в конкретном действии. (Следовательно, если свобода — метафизическая реальность, то мораль — это метафизика «во плоти», «практический» показ метафизического, сверхчувственного.) Отсутствие такого определенного — по содержанию «материи» — предмета, как свобода, не означает, по Канту, не сообразного ни с каким законом поступка[[133]](#footnote-134) (заслуга Канта как раз и состояла в том, что он показал, что такой незаконосообразный — случайный — выбор в конце концов зависит от объекта желания последовательно, несвободен). Отсюда — решающее значение чистоты мотива в кантовской этике. Моральный поступок действительно нравственен, если совершен во имя закона, т. е. самой «формы», а не «материи» (здесь мы еще раз, но в другой связи, должны констатировать мысль о том, что «формальное», а значит — «моральное» и «свободное» предполагают друг друга).

В этой взаимопредположенности «формы», моральности и свободы важно подчеркнуть еще один момент, на который также в историко-философских интерпретациях кантовской концепции не обращали должного внимания. Речь идет о том, что моральный опыт или моральное сознание всегда есть живой личностный опыт, в противном случае это не мораль (в лучшем случае это, по Канту, «легальность»[[134]](#footnote-135), а в худшем, можем мы прибавить, — ханжество) .

Если трудности применения теоретического разума (в случае познания) «разрешались через возможность созерцания», т. е. благодаря указанию на соответствующий предмет, а также благодаря возможности подвести какой-либо конкретный случай под закон, то у практических идей, в частности у свободы, нет таких предметов, а потому для них и нельзя дать никакой схемы их применения в каждом конкретном случае[[135]](#footnote-136). Все решает «способность суждения» отдельного человека, его способность увидеть свой поступок как законосообразный, а свою максиму — как основу «всеобщего законодательства». А все это вместе предполагает нравственно развитого человека или во всяком случае человека, чувствительного к нравственности и общеобязательности и непререкаемости ее требований. Кант не раз подчеркивает, что действительно нравственный поступок — это поступок, совершенный единственно из уважения к моральному закону. А последнее есть соблюдение не «буквы», но «духа» закона, что только и составляет действительное достоинство личности.

Для Канта, таким образом, «качество» личностности неразрывно связано с признанием «святости» морального закона и стремлением к его выполнению. А это и означает свободу и независимость от механизмов природы, когда определяющим основанием поступка становится уважение к моральному закону как таковому, а определяющей — ориентация не на эмпирическую реальность, а на умопостигаемый мир. В этом смысле личность, по Канту, есть ноумен (homo noumenonon)[[136]](#footnote-137), следовательно, ее реальность также может быть только практически показана in concreto. Личность тогда — это не природно-физическая, а ноуменальная в конечном итоге способность (ибо, как мы видели, мораль выдвигает свои требования безотносительно к физическим возможностям человека), или, что то же самое — практическая способность заполнить «пустое» место трансцендентальной свободы положительным, реальным нравственным деянием. Личностность, короче, предполагает, и это вполне согласуется и с буквой и с духом кантовского учения, творчество новой реальности и самотворчество человека. Личность — это всегда задача и всегда борьба, постоянное самосовершенствование и постоянное разоблачение претензий на святость, это, наконец, воспитание в себе культуры разума и способности понимания.

Кантовская трактовка личности соединяет в себе совершенно несоединимые, на первый взгляд, вещи — свободу и вечность (неизменность и непререкаемость законов «формального»)[[137]](#footnote-138). Личность как нечто относящееся к умопостигаемому миру неизбежно несет на себе черты вечности, вернее, личностное (как постоянная задача и устремление) есть прорыв в вечное, или, личность — это вечное in concreto, ставшее «фактом» чувственно воспринимаемого мира. У Канта есть и другая, «перевернутая» формулировка этой же мысли: умопостигаемый мир есть, если мы своим поведением его «показали», т. е. своим моральным поведением и нравственным образом мыслей признали моральный закон как основание своих поступков[[138]](#footnote-139). То же самое ведь говорит Кант и о свободе. Поэтому многочисленные обвинения Канта в том, что свобода у него только трансцендентальна и ее нет в эмпирическом мире, неверны по сути[[139]](#footnote-140) и есть результат натурализации свободы. Свободы нет как «явления» (в терминологическом смысле слова) чувственно воспринимаемого мира, но она факт этого мира в виде нашего спонтанного действия, основание которого находится вне явления. Свобода действительна как результат нашего личного индивидуального деяния. Человек свободен; если основанием его действия является не изменяющийся (всегда разный, хотя и жестко детерминированный) мир явлений, а вечные («формальные») законы неизменяющегося (поскольку время не является его определением) умопостигаемого мира. Канту ведь надо было именно «спасти свободу», и «спасал» он не трансцендентальное «пустое» понятие, а реальную способность поступать по «совершенно иным» основаниям и законам, чем мотивы и законы эмпирического мира. И все достоинство личности и состоит, по Канту, в том, что она неизвестный нам лик вечности (или «формы») являет практически, через поступок, как факт нашей жизни, но жизни, организованной по законам свободы. Свободы в двояком смысле.

Во-первых, свобода есть независимость от побуждений чувственности. Что значит эта независимость? Это решимость выбрать ориентацию на «другой порядок». В этой связи следует подчеркнуть еще одну важную мысль Канта, которая у него не раскрыта подробно, но тем не менее достаточно ясно зафиксирована. Речь идет как раз о понятии выбора. Как мы видели, так называемый произвольный (случайный) выбор Кант не считает свободным, ибо он в конечном итоге есть лишь результат борьбы чувственных побуждений (или, другими словами, гетерономия выбора всегда есть несвобода). Если определять выбор строго терминологически, то фактически выбор может быть только один и единственный — выбор того, что для человека будет определяющим основанием[[140]](#footnote-141) (и в этом смысле человек выбирает только раз[[141]](#footnote-142)) — мотивы, порождаемые эмпирическим миром, или законы умопостигаемого мира[[142]](#footnote-143) (только в последнем случае мы, по Канту, завоевываем позицию автономии, а вместе с ней и основание самой морали как таковой). Но тогда напрашивается вывод, что человек фактически несвободен после этого «первоначального» выбора: если он «выбрал» чувственно воспринимаемый мир как основание своего поведения, то он марионетка эмпирических законов; если же он «выбрал» умопостигаемый мир, то он «несвободен» от законов этого мира (свобода «несвободна» от моральных законов). Однако кантовскую позицию никак нельзя заподозрить в фатализме, пусть даже скрытом. Фатализм для Канта есть уничтожение нравственности как таковой.

Посмотрим поэтому, в чем состоит свобода человека, когда он выбрал ориентацию на «другой порядок». Иными словами, в чем состоит свобода во втором, «положительном» смысле.

Как уже отмечалось, нет и не может быть теории свободы, как нет и не может быть никакой «схемы» свободного действия[[143]](#footnote-144). Свобода как практическая идея имеет в виду только maximum или «прообраз» некоторой реальности, воплощение которой зависит опять-таки от индивидуальной готовности действовать во имя нее или вопреки ей. Как действовать, в этом «прообразе»[[144]](#footnote-145) не содержится. Здесь «открытое»[[145]](#footnote-146) поле человеческой деятельности, поле творчества, как сказали бы современные философы, творчества на свой страх и риск. Но Кант в данном случае прибавил бы, что у нас все же есть путеводная нить в этом «открытом» поле — формальный критерий (а критерий не может не быть формальным) действия, претендующего на правильность и моральность (а именно — всеобщность максимы). Мораль и ее требования, таким образом,— это как бы уже воплотившиеся результаты, «следы» творческого акта, по которым, однако, нельзя реконструировать «истока», «начала» (ибо они из «другого порядка», а между порядками нет непрерывного перехода). Поэтому моральный опыт есть всегда «живой» опыт свободы, опыт, возобновляемый и поддерживаемый только самим человеком. Действительно, в определенном смысле о выборе, когда уже определена ориентация на «другой порядок», говорить не приходится. Теперь речь может идти только о деятельном и постоянном, живом и творческом усилии личности по утверждению нравственных законов, усилии, которые опять-таки возможно только как свободно возобновляемое. Мораль, разъясняет Кант, состоит не в мнимом обладании святостью, а в достигаемом в борьбе за моральный образ мыслей и поведение соотвествии законам нравственности[[146]](#footnote-147).

Что же мы можем в отношении свободы все-таки знать? Вопрос этот для Канта принципиален, ведь основания свободы находятся в умопостигаемом мире. Претензия на познание сверхчувственного, подчеркивает Кант, не безопасна, она не просто пустая трата ума и ненужные путы разума, она еще источник фанатизма и суеверия, не совместимых, по Канту, с человеческой свободой и достоинством. Запретна познание сверхчувственного не означает, однако, согласно Канту, пресечение вообще метафизических интересов человека. Человек никогда не удовлетворится только опытным знанием (метафизика, неоднократно говорит Кант, — это «природная склонность»[[147]](#footnote-148) человека). И удовлетворить эту склонность можно, но не поощряя необузданные фантазии о непознаваемом трансцендентном, а обратившись к метафизике in concreto, к морали. Вот почему для Канта идея свободы имеет преимущество перед остальными практическими идеями[[148]](#footnote-149): она имеет под собой «факт» — мораль и ее законы (только благодаря идее свободы мы расширяем наше знание и выходим за пределы опыта). Поэтому исследование морали у Канта —это не просто анализ в рамках одной из философских дисциплин, а по преимуществу философское исследование[[149]](#footnote-150).

К сожалению, это «преимущество» морали и метафизическая «эвристичность» ее анализа в кантовской системе при всей своей известности не были адекватно оценены в истории философии. По крайней мере «первенство» практического разума перед теоретическим так и осталось непонятой и даже преданной забвению идеей в современной западной философии, ограничивающейся в своих исследованиях кантовского наследия в основном «Критикой чистого разума», а по вопросу свободы — лишь ее трансцендентальной трактовкой. Заслуга и преимущество кантовской позиции по проблемам свободы по сравнению с современными западными концепциями (в первую очередь феноменолого-экзистенциалистского толка) состоит в том, что Кант попытался не просто прояснить границы теоретического знания (и умерить некоторые его претензии), но и показать возможности и специфику «практического» знания, раскрывающего человеку конечный смысл и назначение его деятельности.

*П. П. Гайденко*

# МОНАДОЛОГИЯ ЛЕЙБНИЦА И КАНТОВСКОЕ ПОНЯТИЕ «ВЕЩИ В СЕБЕ»

Без понятия вещи в себе нельзя войти в кантовскую философию, но с понятием вещи в себе нельзя в ней оставаться. Так в свое время сформулировал одну из трудностей кантовского учения Г. Якоби, предвосхитив тем самым двухсотлетнюю историю различных толкований как этого ключевого для Канта понятия, так и соответственно критического идеализма в целом. Фихте, Шопенгауэр, Э. Гартман, Коген, Наторп, Риккерт, Ласк, Кассирер, Хайдеггер, Н. Гартман — вот лишь наиболее известные из тех, кто по-разному прочитывали три кантовские «Критики» в зависимости от того, какой смысл они вкладывали в понятие «вещи в себе». И не удивительно: ведь «вещь в себе» есть не что иное, как существенно преобразованное Кантом центральное понятие в западно-европейской онтологии, а именно понятие субстанции, ведущее свое происхождение еще от античной «сущности» (ousia). Через это понятие наиболее ясно видно, в чем Кант зависит от традиционного мышления, а в чем преобразует и переосмысляет его.

Проблема «вещи в себе» в трансцендентальном идеализме и до сих пор не получила достаточно однозначного решения. Дополнительный свет на эту проблему может пролить сопоставление кантовского учения с тем пониманием субстанции, которое в период формирования философских взглядов кенигсбергского мыслителя было одним из наиболее влиятельных в Германии. Я имею в виду монадологию Лейбница, которая благодаря школе Вольфа получила широкое распространение в 30—40-х годах XVIII века и, что нетрудно видеть по ранним работам Канта, оказала на него влияние ничуть не меньшее, чем скептическая критика традиционного понятия субстанции Юмом. Именно в той форме, в какой проблемы субстанции, единого, неделимого, непрерывного ставились Лейбницем, они оказались с самого начала в поле зрения молодого Канта, что в немалой степени определило исходную точку его дальнейшего уточнения и переосмысления этих проблем.

**1. Понятие континуума у Лейбница и вопрос о связи души и тела**

Кант не мог не видеть тех затруднений в решении проблемы неделимого и континуума, с которыми не удалось справиться Лейбницу. И в самом деле. С одной стороны, Лейбниц определяет монаду как простую субстанцию, не имеющую частей (не иметь частей — это и значит быть простым), и поясняет при этом, что «где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость»[[150]](#footnote-151). С другой стороны, он говорит, что «сложная субстанция есть не что иное, как собрание или агрегат простых»[[151]](#footnote-152). Что же, значит, из суммы неделимых мы получаем непрерывное? Ибо что такое сложное, как не непрерывное, бесконечно делимое, имеющее фигуру и протяжение?

Проблема континуума имеет у Лейбница еще один аспект, с философской точки зрения не менее важный: в этой форме он обсуждает традиционную для XVII—XVIII веков проблему соотношения души и тела. И в самом деле: неделимое (монада) — это душа, ибо все телесное делимо; непрерывное же и бесконечно делимое — это тело. Вопрос стоит так: может ли сложная субстанция, то есть тело, состоять из простых, то есть душ? Или, быть может, это «состоит», надо понимать, в каком-то другом, не буквальном смысле?

Послушаем Лейбница. «Всякая простая субстанция или особая монада, составляющая центр и начало единства субстанции сложной (например, животного), окружена массой, состоящей из бесконечного множества других монад, слагающих собственное тело такой центральной монады; сообразно изменениям этого тела она представляет как бы некоторого рода центр вещи, находящейся вне ее»[[152]](#footnote-153). Отсюда видно, что Лейбниц мыслит тело как совокупность бесконечного множества монад, объединенных между собой в нечто целое высшей монадой, которая составляет организующий центр данного тела. Это значит, что тело есть масса только с точки зрения высшей монады, а само по себе оно состоит из неделимых, и, стало быть, в строгом смысле слова не есть нечто непрерывное. В любом теле, согласно Лейбницу, заключено актуально бесконечное множество неделимых — монад. Но в таком случае мы можем говорить о теле не в буквальном, а в каком-то переносном смысле.

И тем не менее Лейбниц везде говорит именно о теле, в соединении с которым монада — любая монада, а не только высшая! — образует живое целое[[153]](#footnote-154). Так, Лейбниц утверждает, что «душа выражает вселенную лишь некоторым образом и на некоторое время, смотря по отношению других тел к ее телу»[[154]](#footnote-155). Здесь тело рассматривается как реальная субстанция, отличная от души; Лейбниц даже называет его «протяженной массой», тем самым подчеркивая его отличие от неделимой монады: «…невозможно также, чтобы изменения той протяженной массы, которая называется нашим телом, могли оказать какое-либо влияние на душу и: чтобы распадение этого тела могло разрушить то, что неделимо»[[155]](#footnote-156). Тезис о том, что изменения в теле не могут воздействовать надушу (и наоборот), вытекает из лейбницева положения, что «монады не имеют окон». Этот тезис совпадает с учением окказионалистов и Спинозы о том, что две субстанции — мыслящая и протяженная — не могут влиять одна на другую, а видимость такого влияния объясняется параллелизмом модусов одной субстанции и модусов другой. Различие лишь в том, что у Лейбница, во-первых, таких в себе замкнутых субстанций бесконечное множество, а во-вторых, что эти субстанции после их сотворения обладают самостоятельностью, а потому, в отличие от Мальбранша, Лейбниц подчеркивает, что «неразумно прямо прибегать к сверхъестественному действию всеобщей причины в естественной и частной вещи»[[156]](#footnote-157).

Что душа не может существовать без тела и вне тела, Лейбниц акцентирует постоянно, критикуя при этом учение о метемпсихозе (переселении душ) и указывая на то, что его учение о воплощении всякой души базируется на христианском понимании этого вопроса[[157]](#footnote-158). «…Я не допускаю, — пишет Лейбниц, — чтобы существовали ни души, естественным образом вполне разделенные, ни сотворенные духи, совершенно оторванные от тел, в чем я схожусь со взглядом многих древних отцов церкви. Единственно Бог превыше всякой материи, так как он ее творец, но творения, свободные или освобожденные от материи, были бы тем самым оторваны от связи со вселенной и были бы некоторым образом дезертирами всеобщего порядка»[[158]](#footnote-159).

Такое рассуждение говорит о том, что Лейбниц рассматривает тело как нечто реально существующее, а не как одну только видимость, иллюзию нашего субъективного восприятия. В произведениях Лейбница встречаются и другие аргументы в пользу тезиса, что тело, протяженная масса есть нечто реальное. Как уже отмечалось выше, сущность телесного, по Лейбницу, составляет сила, а не протяжение. Тела, говорит Лейбниц, предполагают это начало; не будь его, существовали бы одни только души[[159]](#footnote-160). Если тело есть только видимость целостности и непрерывности, а на самом деле представляет собой совокупность монад, то невозможно говорить также и о предустановленной гармонии души и тела, а в то же время Лейбниц употребляет такое выражение.

В пользу того, что Лейбниц приписывает телу некоторую сверхфеноменальную реальность, свидетельствует не только его динамика и тезис о воплощенности душ, но и его учение о природе органического, а также его теория природной телеологии. Одним словом, натурфилософия Лейбница ориентирована на реалистическое понимание тела[[160]](#footnote-161). Но выявляется очевидное противоречие: с одной стороны, душа, или монада, не может существовать без тела, а с другой, тело, или протяженная масса, субстанцией не является[[161]](#footnote-162). Что же тогда такое тело, то есть протяженная масса, как его называет Лейбниц?

Понимание тела как суммы физических атомов Лейбниц не принимает. «Ибо если существуют атомы субстанции, именно наши монады, не имеющие частей, то не существует атомов массы, или частиц наименьшего протяжения, или последних элементов (так как непрерывное не может состоять из точек)…»[[162]](#footnote-163) Не допускает он и возможности составления непрерывного из неделимых (имматериальных) монад. «…Является абсурдом, — говорит Лейбниц, — что непрерывное сложено из наименьшего»[[163]](#footnote-164). Полемизируя с Галилеем, Лейбниц утверждает, что не может существовать наименьшей части пространства или времени. Для доказательства Лейбниц приводит классический аргумент, восходящий еще к Евклиду и Аристотелю и воспроизведенный в средние века, в частности Брадвардином: если бы существовала наименьшая часть пространства, то не было бы несоизмеримых величин[[164]](#footnote-165).

Поясняя, что такое вещество и как оно соотносится с субстанциями — неделимыми монадами, Лейбниц прибегает к характерному сравнению тела с прудом, полным рыбы. «…По моей системе, — пишет он, — не существует части вещества, в которой бы не было бесконечного множества органических и живых тел, под которыми я разумею не только животных и растения, но еще и многие другие роды тел, совершенно нам неизвестных. Однако отсюда еще не следует, что всякая часть вещества одушевлена, точно так, как мы не говорим, что пруд, полный рыбы, одушевлен, хотя рыбы — одушевленные существа»[[165]](#footnote-166).

Эта аналогия, казалось бы, поясняет, что значит «быть составленным» из неделимых: неделимые, души или субстанциальные формы, так же относятся к материальной протяженной массе, как рыбы — к воде пруда, в которой они обитают. Но тут опять-таки только метафора, ибо что же такое эта «вода»? Или она сама есть совокупность невидимых нам неделимых — тогда снова восстанавливается то же противоречие[[166]](#footnote-167), ибо непрерывное не состоит из неделимых. Или она есть что-то другое, тогда что именно? Одним словом, как получить материю, протяженную массу, вещество при допущении, что реально существуют только неделимые начала?

**2. Материя как «хорошо обоснованный феномен»**

О том, что этот вопрос весьма настоятельно требовал своего разрешения, свидетельствуют письма Лейбница последнего периода, в которых он обсуждает природу материи. Так, в письме к Массону от 1716 года Лейбниц высказывает следующее соображение: «По моему мнению, то, что действительно можно назвать субстанцией, есть живое существо …Я вовсе не говорю, как мне приписывают, что есть только одна субстанция всех вещей и что эта субстанция есть бог. Ибо существует столько же совершенно различных субстанций, сколько есть монад, и не все монады являются духами… Я также не настаиваю на том, что материя — это тень и даже ничто. Это выражения преувеличенные. Материя — это скопление (un amas), не субстанция но substantiatum, каким была бы армия или войско. И в то время, как ее рассматривают так, будто она есть некая вещь, она есть феномен, на самом деле вполне истинный (tres veritable en affect), из которого наше восприятие (conseption) создает единство…»[[167]](#footnote-168).

Лейбниц говорит здесь о феномене в том же смысле, в каком ранее он писал о монадах как различных «точках зрения» на мир. «…Каждая субстанция, — писал Лейбниц еще в 1685 году, — есть как бы целый мир и зеркало Бога или всего универсума, который каждая субстанция выражает по-своему, так же, как один и тот же город смотрится по-разному в зависимости от различных положений наблюдателя. Таким образом, универсум, так сказать, умножается во столько раз, сколько существует субстанций…»[[168]](#footnote-169) Сравнение с городом, однако, можно истолковать по-разному. Хотя в зависимости от позиции наблюдателя город может выглядеть различно, тем не менее он все-таки существует реально, в результате чего возможно согласование всех точек зрения. Это — реалистическое истолкование[[169]](#footnote-170). Можно, однако, допустить, что помимо своих разных «видов» в глазах множества наблюдателей город никак и нигде не существует — и тогда мы будем иметь субъективно-идеалистическую точку зрения, которую как раз в конце XVII — начале XVIII, века защищал Джордж Беркли, утверждавший, что «существовать — значит быть воспринимаемым».

Лейбниц, однако, критиковал Беркли, считая его субъективный идеализм чистым «парадоксом», что отразилось и в приведенном выше отрывке из письма Лейбница: он называет материю не тенью, но вполне истинным феноменом, подчеркивая, что она не есть просто ничто. Однако она представляет собой скопление, не субстанцию, а «субстанциат», то есть нечто составленное из субстанций. Выражение «вполне истинный феномен» само двойственно, ибо слово феномен указывает на то, что мы имеем дело не с вещью самой по себе, а с ее явлением — но явлением кому?

Приведем еще один отрывок из Лейбница, где он опять-таки стремится справиться с той же трудностью. «Материя есть не что иное, как только феномен, упорядоченный и точный, который не обманывает, если принимать во внимание абстрактные правила разума… В природе существуют только монады, а остальное — лишь феномены, которые отсюда происходят… И в ней самой (в монаде. — *Я.* Г.) нет ничего, кроме перцепций (восприятий) и стремлений к новым восприятиям, а также влечений, подобно тому, как в мире феноменов нет ничего, кроме фигур и движений. …Монады (те из них, которые нам известны, называются душами) изменяют свое состояние в соответствии с законами целевых причин или влечений, но в то же время царство целевых причин согласуется с царством действующих причин, которое есть царство феноменов… Непрерывное протяжение есть только идеальная вещь, состоящая из возможностей, не имеющая в себе актуальных частей… Материя, которая есть нечто актуальное, происходит (result) только от монад»[[170]](#footnote-171).

Письмо к Данжикуру, отрывок из которого мы процитировали, помечено 11 ноября 1716 года. Оно было написано за несколько дней до смерти Лейбница. Это итог многолетних размышлений философа о том, что такое монады и как они соотносятся с материей и пространством. Монады — это субстанции, то есть вещи сами по себе. Пространство, напротив, есть только идеальное образование, оно «состоит из возможностей» и не содержит в себе ничего актуального. Когда Лейбниц называет пространство «состоящим из возможностей», он тем самым сближает его с Аристотелевым понятием материи: оно непрерывно, то есть делимо до бесконечности, ибо в нем нет никаких актуальных частей. Лейбниц при этом называет пространство «идеальной вещью», отличая его таким образом от реальных вещей — монад. Мы могли бы решить, что здесь у Лейбница идеальность пространства близка к кантовскому пониманию идеальности, однако в другом месте Лейбниц поясняет, что протяжение — это не конкретная вещь, а отвлечение от протяженного[[171]](#footnote-172). А это уже не кантовская точка зрения.

От монад как реально существующих субстанций и от пространства как идеальной вещи Лейбница отличает материю, которая есть только феномен, но Лейбниц опять-таки подчеркивает, что этот феномен — не простая иллюзия, он нас «не обманывает», а значит, носит объективный характер[[172]](#footnote-173). В отличие от пространства материя есть нечто актуальное, но всем, что в ней содержится актуального, она обязана монадам. В то же время это феномен упорядоченный и точный, в нем с помощью правил разума мы можем вычленить фигуры и движения.

Характеристика материи как «истинного», или «хорошо обоснованного», феномена представляет собой результат стремления Лейбница примирить современное ему математическое естествознание с традициями античной науки, исходившей — как в лице математиков, так и в лице физиков-аристотелианцев — из понятий «единого» и «формы». Но это примирение не вполне удается Лейбницу, о чем свидетельствует в первую очередь противоречивость в объяснении того, что такое материя, тело, — реальность или феномен? Две трактовки этого вопроса идеалистическая, или феноменалистская, с одной стороны, и реалистическая, с другой, отчетливо прослеживаются в сочинениях Лейбница[[173]](#footnote-174). На это противоречие у Лейбница указывал Г. Гаймсет. Феноменалистическое понимание природы материи, согласно Гаймсету, проистекает в результате обсуждения сознания, а реалистическое ее понимание связано с необходимостью решить проблемы физики и биологии. В первом случае Лейбниц рассуждает как идеалист, во втором — как реалист[[174]](#footnote-175). И действительно, если принять, что существуют только монады и их состояния, то все, что мы называем эмпирическим чувственным миром, есть лишь простая видимость. «Реальными, — пишет Гаймсет, — будут только соответствующие души, параллельный мир, из которого ни одна реальная связь не ведет к телесному бытию, чтобы придать последнему какую-то хотя бы лишь производную реальность в метафизическом смысле. То, что монады репрезентируют в себе, есть только видимость (Scheingebilde); но поскольку все эти содержания относятся к тождественному миру видимости, монады репрезентируют также друг друга» [[175]](#footnote-176).

В отличие от Гаймсета Эрнст Кассирер толкует Лейбницеву концепцию тела как последовательно феноменалистскую. «Душа и тело, — пишет Кассирер, — не нуждаются ни в каком объединении… так как понятие тела следует понимать не иначе, как в имманентном отношении к некоторому мыслящему сознанию… Теперь действительность, по-видимому, распадается на необозримое множество обособленных групп и рядов представлений: на место одной Природы встала бесконечность самостоятельных и различных миров сознания. Где мы найдем гарантию того, что содержания, развертываемые из себя одним субъектом, соответствуют содержаниям другого, что в обоих случаях представляется одна и та же система феноменов? Идея предустановленной гармонии… является ответом на этот вопрос»[[176]](#footnote-177).

Несомненно, у Лейбница предустановленная гармония гарантирует совпадение всех обособленных рядов представлений, протекающих в монадах, если допустить, что он толкует тело только феноменалистски. Но если это не так, — чему подтверждением служат многочисленные неувязки в системе Лейбница, а не просто неудачные выражения «в реалистическом духе», — тогда можно вести речь о предустановленной гармонии души и тела. Точка зрения Гаймсета, на наш взгляд, ближе к истине, чем точка зрения Кассирера.

**3. Феноменалистское или реалистическое решение проблемы непрерывного?**

Это противоречие Лейбница воспроизводится и при решении им проблемы континуума. Не случайно Лейбниц отмечал трудность этой проблемы, говорил о «лабиринте континуума»: однозначного решения ее, как нам кажется, он так и не нашел. При рассмотрении вопроса о природе непрерывного Лейбниц опять-таки выдвигает две гипотезы. Рассмотрим сначала первую из них.

Реальное множество субстанций предстает как нечто единое и непрерывное взгляду наблюдателя, который не в состоянии различить в этом множестве отдельные единицы. То, что в реальности представляет собой множество неделимых, в феноменальном плане выступает как непрерывное, подобно тому как, согласно толкованию Лейбница, «малые восприятия», сливаясь вместе, порождают одно цельное впечатление. Так, шум морского прибоя есть нечто непрерывное для нашего восприятия, тогда как в действительности он представляет собой бесконечно большое число бесконечно малых «шумов», производимых каждой каплей воды. Такое объяснение непрерывного можно назвать идеалистическим. В книге Г. Г. Майорова, посвященной исследованию философии Лейбница, рассматривается именно это понимание непрерывного. «Бесчисленное множество реальных монад, составляющих совокупность, или агрегат, — пишет Г. Г. Майоров, — воспринимается внешним наблюдателем как нечто слитное и цельное, поскольку наблюдатель (если это не бог) не способен раздельно воспринимать каждую из монад. Если можно так выразиться, для наблюдателя «метафизические точки» (монады) сливаются в «феноменологическое пятно». Последнее обладает имманентной непрерывностью. Но это «пятно» существует только для наблюдателя, и его континуация лишь феноменальная или идеальная» [[177]](#footnote-178). Одним словом, непрерывность при таком истолковании есть лишь некоторая видимость, субъективный феномен, — решение, которое Г. Г. Майорову представляется неудовлетворительным. «Лейбницево решение, — говорит он, — не дает ответа на вопрос, как реально существующий в нашем сознании феномен может быть непрерывным, если всякая реальность предполагает дискретность?»[[178]](#footnote-179)

И в самом деле: если отнести непрерывность только за счет специфики субъективного восприятия, то придется отказать не только протяжению, но и самой материи в какой бы то ни было реальности — ведь материальные вещи предстают перед нами как непрерывные. Тогда чувственный мир обернется субъективной иллюзией, и феномены уже не придется считать даже «хорошо обоснованными». Объяснение непрерывности за счет различия реального и феноменального уровней рассмотрения не удовлетворяло, надо полагать, и самого Лейбница. Поэтому в его работах мы встречаем — наряду с идеалистическим — также и реалистическое объяснение природы непрерывного. Это — вторая гипотеза Лейбница.

Реалистическое объяснение непрерывности предполагает выведение непрерывного не из субъективности нашего восприятия, а из самой природы неделимых субстанций. Это Лейбниц и пытается сделать, опираясь на динамические свойства монад. Протяжение, пишет он в 1695 году в работе «Specimen dynamicum», есть не что иное, как распространение и распределение определенных энергий в данном пространстве. «Ибо действие есть характеристика субстанций, а протяжение, напротив, означает не что иное, как непрерывное повторение или распространение некоторой… стремящейся и сопротивляющейся, т. е. противодействующей субстанции, и, следовательно, протяжение не может составлять саму субстанцию»[[179]](#footnote-180). Протяжение, таким образом, не сама субстанция, а реальный результат деятельности субстанций, состоящий в их повторении, распространении. Именно таким образом объяснял Лейбниц протяжение, исходя из активности субстанций, уже в 1693 году. «Наряду с протяжением, — писал он в «Журнале ученых», — должен существовать субъект, который является протяженным, то есть субстанция, которой свойственно повторяться, и протягиваться (repetiert und kontinviert zu sein). Ибо протяжение означает только повторение или непрерывное умножение (kontinuierte Vielfältigkeit) того, что простирается…»[[180]](#footnote-181)

Итак, согласно первому объяснению Лейбница, непрерывность есть «феноменологическое пятно», т. е. субъективное восприятие одной монадой (человеческой душой) множественности других монад. Согласно второму объяснению, непрерывность есть объективное действие самих монад, которым свойственно «повторяться». Но что такое это их «повторение» и «распространение»? Ясного ответа на этот вопрос Лейбницу найти не удается.

Поэтому трудно согласиться с теми, кто считает, что Лейбниц полностью разрешил эту проблему. Так, немецкий исследователь Дитрих Манке, в отличие от Гаймсета, считает, что обе эти точки зрения — идеалистическая и реалистическая — у Лейбница в конце концов примиряются и противоречие снимается. Вот каким видит Манке их синтез: «…протяженные тела, поскольку их рассматривают как единые вещи, суть простые феномены. Тем не менее было бы «преувеличением» характеризовать их как чистые тени. Скорее в основе каждого по видимости непрерывно протяженного телесного единства лежит множество дискретных, непространственных монад — они составляют ядро действительности тел. Однако эти монады нельзя считать, как это делает радикальный спиритуализм, чисто разумными духами; в основе мнимо неорганической материи лежат бессознательные живые существа. Но с другой стороны, нельзя также, как это делает преувеличенный реализм, гипертрофирующий роль телесного, приписывать пространственному протяжению, фигуре, движению и каузальности как таковым некоторую действительность в себе. Так как единственно действительные монады не могут обладать никакими другими определениями, кроме имматериальных, то эти телесные определения имеют только действительность представления в перципирующих существах и для этих существ, отчасти в качестве феноменальных данностей, отчасти же в качестве рациональных конструкций для рационального овладения явлениями»[[181]](#footnote-182).

Но Манке не объясняет, как же все-таки понимает Лейбниц непрерывное — как феномен в воспринимающих существах или как объективно существующее действие имматериальных монад, которое не только принимает видимость единства в восприятии наблюдателя, но имеет и объективное основание для возникновения такой видимости? В качестве объективного основания Манке ссылается опять-таки на дискретное множество монад. И получается, что в реальности мы имеем неделимое, а в феноменальном плане — непрерывное. Такое решение, как мы отмечали, не могло удовлетворить и самого Лейбница.

Интересное соображение по этому вопросу высказал Бернард Янсен. Он считает, что последовательный рационализм, вообще говоря, несовместим с реализмом. Янсен трактует рационализм в духе католической традиции: рационализмом он называет такую теорию познания, которая опирается на имманентный источник познания, то есть на принцип субъективной достоверности. Классическим типом таким образом понятого рационализма будет философия Декарта, но никак не Аристотеля и даже не Платона. По Янсену, реалистическая метафизика исходит из трансцендентного, а не имманентного сознанию источника, из объективной очевидности в смысле Фомы Аквинского, то есть «из очевидности, причинно порожденной объектом»[[182]](#footnote-183). Согласно Янсену, Лейбниц в этом пункте не был последовательным. В метафизике Лейбница индивидуальный субъект ограничен логическим развитием собственного замкнутого мира — и тем не менее благодаря этому он познает объективную реальность в силу предустановленной гармонии между логическими законами мышления и метафизическими законами бытия[[183]](#footnote-184). Философия Лейбница, по мнению Янсена, представляет собой синтез онтологического реализма аристотелевской схоластики и субъективистского рационализма современного ему математического естествознания.

Янсен, видимо, не далек от истины. Действительно, у Лейбница есть обе эти тенденции. Одну из них развил и углубил Кант, создав более последовательно продуманную систему трансцендентализма, в которой монады Лейбница предстали как «вещи в себе».

**4. Решение проблемы континуума Кантом**

Неудовлетворительность Лейбницева решения проблемы континуума побудила Канта обратиться к ней полвека спустя. В «Критике чистого разума» он делает эту попытку специальным предметом рассмотрения, формулируя ее в виде той самой антиномии, которую Лейбницу так и не удалось разрешить. Тезис этой антиномии гласит: «Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое и то, что сложено из простого». Антитезис же: «Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»[[184]](#footnote-185). У Лейбница это был вопрос: может ли непрерывное быть составлено из неделимых? Лейбниц отвечал на этот вопрос отрицательно. Но тогда вставал другой вопрос: что же такое непрерывное, если реально существуют только неделимые? Вот Кантово пояснение смысла этой антиномии: «…существует ли где-нибудь, быть может, в моем мыслящем *Я*, неделимое и неразрушимое единство, или же все делимо и преходяще?..»[[185]](#footnote-186). Что речь идет здесь о материи и ее структуре, Кант указывает вполне определенно: «…вещество мира следует принимать таким, каким оно должно быть, если мы хотим получать о нем знание из опыта…»[[186]](#footnote-187) — пишет он, имея в виду именно вышеприведенную антиномию.

Если у Лейбница мы находим как идеалистический, так и реалистический варианты разрешения этой проблемы, то Кант в «Критике чистого разума» безоговорочно принимает идеалистический вариант. Ответ его состоит в следующем: в мире феноменов, или мире опыта, мы имеем дело только с непрерывностью; напротив, неделимое (простое) можно найти только в мире вещей в себе. Это — прямое продолжение мысли Лейбница, что протяженные тела, поскольку их рассматривают как единые вещи, суть простые феномены. Вторая антиномия, говорит Кант, касается «деления явлений. Ибо эти последние суть простые представления, и части существуют лишь в представлении их, следовательно, в самом делении, т. е. в возможном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что известное явление, например, тело, содержит само по себе прежде всякого опыта все части, до которых только может дойти возможный опыт, — это значит простому явлению, могущему существовать только в опыте, давать вместе с тем собственное предшествующее опыту существование, или утверждать, что простые представления существуют прежде, нежели представляются, что противоречит самому себе, а следовательно, нелепо и всякое разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли в этом разрешении, что тела состоят сами по себе из бесконечно многих частей или из конечного числа простых частей»[[187]](#footnote-188).

Как видим, Кант полностью отвергает определение Лейбница, имеющее реалистическое звучание, а именно, что сложная субстанция есть собрание или агрегат простых субстанций. Сверхфеноменальная реальность тела принимается Лейбницем прежде всего в физике, а точнее — в динамике. Именно поэтому Кант критически относится к Лейбницевой попытке объяснить непрерывное (континуум), исходя из динамического представления о монадах[[188]](#footnote-189).Пространство, говорит Кант, присоединяясь в этом пункте к Декарту, делимо до бесконечности; сколько бы мы ни продолжали это деление, мы никогда не дойдем до «простых частей» или далее неделимых пространственных элементов. «Впрочем, монадисты, — продолжает он, — пытались довольно ловко обойти это затруднение, утверждая, что не пространство составляет условие возможности предметов внешнего созерцания (тел), а, наоборот, предметы внешнего созерцания и динамическое отношение между субстанциями вообще составляют условие возможности пространства. Однако о телах мы имеем понятие только как о явлениях, а как явления они необходимо предполагают пространство как условие возможности всякого внешнего явления; таким образом, эта уловка не достигает цели»[[189]](#footnote-190).

Говоря о выведении пространства из динамического отношения субстанций, Кант имеет в виду, надо полагать, Лейбницево соображение о том, что сущность субстанций (монад) составляет деятельность, а пространство есть не что иное, как повторение («непрерывное повторение», говорит Лейбниц), то есть континуация этой деятельности. Здесь пространство как непрерывная величина не составляется из неделимых внепространственных единиц, а рассматривается как продукт деятельности субстанций — феноменалистская интерпретация дополняется, таким образом, реалистической. Ее-то Кант и отвергает, указывая, что рассуждение Лейбница содержит в себе порочный круг.

Круг, однако, возникает не от того, что Лейбниц выводит пространство из динамического отношения субстанций; Кант не совсем прав, утверждая, что у Лейбница условием возможности пространства являются «предметы внешнего созерцания и динамическое отношение между субстанциями». Ведь динамическое отношение между субстанциями это еще не предметы внешнего созерцания; последние суть только продукты деятельности субстанций, продукты, данные нашему восприятию. В каждом отдельно взятом рассуждении Лейбница еще нет круга; но если связать это рассуждение с другими положениями монадологии, то, как мы видели, действительно невозможно избежать противоречия.

Кант с большой проницательностью указал на одно из самых слабых мест в Лейбницевой монадологии, которое, собственно, и привело к невозможности разрешить проблему континуума. «Собственное значение слова монада (как оно употребляется Лейбницем) должно бы относиться только к простому, непосредственно данному как простая субстанция (например, в самосознании), а не как элемент сложного, который лучше было бы назвать атомом. Поскольку я хочу доказать [существование] простых субстанций только как элементов сложного, то тезис второй антиномии я бы мог назвать трансцендентальной атомистикой. Но так как это слово давно уже употребляется для обозначения особого способа объяснения телесных явлений (molecularum) и, следовательно, предполагает эмпирические понятия, то пусть лучше этот тезис называется диалектическим основоположением монадологии» [[190]](#footnote-191).

И действительно, Лейбниц в понятии монады соединил две разных идеи. С одной стороны, единое неоднократно поясняет сам Лейбниц, есть прежде всего самосознание, которое дано нам, так сказать, изнутри как нечто простое, неделимое. Тут Лейбниц вполне соглашается с Декартом, для которого неделимое есть ум, в отличие от бесконечно делимого — материи, или пространства. Характеристика монады как души, или формы, как начала, наделенного восприятием и стремлением, идет, конечно, отсюда. Но Лейбниц при этом хотел бы вслед за Аристотелем видеть в форме принадлежность не только ума, но и всякого природного начала, включая как природу одушевленную, так и неодушевленную. Однако при этом он мыслит форму не совсем по-аристотелевски. Хотя у Аристотеля, как и у Лейбница, душа есть форма, но форма у него все же не есть душа, — разве только метафорически можно употребить это выражение применительно к формам неорганической природы. Трактуя всякую форму вообще по аналогии с душой, как мы ее знаем в себе, то есть изнутри, Лейбниц невольно превращает понятие формы из объективного, каким оно было в античности, в субъективное, а потому и приписывает всякой форме (а не только душе человека или животных) определения внутреннего: восприятия и влечения. Отсюда возникает характерная для нового времени аберрация, что единое — это нечто только внутреннее. Эта аберрация целиком сохраняется и у Канта. Ведь именно внутреннее дано нам непосредственно, как это доказали уже представители английской школы Локк и Юм, а потому Кант и говорит, что собственное значение слова монада следовало бы отнести только к тому, что непосредственно дано нам как простая субстанция — к нашему Я.

Но поскольку Лейбниц наделил «внутренним» измерением бесконечное множество простых субстанций, то есть всю природу, в том числе и неживую, то он встал перед парадоксальной задачей: вывести из бесконечного множества «внутренних миров» мир внешний, который обладает если не единством, то во всяком случае непрерывностью — в пространстве и времени. Отсюда и появляется вторая идея, связанная с понятием монады: внешний мир, тела состоят из монад. Рассуждение тут носит уже другой характер. Так как сложное не могло бы существовать, если бы не было простых элементов, из которых оно состоит, значит, сложное есть агрегат этих простых элементов — монад. Кант тут совершенно прав: как элемент сложного монаду следовало бы мыслить как атом, вовсе не метафизический атом, каким монада является у Лейбница, а как демокритовско-эпикуровский физический атом — далее не разложимую частицу вещества. Ничего от аристотелевского понятия формы не осталось у монады, коль скоро из монад состоят физические тела.

Соединение в понятии монады этих двух различных интуиций затруднило Лейбницу и решение проблемы континуумами окончательное предпочтение одного из двух вариантов объяснения природы внешнего мира. В основном он истолковал внешнюю реальность чувственно данного мира как феноменальную, но последовательно не мог провести такое истолкование и время от времени прибегал к реалистическому способу объяснения. Поэтому не до конца прав В. П. Зубов, когда он пишет: «В окончательно сложившейся системе Лейбница выход из противоречия между дискретным и непрерывным был достигнут путем размежевания двух областей: подлинного и феноменального бытия. В действительности существуют индивидуальные, живые единицы, монады, но в мире явлений все механично, все непрерывно, и здесь нет предела делимости»[[191]](#footnote-192). Такую позицию последовательно провел только Кант, и провел ее за счет решительного пересмотра Лейбницевой монадологии.

**5. Неделимое есть вещь в себе**

По Канту, подлинным бытием обладают только вещи в себе, они являются простыми, неделимыми единствами. От мира вещей в себе Кант жестко отделяет мир явлений, в котором все непрерывно и все происходит в соответствии с законами, устанавливаемыми математической физикой. «Вещи в себе» для Канта — это, как и для Лейбница, мир, взятый «изнутри», тогда как явления — это мир, воспринятый «извне». Вещь в себе — это и есть, собственно, монада; только Кант, в отличие от Лейбница, не считает возможным теоретическое познание сущности монады, поскольку, с его точки зрения, рассудочная конструкция, не опирающаяся на опыт, не есть познание. Лейбниц же, напротив, в соответствии с рационалистической традицией считал самым высоким родом познания именно познание из одних понятий разума, без всякого обращения к опыту. Умопостигаемое знание, на котором, по Лейбницу, базируется высшая наука — метафизика, согласно Канту, знанием не является. Знание, по убеждению Канта, всегда есть синтез понятий рассудка, с одной стороны, и чувственного созерцания, с другой. «Есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, созерцание, посредством которого предмет дается, однако только как явление; во-вторых, понятие, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится»[[192]](#footnote-193).

Отвергая возможность умопостигаемого знания, умозрения, которое, согласно Лейбницу, одно только в состоянии постигнуть природу субстанций, поскольку субстанции в опыте, то есть в чувственном созерцании, нам не даны, Кант вполне последовательно заявляет, что субстанции вообще непостижимы. Таким образом, кантовские вещи в себе — это Лейбницевы неделимые субстанции, ставшие, однако, недоступными человеческому познанию. Об этом свидетельствует следующий отрывок: «Обычно мы отличаем в явлениях то, что по существу принадлежит созерцанию их и имеет силу для всякого человеческого чувства вообще, от того, что им принадлежит лишь случайно, так как имеет силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или иного чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет предмет сам по себе, а о втором — что оно представляет только явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различение. Если остановиться на этом… и не признать… эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так что в нем нет ничего относящегося к вещи в себе, то наше трансцендентальное различение утрачивается, и мы начинаем воображать, будто познаем вещи в себе, хотя в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями[[193]](#footnote-194). Так, например, радугу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещью в себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе. Но если мы возьмем этот эмпирический факт вообще и, не считаясь более с согласием его с любым человеческим чувством, спросим, показывает ли он предмет сам по себе (мы говорим не о каплях дождя, так как они, как явления, уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация или основа нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным»[[194]](#footnote-195).

При обычном различении явлений от вещи самой по себе, различении, которое Кант называет эмпирическим, под вещью самой по себе подразумевали сущность, не данную нам в непосредственно чувственном восприятии, или причину того, что для непосредственного восприятия предстает как проявление, или следствие. И в самом деле, мы говорим, что причина, или сущность, звука состоит в колебании воздуха; что причину радуги составляют не видимые нами непосредственно капли дождя, освещенные солнцем под определенным углом, и т. д. Понятая таким образом вещь в себе отличается от явления не принципиально. Что же касается трансцендентального различения явления и вещи в себе, то тут вещь в себе отделена от явления непреодолимой гранью[[195]](#footnote-196). Если бы Кант, как и Лейбниц, допускал возможность умозрительного познания, то он сказал бы, что вещь в себе доступна только чистому мышлению, без всякого обращения к созерцанию; вещь в себе — это нечто неделимое, а неделимое нельзя ни видеть, ни как-нибудь иначе чувственно воспринять, ибо оно доступно только мысли.

И тем не менее одно Лейбницево определение вещи в себе Кант сохранил. Лейбниц писал в «Монадологии»: «…необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные…»[[196]](#footnote-197). Кант мог бы сказать то же самое: необходимо должны существовать вещи в себе, потому что существуют явления. Вещь в себе, подобно субстанции классического рационализма (Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница), — это то, что существует само по себе и ни в чем другом для своего существования не нуждается. Это неявно предполагает и Кант[[197]](#footnote-198), неявно, потому что, согласно его учению, категория, онтологизация которой дает понятие субстанции, в действительности есть категория отношения (первый вид категории отношения — присущность и самостоятельное существование)[[198]](#footnote-199). Как у Лейбница без неделимого (субстанций) не может существовать также и делимое, без простого — сложное, так и у Канта без вещи в себе не может существовать и мир явлений. В этом смысле и у того, и у другого вещи в себе являются причинами явлений. Вот, пожалуй, единственное определение, каким наделена у Канта вещь в себе.

Поскольку Кант отверг реалистическое истолкование мира явлений, которое было одним из вариантов объяснения связи дискретных монад с непрерывностью пространственных явлений у Лейбница, то у него осталась только одна возможность: истолковать явления идеалистически (феноменалистски), как результат воздействия вещей самих по себе на человеческую чувственность, то есть как «феноменологическое пятно», предстающее нашему взору вместо «дискретных метафизических точек», существующих сами по себе. Метафизические точки, впрочем, превратились у Канта вообще в некоторый X, о «монадическом» происхождении которого свидетельствует только множественное число.

Тут и коренится кантовское утверждение, послужившее объектом критики со стороны столь многих его противников и даже большинства последователей, а именно, что вещи в себе «аффицируют нас». Ведь при феноменалистском истолковании отношения между монадами как началами простыми и телами как сложными агрегатами остается только одна возможность перехода от первых ко вторым: вещи в себе так воздействуют на нас, что в результате в нашей чувственности возникает некоторое многообразие, которое потом с помощью присущих нам априорных форм созерцания и рассудка организуется в мир опыта. Между «вещами в себе» и явлениями сохраняется отношение причины и следствия — в том и только в том смысле, в каком без причины не может быть следствия — без вещей в себе не может быть и явлений. Вот разъяснение Канта по этому вопросу. «…Считая, как и следует, предметы чувств за простые явления, мы, однако, вместе с тем признаем, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы познаем не ее самое, а только ее явление, то есть способ, каким это неизвестное нечто действует на наши чувства. Таким образом, рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких сущностей, лежащих в основе явлений, то есть чистых мысленных сущностей, не только допустимо, но и неизбежно»[[199]](#footnote-200).

Но Кант при этом прекрасно отдает себе отчет в том, что в строгом смысле слова категории причины и следствия суть продукты рассудка и потому могут быть применены только к предметам опыта, и, следовательно, к вещам в себе мы не имеем права их применять[[200]](#footnote-201). В разделе «Критики чистого разума», носящем название «Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena», Кант как раз и пытается ответить на естественно возникающий вопрос: что же такое вещь в себе и какое основание мы имеем вообще говорить о ней, коль скоро оказывается неясным, как она связана с миром явлений — ведь считать ее «причиной ощущений» мы тоже не имеем права.

Задача трудная: с одной стороны, для нашего знания нет ничего, кроме мира явлений, или феноменов, но, с другой, если мы признаем, что мир феноменов есть единственно существующий мир, то почему мы называем его феноменальным (чувственным), а не реальным, единственно сущим? «…с самого начала, — пишет Кант, — мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о предмете самом по себе и потому воображает, что может образовать также понятия о подобном предмете… но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно неопределенное понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечто вообще, находящегося вне нашей чувственности, за определенное понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка»[[201]](#footnote-202). Поскольку никакого понятия о вещи в себе в действительности образовать невозможно, то Кант в рамках теоретического подхода отвергает возможность употреблять понятие ноумена в положительном смысле. Но зато признает необходимость употреблять это понятие в проблематическом смысле, иначе, как он указывает, пришлось бы мир явлений принять за нечто, существующее независимо от нашей чувственности. «Понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не есть особый умопостигаемый предмет для нашего рассудка… Таким путем (то есть допуская ноумен как проблематическое понятие, то есть как непознаваемую вещь в себе. — П. Г.) наш рассудок приобретает негативное расширение» то есть, называя вещи в себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее. Но вместе с тем он тотчас ставит границы и самому себе, признавая, что не может познать вещи в себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как неизвестное нечто»[[202]](#footnote-203).

Тезис о непознаваемости вещей в себе Кант распространяет даже на ту сферу, которая послужила у Лейбница первейшим источником для его понятия монады и которую сам Кант считает реальностью, «непосредственно данной как простая субстанция»,— а именно, на человеческое *Я*, на самосознание. Даже наше *Я*, как оно дано нам в акте самосознания, не есть, согласно Канту, вещь в себе, то есть монада, ибо оно открывается нам посредством внутреннего чувства, а значит, опять-таки опосредовано чувственностью и, таким образом, есть только явление. «Все, что представляется посредством чувства, есть в этом смысле всегда явление, а потому или вообще нельзя допускать наличия внутреннего чувства, или субъект, служащий предметом его, должен быть представляем посредством него только как явление, а не так, как он судил бы сам о себе, если бы его созерцание было лишь самодеятельностью, то есть если бы оно было интеллектуальным»[[203]](#footnote-204).

Правда, в самосознании Кант выделяет два слоя: субъективное единство самосознания, которое представляет собой определение внутреннего чувства и в котором субъект, имеющий такое самосознание, дан сам себе как явление, как психологический, эмпирический субъект. Второй слой — это объективное единство самосознания[[204]](#footnote-205), которое Кант называет трансцендентальным единством апперцепции и которое есть высший принцип всего человеческого знания, ибо оно одно обусловливает единство знания благодаря отнесению его к некоторому «я мыслю», которое должно сопровождать все представления, иначе они рассыпаются и теряют всякую связь между собой[[205]](#footnote-206).

Но трансцендентальное единство апперцепции, согласно Канту, не есть единство субстанции. Критикуя предшествующий рационализм за неправомерную субстанциализацию «я мыслю», которое есть лишь единство функции, Кант пишет: рациональная психология кладет в основу науки о душе «совершенно лишенное содержания представление: *Я*, которое даже нельзя назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого *Я*, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли, равный х, который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия…»[[206]](#footnote-207).

Иными словами, из мыслей, которыми наделен субъект, включая даже и «первую» среди них — «я мыслю», нельзя выводить бытие самого субъекта, ибо всякое содержание мышления характеризует не субъект, а объект, к которому оно отнесено. Никакое содержание мышления не указывает на то, что́ есть сам мыслящий, — оно указывает только на то, что́ есть мыслимое. Вот что означает положение Канта, что трансцендентальное единство апперцепции есть не единство субстанции, а единство функции. «Поэтому все модусы самосознания в мышлении, — говорит Кант,— сами по себе еще не есть рассудочные понятия об объектах (категории) , а суть только логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть, не дающие также знания обо мне как о предмете» [[207]](#footnote-208).

В плане теоретическом человек самому себе дан, по Канту, только как явление, и к нему, таким образом, полностью относятся все законы мира явлений, т. е. мира, в котором нет ничего простого, неделимого, что было бы целью самой по себе, причиной самого себя, т. е. всего того, что, согласно Лейбницу, характеризует субстанции. В сфере теоретической мы не обнаруживаем тождества человеческой личности: для теоретического разума человек предстает как природный объект наряду с другими природными объектами.

Итак, Я трансцендентальной апперцепции не есть вещь в себе. «Анализ меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте. Логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта»[[208]](#footnote-209). Предмет чистого мышления, не данный созерцанию, то есть ноумен, как поясняет Кант, есть не вещь в себе, а иллюзия разума. Вещь в себе потому и оказывается за пределами теоретического отношения к миру, что она не может быть предметом чувственного созерцания, а могла бы быть лишь предметом умозрения, которое Кант, однако, в отличие от Лейбница и других рационалистов, не признает.

**6. «Вещи в себе» в «Критике практического разума»**

Мир вещей в себе, или, иначе говоря, умопостигаемый мир, уже по одному своему названию доступен лишь разуму и полностью закрыт для чувственности. Но разуму теоретическому, как мы уже знаем, он недоступен. Однако это не значит, что мир этот вообще никак не свидетельствует о себе человеку: он открывается практическому разуму. Практическим Кант называет разум, «имеющий причинность в отношении своих объектов»[[209]](#footnote-210). В отличие от теоретического, он «занимается определяющими основаниями воли, а воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их…»[[210]](#footnote-211).

Волю Кант отличает от простой способности желания: последняя целиком определяется эмпирическим субъектом и одинаково свойственна как человеку, так и животным. Желание всегда субъективно, определяется индивидуальными потребностями и в этом смысле лишено всеобщего (объективного) характера. Напротив, воля —это способность, которой наделены только разумные существа; она «мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах… То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ»[[211]](#footnote-212). Таким образом, воля — это способность человека определять свои действия всеобщими предметами (целями разума), а потому Кант, в сущности, отождествляет волю с практическим разумом.

Если в сфере теоретического разума, т. е. в мире природы, вообще нет места понятию цели (не случайно в системе категорий, как она представлена в «Критике чистого разума», нет такой категории), то в сфере практического разума, в мире свободы цель — это ключевое понятие. Определяя основания воли, разум в его практическом применении ставит воле ее цель; возможность же действовать в соответствии с целями разума есть сущность свободной воли, как ее понимает Кант. В этом смысле этика Канта глубоко рационалистична. В сфере нравственности, в отличие от мира природы, разум рассматривается «не в отношении к предметам, а в отношении к воле и ее причинности»[[212]](#footnote-213). Понятие цели определяется Кантом как «причинность из свободы»; если в мире эмпирическом, в мире природы всякое явление обусловлено предшествующим как своей причиной, то в мире свободы разумное существо может «начинать ряд», исходя из понятия разума, вовсе не будучи детерминированным природной необходимостью. Свобода, по Канту, и есть «независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира»[[213]](#footnote-214).

В том и состоит автономия воли, ее самозаконность, что она определяется не внешними причинами — будь то природная необходимость или даже божественная воля[[214]](#footnote-215), — а исключительно внутренним законом разума. Воля разумного существа есть, по Канту, способность поступать, руководствуясь идеей свободы, а это значит — нравственным требованием как законом умопостигаемого мира. «Мы считаем себя в ряду действующих причин (т. е. в мире эмпирическом. — П. Г.) свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода, и собственное законодательство воли суть автономия, стало быть, взаимозаменяемые понятия…»[[215]](#footnote-216)

Итак, человек есть житель двух миров: чувственно воспринимаемого, в котором он как чувственное существо подчинен законам природы, и умопостигаемого, где он свободно подчиняет себя закону разума, т. е. нравственному закону. Принцип мира природного гласит: никакое явление не может быть причиной самого себя, оно всегда имеет свою причину в чем-то другом (другом явлении). Принцип мира свободы гласит: разумное существо есть цель сама по себе, к нему нельзя относиться лишь как к средству для чего-то другого[[216]](#footnote-217). Именно будучи целью оно и может выступать в качестве свободно действующей причины, то есть свободной воли.

Умопостигаемый мир Кант мыслит, таким образом, в качестве «совокупности разумных существ как вещей самих по себе»[[217]](#footnote-218), в качестве мира целевых причин, самосущих «монад», абсолютно автономных. Человек, как существо, наделенное разумом, как существо мыслящее, а не только чувствующее, есть, согласно Канту, вещь сама по себе[[218]](#footnote-219).

Поэтому в «Критике практического разума» по-новому осмысляется понятие «ноумена», которое в сфере теоретической не может употребляться в положительном смысле[[219]](#footnote-220). «Понятие … существа, обладающего свободной волей, есть понятие о causa noumenon; что это понятие не противоречит себе, видно уже из того, что понятие причины, как целиком возникшее из чистого рассудка, по своей объективной реальности в отношении предметов вообще доказывается путем дедукции, причем по своему происхождению оно независимо от всех чувственных условий, следовательно, само по себе не ограничено феноменами (разве только там, где хотели бы найти для него теоретически определенное применение) и, несомненно, может быть применено к вещам как сущностям чистого рассудка»[[220]](#footnote-221).

Поскольку разумное существо в умопостигаемом мире, то есть в сверхчувственной природе[[221]](#footnote-222), есть само для себя цель, то есть свободно действующая причина, постольку, говорит Кант, «это существо … рассматривается как ноумен»[[222]](#footnote-223). В сфере практического разума понятие ноумена, как видим, употребляется Кантом в положительном смысле.

Однако тут уже давно напрашивается вопрос: что же, в сфере практического разума мы оказываемся в состоянии мыслить сверхчувственную реальность, реальность свободы, не обращаясь при этом к эмпирическому созерцанию, то есть непосредственно постигать умом вещи в себе? Выходит, здесь Кант допускает именно то, невозможность чего доказывал в «Критике чистого разума»?

Из этого затруднения Кант выходит, указывая на то, что мы знаем о мире свободы и о своей к нему принадлежности лишь постольку, поскольку слышим в себе голос нравственного закона, категорического императива. Об умопостигаемом мире человек знает только то, «что закон там устанавливается исключительно разумом, и притом чистым разумом, независимым от чувственности; равным образом, так как он там только как мыслящее существо есть подлинное Я (как человек, напротив, он есть только явление самого себя), то указанные законы налагаются на него непосредственно и категорически; поэтому то, к чему побуждают склонности и влечения… не может нанести ущерб законам его воления как мыслящего существа…»[[223]](#footnote-224).

Как видим, знание умопостигаемого мира, открывающегося практическому разуму, — это особого рода знание-призыв, знание-требование, обращенное к нам и определяющее наши поступки[[224]](#footnote-225). Оно сводится, в сущности, к содержанию нравственного закона, руководящего действиями человека как «вещи в себе». А закон этот гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[[225]](#footnote-226). Это значит: не превращай другое разумное существо только в средство для реализации своих партикулярных целей. «Во всем сотворенном, — пишет Кант, — все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо, есть цель сама по себе»[[226]](#footnote-227).

Категорический императив, будучи требованием практического» разума, возвещает нам Закон умопостигаемого мира; если это познание, то весьма отличное от теоретического: обращаясь к каждому из нас, этот Закон требует от нас соответствовать своей умопостигаемой сущности (что нам удается далеко не всегда, а если говорить строго — очень редко). И в той мере, как мы слышим это требование и следуем ему, мы знаем сверхчувственный мир. Но это знание-совесть отлично от знания-представления, которое мы имеем в сфере теоретической. В этом смысле кантовское учение о вещи в себе существенно отлично от монадологии: как и вся рационалистическая метафизика XVII века, Лейбниц считает возможным дать теоретическое знание о природе монад, на основе которого он строит и нравственное учение. Мысль о том, что сущность субстанции (вещи в себе) теоретически непостижима, чужда Лейбницу.

Тем не менее нельзя не согласиться с А. Л. Доброхотовым, полагающим, что в «Критике практического разума» Кант, по существу, решает не просто проблемы этики, а создает проект новой онтологии[[227]](#footnote-228). И действительно, именно в этой работе Кант рассматривает традиционный предмет онтологии — вещи сами по себе, т. е. субстанции. Правда, кантовский вариант учения о субстанциях существенно отличается от предшествующих по самому своему подходу; можно сказать, что Кант создает онтологию, построенную как нравственная философия, уникальную онтологию автономной свободной воли.

Одним из важнейших положений этой онтологии, отличающим ее от всей предшествующей, является тезис Канта о вневременном бытии вещей в себе. Здесь проходит наиболее глубокий водораздел между лейбницевым понятием монады и кантовской трактовкой вещи в себе. В самом деле, Лейбниц в «Монадологии» специально подчеркивает, что каждая монада испытывает непрерывные изменения. «Я принимаю … за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие — а следовательно, и сотворенная монада — подвержено изменению и даже что это изменение в. каждой монаде беспрерывно»[[228]](#footnote-229). Здесь позиция Лейбница является вполне традиционной: всякое сотворенное сущее, даже если это человеческая разумная душа, не является вневременным, поскольку время — это способ бытия всего тварного мира. С точки зрения Лейбница, вневременным (вечным) является только божественное бытие. Согласно Лейбницу, одно из определений монады, а именно стремление, составляющее важнейший элемент ее деятельности, как раз и производит в монаде непрерывное изменение. «Деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа стремлением»[[229]](#footnote-230).

Кант, напротив, настаивает на вневременности вещей в себе, каковая непосредственно следует из его учения о феноменальности всего происходящего во времени, т. е. из концепции времени как априорной формы чувственности. Еще в 1772 году, задолго до выхода в свет «Критики чистого разума», Кант говорит о проблеме, которая встала перед ним в связи с его теорией априорности времени, изложенной в диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). В письме к М. Герцу от 21 февраля 1772 года Кант сообщает ему о тех возражениях, которые ему были сделаны И. Шульцем и И. Г. Ламбертом в связи с его теорией времени. Возражение Шульца, пишет Кант, «наводит меня на размышление; оно, по-видимому, наиболее существенное из всех, какие только можно привести против [моей] системы, и совершенно естественно приходит на ум каждому; Ламберт мне уже сделал такое возражение. Оно состоит в следующем: изменения суть нечто действительное (об этом свидетельствует внутреннее чувство), но они возможны лишь при условии, если есть время; следовательно, время есть нечто действительное, что присуще определениям вещей самих по себе»[[230]](#footnote-231).

Мы знаем, какой выход нашел Кант из этого затруднения: в отличие от Лейбница, для которого внутренняя жизнь монады открыта ее самонаблюдению, Кант, как мы уже отмечали выше, начисто отделил *Я*, данное самому себе во внутреннем чувстве, от Я как вещи самой по себе. *Я* как феномен от *Я* как ноумена. В «Критике чистого разума» Кант вполне последовательно проводит это отделение. Теперь в «Критике практического разума» он доказывает, что такое отделение феноменального и ноуменального «уровней» в разумном существе только и может, быть гарантом подлинной свободы.

Послушаем аргументацию Канта: «…Каждое событие, стало быть, и каждый поступок, который происходит в определенный момент времени, необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, которые не находятся в моей власти, т. е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным»[[231]](#footnote-232). Все, что происходит во времени, тем самым уже включено, по Канту, в цепь естественной необходимости; прошлые поступки и прошлые состояния сознания детерминируют нынешнее состояние человека и его завтрашние поступки. Моральный закон возможен лишь в том случае, если свободная воля не детерминируется психологически: психологический детерминизм, в терминах Канта, применительно к разумному существу сродни детерминизму механическому. «Здесь обращается лишь внимание на необходимость связи событий во временном ряду, так как они развиваются по закону природы, как бы ни назывался субъект, в котором происходят эти события, — automaton materiale, когда механизм приводится в действие материей, или —- вместе с Лейбницем — automaton spirituale, когда он приводится в действие представлениями; и если бы свобода нашей воли была только как automaton spirituale (скажем, психологической и относительной, а не трансцендентальной, т. е. абсолютной одновременно), то, в сущности, она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения»[[232]](#footnote-233). Лейбниц мог назвать монаду духовным автоматом, поскольку все состояния ее развертываются с необратимой последовательностью во времени; такое понимание духа не приемлет Кант: дух — это, по Канту, свобода, над которой не может быть властно никакое другое начало, в том числе и высшее — бог. В этом и состоит принцип автономии воли, и тут проходит одно из самых важных различий между лейбницевым и кантовским пониманием вещи самой по себе.

\* \* \*

В нашей литературе, посвященной Канту, были выявлены и проанализированы различные значения понятия «вещи в себе» [[233]](#footnote-234). Однако, как справедливо замечает в этой связи Л. А. Абрамян, «в любом случае необходимо ответить на вопрос, что представляет собой кантовская вещь в себе — одно понятие, видоизменяющее свое содержание в зависимости от функций, которые на него возлагаются, или же это ряд разрозненных, не связанных друг с другом понятий, почему-то объединенных одним термином? Если верно первое, то можно говорить не только о многоликости этого кантовского понятия, но и о его единстве. Тогда, следовательно, нужно не просто перечислить основные значения, но и показать, как они связаны между собой»[[234]](#footnote-235).

Л. А. Абрамян в цитируемой статье как раз и пытается наметить контуры возможных связей между главнейшими значениями этого кантовского термина, оставаясь при этом в пределах теоретической философии Канта.

Благодаря сопоставлению кантовской вещи в себе с монадой Лейбница, мне думается, можно нащупать ту нить, которая связывает также и трактовку вещи в себе в теоретической философии с ее истолкованием в «Критике практического разума» (включая и такие наиболее, казалось бы, далекие друг от друга значения, как источник ощущений, с одной стороны, и умопостигаемый объект мира свободы, а именно разумная автономная воля, с другой) . Разумеется, в одной статье трудно всесторонне осветить эту сложную проблему, но анализ генезиса кантовского понятия о вещи самой по себе проливает дополнительный свет на это понятие.

Э. Ю. Соловьев

# КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ПОЛИТИКО-ЮРИДИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ ЭПОХИ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

Канта-этика часто называют «мыслителем вневременным», которому однажды (безразлично, когда и почему) посчастливилось с предельной ясностью высказать то, что люди понимали всегда и везде.

У этого суждения более серьезные основания, чем может показаться на первый взгляд. Кант действительно нашел категориальный язык, наиболее подходящий для выражения общечеловеческих простейших запретов, норм и ценностей.

Люди, принадлежащие к разным обществам, эпохам и культурам, исповедующие самые несхожие конкретные «нравы», разделяют тем не менее известные универсальные «начала моральности», и именно те, которые удалось сформулировать создателю трансцендентально-практического учения. Нет такого человеческого сообщества, которое не признавало бы абсолютного характера различия добра и зла, не порицало бы лжи, коварства и неблагодарности, не понимало бы, что благодеяние, оказанное бескорыстно («ради него самого»), ценнее благодеяния, которое совершено под давлением страха, за вознаграждение или по каким-либо иным привходящим мотивам. Такова, если угодно, общецивилизационная «моральная грамматика», одинаковая для исторически различных «нравственных языков». Кант (столь часто попрекавшийся за «этический формализм») был первым, кто всерьез и методически задумался над ее извечными правилами.

Но у кантовской этики есть и еще одно удивительное измерение, именно в последние десятилетия доставившее особенно много хлопот ее интерпретаторам. Речь идет о таких фундаментальных трансцендентально-практических декларациях, которые, по строгому счету, невозможно считать ни преходящими, ни извечными.

Кант, например, категорически (под формой надвременного и безусловного) отстаивает примат справедливости над состраданием и примат гражданской порядочности над семейными, дружескими, конфессиональными и даже патриотическими добродетелями; в том же смысле он утверждает, что бестактное и непрошенное доброхотство неморально, а принудительное осчастливливание людей сродни преступлению; в том же смысле говорит, что заслуга (и оплата заслуги) должна оцениваться сравнительно-состязательно, как бы «на агоне усердий»; что соблюдение чужого и отстаивание своего собственного личного права есть непременная этическая обязанность каждого индивида и т. д.

Можно ли сказать, что эти декларации «значимы для всех эпох», что с ними согласились бы и житель античного полиса, и средневековый китайский чиновник, и европейский горожанин периода крестовых походов, и член русской деревенской общины? Нет, скорее, как раз наоборот: все они согласно отвергли бы только что приведенные утверждения Канта, отвергли бы по причине их очевидного несоответствия важнейшим установкам традиционно-патриархальной морали.

Но не означает1 ли это, что рассматриваемые кантовские декларации — просто «идеологические рефлексы» известного исторического периода и обречены умереть вместе с породившими их социальными обстоятельствами? Опять-таки нет, поскольку они жизнеспособнее наличных обстоятельств: для европейца XIX или XX века они достовернее, чем для кантовского современника.

Перед нами феномен, не столько извечных, сколько «навечных» моральных истин, осознаваемых не раньше XVIII столетия, но обретающих неопределенно долгую, до наших дней простирающуюся, общецивилизационную значимость. Это уже не всеобщая «моральная грамматика», а, скорее, высокая стилистика «литературного нравственного языка», постепенно подчиняющего себе мир.

Феномен «навечного» чрезвычайно важен для понимания самой эпохи, из запросов которой выросла этика Канта, — эпохи генезиса капитализма и ранних буржуазных революций.

Знаменательно, например, что в процессе генезиса капитализма сформировался не только механизм эксплуатации наемного труда, персонифицированный в крупном мануфактуристе или фабриканте, но еще и новый, не известный традиционным обществам тип работника: волевой, упорный, методичный, способный к самодисциплине (по Канту — «самопринуждению») и обладающий высокой (правосознательной) чувствительностью к чисто экономическому стимулированию. Можно сказать и иначе: в процессе генезиса капитализма впервые появился на свет развитый и цивилизованный материальный интерес, без которого, как мы всё отчетливее понимаем сегодня, немыслимо никакое — в том числе и социалистическое — высокоэффективное производство.

Историческое значение ранних буржуазных революций (Нидерландской, Английской, Северо-Американской и Французской) опять-таки не исчерпывалось их прямым социально-классовым результатом — установлением политического господства буржуазии. В ходе этих революций формировалось еще и то, что Гегель, а вслед за ним молодой Маркс именовали «гражданским обществом». На место прежних «органических» сословий встали политически организующиеся классы. Возникла система республиканско-демократических институтов и разделения властей (политической, судебной и духовной); появились конституции, декларировавшие основные права человека и гражданина («права-свободы», как назвала их юридическая литература конца XVIII — начала XIX века); социальные отношения стали строиться в формах взаимопризнания индивидов как равноправных «юридических лиц».

Буржуазия, достигшая господства, не раз пыталась аннулировать или по крайней мере стеснить эту новую политическую цивилизацию. Однако процесс ее развития оказался необратимым. Сохранение и упрочение институтов «гражданского общества» стало целью общедемократического движения, а затем — существенной (по сей день актуальной) задачей социализма.

Эпоха генезиса капитализма и ранних буржуазных революций породила, таким образом, не только капиталистически ограниченные социальные, политические и культурные образования. Она вызвала к жизни известные «неотмирающие новшества». И, может быть, никто из ее мыслителей не предугадал этого «неотмирания» так ясно, как Иммануил Кант.

Трансцендентально-практическая философия с самого начала тяготела к этизации общецивилизационных раннебуржуазных завоеваний. Чем дальше, тем отчетливее в ней обнаруживался мотив морального обоснования нового гражданско-республиканского мышления, правосознания и частно-предпринимательского «ригоризма дела».

Сама способность Канта усматривать и формулировать инвариантные правила «моральной грамматики» внутренне едина с его проницательностью в отношении вновь нарождающихся требований высокой «моральной стилистики». Это единство прямо фиксируется в основном понятии трансцендентальной этики — понятии категорического императива. Оно содержит в себе и извечную идею беззаветности нравственного действия (идею «добродетели, которая сама себе служит наградой»), и навечный, гражданско-правовой принцип «закон равен для всех». О категорическом императиве можно с равным основанием утверждать, что:

а) это понятие philosophiase perenis[[235]](#footnote-236), предугадывавшееся многими великими моралистами прошлого (Платоном, как и Эпиктетом, и Сенекой; учителем Евангелия, как и Конфуцием);

б) это понятие этической науки, полный смысл которого доступен только человеку «гражданского общества»;

в) это представление раннебуржуазного сознания; оно могла появиться лишь в пору борьбы с феодально-абсолютистской государственностью, более того — лишь в голове мыслителя, имевшего возможность наблюдать эту борьбу как бы из отдаленной обсерватории, как бы через телескоп книжничества, который сфокусирован на эпохальном и общеевропейском и позволяет увидеть «всемирно-гражданский план истории»[[236]](#footnote-237).

Этическая рефлексия «кёнигсбергского затворника» исключительно точна в распознавании общей динамики эпохи, в отделении преемственно сохраняющегося и жизнеспособного от упадочного, искусственно сохраняемого и насильственно победоносного. Но что самое интересное, диагностические суждения Канта о пороках и добродетелях поразительно близки дифференцированным социальным характеристикам эпохи ранних буржуазных революций, выработанным в самое последнее время представителями марксистского стадиального анализа генезиса капитализма.

**\* \* \***

Социальные коллизии начала Нового времени определялись развитием рынка и товарно-денежных отношений, вторгшихся в патриархальный и полупатриархальный хозяйственный быт. Результатом этого развития было не только мануфактурное производства и обуржуазивать традиционных «средних сословий», но еще и сложная трансформация самой феодальной практики, по сей день недостаточно изученная.

В XVII—XVIII веках феодализм заявил о себе как общественная система, способная уживаться с различными хозяйственными укладами и успешно адаптировать механизмы развивающегося рынка. Подорванными оказались не основы феодальной эксплуатации как таковой, а лишь ее традиционно-патриархальные формы. Кризис сеньорального строя, покоящегося на барщинной системе, не поколебал самой практики внеэкономического принуждения. Она не только сохраняется, но и ужесточается под эгидой новой абсолютистской государственности, культивирующей самые беззастенчивые, самые циничные формы использования человека «только как средства».

Если «классическим феодализмом» считать формы хозяйствования, характерные для европейского «высокого средневековья», то можно утверждать, что в странах континентальной Европы утверждается своего рода «неофеодализм». Он возникает в ответ на начавшееся развитие буржуазного хозяйственного уклада и во многих отношениях представляет собой, как выразился М. А. Барг, «феодальную реакцию, поднявшуюся на раннекапиталистических дрожжах»[[237]](#footnote-238). Он является таким же естественно-историческим порождением расширяющегося товарно-денежного обмена, как бюргерское богатство и раннее мануфактурное производство.

Главная примета европейских «неофеодальных» порядков — это соединение традиционных методов эксплуатации со вновь родившимися утилитарно-прагматическими и торгашеско-меркантильными устремлениями. Новая феодальная знать, для которой деньги «уже сделались силой всех сил»[[238]](#footnote-239), проявляет неведомую «сонному средневековью» практическую энергию и хитрость. Бок о бок с ранним буржуазным предпринимательством развивается оголтелое позднефеодальное приобретательство, которое захватывает все модифицирующиеся традиционные сословия (рыцарей, ландскнехтов, священников, чиновников, юристов и т. д.).

Приобретателю еще чужда ориентация на деньги как капитал, на «неустанное движение прибыли», которое не замыкается больше ни на какую потребительскую стоимость[[239]](#footnote-240). Деньги влекут его к себе как универсальное средство платежа. Чаще всего они накапливаются для отсроченной социально эффективной затраты (покупки земельной собственности, званий, должностей и протекций). Тем не менее мирское всевластие денег приобретатель уже вполне сознает и не уступает предпринимателю ни в алчности, ни в прагматизме. Более того, соединяясь с феодальным правом на насилие, с вотчинным произволом и властолюбием, алчность приобретателя становится до конца авантюристичной и хищнической. Феодальное накопление денежных богатств совершается за счет особо безжалостного расточения труда, истощения почв, разбазаривания национальных природных ресурсов.

К. Маркс неоднократно разъяснял, что первоначальное накопление капитала, по строгому счету, относится к предыстории последнего. Капитализирующиеся независимые производители в городе и деревне накапливают лишь незначительную его часть; львиная доля денежных богатств сосредоточивается в руках меркантилизирующихся землевладельцев, коммерсантов духовного звания, чиновников-спекулянтов, дворян, ринувшихся в пиратство и колониальный разбой, и т. д. На деятелях позднего (приобретательского) феодализма, а не на первых представителях буржуазного предпринимательства как такового лежит главная вина за ту «кровь и грязь», которую «новорожденный капитал источает из всех своих пор, с головы до пят»[[240]](#footnote-241).

Меркантилизирующиеся привилегированные сословия — главный очаг процесса, о котором К. Маркс писал: «…в течение мануфактурного периода общественное мнение Европы освободилось от последних остатков стыда и совести»[[241]](#footnote-242).

Нередко случается, что в нашей литературе такие установки, как гедонизм, эгоизм, расчетливость, алчность, беспринципность и т. д., жестко и однозначно соотносятся с капиталистической хозяйственной практикой. Выражение «буржуазный» сопровождает их в качестве своего рода постоянного эпитета. В действительности эти установки древнее капитализма и утверждаются всюду», где происходит рыночное разложение общинно-патриархальных порядков. В XVI—XVIII веках они проникают во все сословия (как традиционные, так и зарождающиеся), цинической же завершенности достигают в «неофеодальных» верхах, эксплуатирующих сам кризис средневековых устоев. Именно в качестве таковых себялюбие, гедонизм, алчность и т. д. превращаются в устойчивый объект раннебуржуазной этической критики, начиная с лютеровского протеста против индульгенций и кончая социальными диагнозами Монтеня, физиократов, Монтескье и Руссо. Ригорист Кант выступает как последовательный завершитель данной традиции. Утилитарная беззастенчивость, против которой заострено его моральное учение,— это по сей день неизученное интегральное выражение позднефеодального нравственно-психологического климата.

Дело не только в том, что из-под пера образованных представителей тогдашней знати выходят почти ницшеанские по духу манифесты вседозволенности[[242]](#footnote-243). Дело еще в том, что меркантилизирующиеся феодальные верхи насаждают в обществе безнравственную интерпретацию самой нравственности (ядром которой становится макиавеллистски-иезуитская формула «цель оправдывает средства»). Уже в XVI веке в трактатах и расхожих руководствах, составлявшихся так называемыми «стейтистами» (придворными советниками государей по делам «политики и воспитания»[[243]](#footnote-244)), нравственность начинает трактоваться как совокупность условных, а то и сомнительных правил, которые нуждаются в оправдании со стороны удовольствия, выгоды, меркантильного или политического успеха. Утилитарная редукция морали, которую Гельвеций и Гольбах попытаются использовать в качестве приема, позволяющего выявить и объяснить ее непреходящую значимость, в позднефеодальной культуре прямо работает на релятивизацию нравственных норм. Умение обходиться с ними «макиавеллистски», как с условными «стратагемами», становится предпосылкой служебной карьеры и подключения к механизму власти. Убеждение, что добрые дела можно совершать лишь «с задней мыслью», лишь в расчете на публичный успех, земную или небесную награду (убеждение, в котором Кант усмотрит сущность «радикального зла»), приобретает смысл декадентного идеологического постулата. Всякий ригоризм добродетели — как в прошлом, так и в настоящем — берется под подозрение: в нем усматривают выдумку, легенду, нераспознанное безумие или особо искусное лицемерие[[244]](#footnote-245).

Не менее существенно, что утилитарная редукция морали дополняется в XVI—XVIII веках придворно-холопским (в пределе — этатистским) ориентированием самого утилитарного расчета. Чем решительнее требования нравственности низводятся до условных правил, обеспечивающих приспособление к обстоятельствам, тем настойчивее подчеркивается, что самое важное обстоятельство, с которым люди сталкиваются в своем жизненном опыте, — это отношение к ним власть имущих[[245]](#footnote-246). Именно в той мере, в какой релятивизируются обычные нравственные нормы, властным распоряжениям сообщается безусловный и даже священный смысл. Механика служебного и придворного приспособленчества делает осязаемо понятной одну из сложнейших логических выкладок Канта: гетерономия в значении «чужестийности» поведения (подчинения его привходящим мотивам, не относящимся к собственной интенции поступков) ищет завершения в буквальной гетерономии, то есть в «чужезаконном» поведении (в действии по чужому предписанию).

Раболепство в «низах» сословной карьеры, лицемерное благочестие на ее «средних этажах» и утилитарно-гедонистическая беззастенчивость «верхов» — таковы три главных выражения одного и того же прагматически пошлого «разумного эгоизма», утвердившегося в общем сознании задолго до того, как появились антифеодальные философские учения, начертавшие это выражение на своем знамени. «Разумный эгоизм» (или, если выразиться точнее, не языком философско-идеологических паролей, — расчетливый эвдемонизм) — конъюнктурный стержень всех жизненно-практических отношений в условиях неограниченной монархии. Это вульгарно-прозаический секрет «абсолютистской культуры», таящийся под легендарным, чарующе голубым (цвет чести!) покроем мушкетерского плаща[[246]](#footnote-247). И не было в Западной Европе мыслителя, который сделал бы для разгадки этого секрета больше, чем создатель трансцендентально-практической философии.

Неограниченная монархия нередко трактовала себя как орудие преодоления нравственного кризиса, вызванного общей меркантилизацией жизни. Она тяготела к дисциплинарно-административному «исправлению нравов», к реставрации пошатнувшихся «добрых обычаев». Она охотно принимала на себя функцию моральной полиции, то есть строгой репрессией пыталась удержать своих подданных в границах патриархального благочестия. Уже к началу XVIII века стало очевидным, однако, что это палочное принуждение к добропорядочности само является сильнейшим ферментом деморализации.

В системе «абсолютистской культуры» нравственные требования в собственном смысле слова ставились на одну доску с совершенно произвольными предписаниями, менявшимися ото дня ко дню. Наряду с простейшими заповедями и заветами совершенства, в священный долг вменялись и подвижные соображения государственной целесообразности, и правила внешнего церковного благочестия, и ритуальные верноподданнические жесты, и умножающиеся повинности, и даже профилактические советы, касающиеся здоровья. Эта нормативная эклектика, соединенная с неразборчивой безжалостностью наказаний, постепенно вела к тому, что действительно безусловные требования, типа «не убий», «не воруй», «не лги», делались для человека ничуть не более священными, чем, скажем, новое казуистическое ужесточение налога на соль.

Но самое печальное заключалось в том, что регулярная морально-полицейская опека превращала страх перед наказанием в основной мотив нравственного поступка. Она поддерживала благонравие лишь в той мере, в какой делала язык приманок и угроз единственно понятным нравственным языком. Она обуздывала дерзкое своеволие и одновременно насаждала всеобщую затравленность и пронырливую духовную низость. Она оберегала прописи обычая, но подрывала основное правило извечной «моральной грамматики» — правило самой высокой оценки безоплатной добродетели.

Нравственный кризис, вызванный разложением традиционно-патриархальных устоев и усугубленный насильственным гувернемальным вмешательством феодально-абсолютистского государства, — таково общее проблемное поле кантовской этики. При этом в центре внимания Канта оказывается не обычное, спонтанное зло, а зло «радикальное» — яд, который предлагается в облатке лекарства. Кант выступает прежде всего против утилитарной редукции нравственности, соединенной с апологией опекающей и воспитующей неограниченной власти. Этой важнейшей установке «абсолютистской культуры» он противопоставляет идею безусловных всеобщезначимых обязанностей, соединенную с признанием равнодостоинства людей (с презумпцией правоспособности и моральной полноценности каждого индивида). Вся концепция категорического императива строится в контексте этого противопоставления.

Таковы наши исходные принципиальные тезисы. Доказать их— дело не простое. Оно требует тщательной текстологической работы, ориентированной на скрытые напряжения, которыми обременена упорядоченная конструкция трансцендентально-этических понятий. Оно предполагает выявление ряда возможностей, которые намечены, но до конца не реализованы Кантом. Оно может быть успешным лишь в том случае, если мы с самого начала отставим в сторону расхожие обвинительные суждения по поводу императивизма, ригоризма, формализма и априоризма кантовской этики и всерьез задумаемся над тем, что значили эти установки в духовно-идеологическом контексте XVII—XVIII столетий, какие приметы и знамения времени в них запечатлены.

**1. Императивное истолкование нравственности.**

**Гипотетический и ассерторический императив**

Знаменательно уже то, что Кант отстаивает императивное истолкование нравственности. Такова, если угодно, абстрактная «общая посылка» его этики, наиболее часто подвергавшаяся впоследствии критике.

Моральный поступок, согласно Канту, имеет место лишь там, где человек действует не импульсивно, а подчиняясь некоторому вербализуемому и осознанному повелению. Это вовсе не означает, будто импульсивно совершаемое добро (например, помощь, оказываемая в порыве сочувствия) трактуется Кантом как нечто предосудительное. Он, скорее, просто не доверяет спонтанным нравственным склонностям заих неопределенность и опасную близость к «страстям» [[247]](#footnote-248).

Какое историческое переживание кроется за этим недоверием? Как объяснить его исходя из структуры нравственного кризиса, краткую характеристику которого мы представили выше?

XVII—XVIII века — время ослабления и упадка традиционной патриархальной морали («морали обычая»), которая полагалась не столько на императивные формулы, сколько на своего рода «нравственные инстинкты», формировавшиеся веками. Место пошатнувшейся «морали обычая» занимают разветвленные кодексы предписаний, на страже которых стоит абсолютистское государство. Отстаивая императивное истолкование нравственности, Кант выступает прежде всего просто как этический регистратор этого объективно совершающегося процесса. Нимало ему не сочувствуя, он вместе с тем честно признает, что вытеснение эмотивного нравственного начала авторитарным и кодифицированным внешним повелением есть процесс необратимый. Любые попытки апеллировать к «моральному чувству», возродить благонравные инстинкты «доброго старого времени», может быть, и милы и похвальны, но совершенно безнадежны.

Можно привести немало выдержек из этических сочинений Канта, которые засвидетельствовали бы, что этот непримиримый противник равнодушия и цинизма вместе с тем с буржуазной трезвостью отвергал «священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности»[[248]](#footnote-249), или, как он сам выражался, выспреннюю и обманчивую «этику великодушия».

Показателен в этом отношении способ истолкования Кантом понятий «любви», «сочувствия», «сострадания», игравших огромную роль в морально-сентиментальной литературе XVII—XVIII веков.

Уже в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» Кант акцентирует внимание на том, что состраданию и любви свойственна неискоренимая избирательность, своего рода «врожденный фаворизм». Активно сострадать всем непосильно ни для кого[[249]](#footnote-250). Хотя чувство это само по себе «прекрасно и привлекательно»[[250]](#footnote-251), у него узкий (патриархально-общинный) кругозор. Подобно сюзерену «добрых старых времен», оно привержено к «своим», к «ближним», к тем, кого родство или симпатия ввели в круг покровительства. Но именно поэтому акты сострадания так часто содержат в себе «несправедливость по отношению к другим, находящимся вне этого тесного круга»[[251]](#footnote-252). Горячее участие в судьбе тех, кто мил и трогателен, может соседствовать с вопиющим равнодушием в отношении «большого», общественно-исторического мира. «Страдающий ребенок, несчастная и милая женщина, — пишет Кант, — заставляют наше сердце наполниться … чувством уныния, и в то же время мы хладнокровно воспринимаем весть о большом сражении, в котором, как легко сообразить, значительная часть человечества должна безвинно погибнуть…»[[252]](#footnote-253).

Кант — защитник нравственности, которая имела бы значение для «надобщинного», граждански-политического мира, препятствовала бы раздору и конфликтам, позволяла бы сохранить благожелательность не только к «ближним», но и к «дальним». Но как раз поэтому он за нравственность императивную, поддающуюся выражению в известных максимах и проверке на общезначимость.

Вместе с тем нельзя не подчеркнуть, что Кант нигде не относится к состраданию, как к врагу моральных императивов (соответственно он нигде не доводит критику известных ему теоретических защитников «нравственного чувства» — А. Э. Шефтсбери и Ф. Хатчесона — до обличительной остроты). Сострадательное благодеяние отвергается Кантом в значении патриархально-ненадежного союзника строгой морали, вступающей в борьбу с системой абсолютистских повелений.

Победоносным противником внешнего императива может быть только иной по типу императив, внутренне признанный и ригористически исполняемый, отвечающий критерию «чистого долженствования» и по этому критерию отличаемый от инструкций, рекомендаций, пруденциальных правил, которые, не будучи моральными, тем не менее вменяются в нравственную обязанность. Таково основное противопоставление трансцендентальной этики, доминирующее над простым различием императива и склонности. Этика Канта прежде всего антиавторитарна и лишь вследствие этого непатриархальна и антиромантична.

Нравственный поступок непременно императивен, но далеко не всякое императивное действие является нравственным. Более того, основная масса адресованных человеку властных повелений никакого отношения к строго моральным требованиям не имеет, хотя и выдается за таковые. Людям приходится поэтому не только одолевать свои спонтанные склонности, но еще и противостоять многочисленным квазиморальным предписаниям.

Попытку обозначить такие предписания особым понятием и обрисовать их типически-общую структуру Кант впервые предпринял в 1764 году в работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали». «До́лжно делать то-то и то-то, а другого не делать — такова формула, выражающая всякую обязанность,— писал Кант, фиксируя ходячее, приказное понимание императива. — Но всякое долженствование выражает некоторую необходимость действия и может иметь двоякое значение. В самом деле, или я должен делать что-то (в качестве средства), когда я хочу чего-то другого (в качестве цели), или я должен делать и осуществлять нечто (как цель) непосредственно. Первое можно было бы назвать необходимостью средств (necessitas problematica[[253]](#footnote-254), второе — необходимостью целей (necessitas legalis[[254]](#footnote-255)). Первый вид необходимости вовсе не указывает на какую-либо обязанность, а содержит в себе только предписание, как разрешить некую проблему… Тот, кто предписывает другому (!), какие действия он должен совершить и от каких воздержаться, если хочет содействовать своему счастью, мог бы, пожалуй, подвести под это все наставления морали; но тогда они были бы уже не обязанностями (в строгом этическом смысле этого слова. — Э. *С.*), а чем-то подобным обязанности (инструкцией. — Э. С.) провести две пересекающиеся дуги, если я хочу разделить прямую линию на две части… Все действия, которые мораль предписывает нам для осуществления определенных целей, случайны, и их нельзя назвать обязанностями (подлинными моральными императивами. — Э. *С.*)…»[[255]](#footnote-256)

Это «докритическое» рассуждение исключительно ценно для понимания основного «проблемно-полемического напряжения» кантовской этики. Оно достаточно ясно показывает, что Канта-мора- листа тревожил и отвращал прежде всего известный социальный способ предписывания обязующих индивида требований.

Каждый человек различает (или по меньшей мере способен различить) обязанность в собственном смысле слова и техническую инструкцию. Но вот «тот, кто предписывает другому, какие действия он должен совершать» (властная неопределенно-личная инстанция, за которой угадывается государство и господствующее мнение), упорно смешивает одно с другим. Целесредственные и самодельные требования ставятся на одну плоскость: они превращены в труднораспознаваемые подвиды рецептов, которые предлагаются человеку ради достижения им «его же собственного счастья».

Рассуждение Канта не имеет критико-обличительного характера. Пока что все выглядит так, словно речь идет просто о некоторых уточнениях общепринятого (например, лейбницианско-вольфовского) понимания морали.

И все-таки прав был Э. Кассирер, когда, протицировав выше приведенные высказывания Канта, заметил: «Ни один из его тогдашних читателей и критиков не мог предположить, что в этих немногих простых положениях в принципе преодолена уже вся система морали, как ее трактовало XVIII столетие… Здесь заложена уже основная идея его будущей этики — различие между «категорическим» и «гипотетическим» императивом…» [[256]](#footnote-257).

Кассирер отсылает читателя к 1785 году, к «Основам метафизики нравственности»[[257]](#footnote-258).

Вопрос об обществе, которое в своем стремлении к максимальному «нормативному обложению» индивидов предписывает им совершенно разнородные требования в качестве однотипных, присутствует и в этом сочинении Канта. Но тематически он оформлен иначе, чем в 1764 году. Канта тревожит теперь образ мыслей самих обязуемых — их этическая неразвитость и некомпетентность. Кант требует от каждого индивида методичной рефлексии по поводу строения и смысла императивов, которые тот принимает к исполнению.

Прежде всего надо научиться видеть различия между условными, целесредственными предписаниями (например, «заготовляй дрова с лета», «храни деньги в банке», «не откладывай выплаты податей» и т. д.) и предписаниями, которые самодельны и значимы при любых условиях («не лги», «не воруй», «не будь высокомерен» и т. д.). Только последние обладают несомненной обязующей силой и поэтому заслуживают названия моральных. Что касается первых, то, по строгому счету, они безразличны в моральном отношении. «Если поступок хорош только для чего-то другого как средство, — пишет Кант, — то мы имеем дело с гипотетическим императивом… Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами **умения**. Разумна ли и хороша ли цель, — об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель» [[258]](#footnote-259).

По поводу любого гипотетического императива индивид вправе спросить, достойна ли предполагаемая в нем цель и действительно ли эффективно предписываемое для нее средство. И если человек не будет убежден ни в том, ни в другом, то неисполнение им соответствующего предписания не может осуждаться.

Сразу заметим, что выдвижение подобных тезисов — на первый взгляд совершенно банальных — было серьезным вызовом по отношению к мелочной абсолютистской опеке над индивидом, так часто отстаивавшейся в современных Канту морально-политических учениях.

Разъяснение характера гипотетического императива в «Основах метафизики нравов» равносильно декларированию одного из «прав-свобод»: никто не может спрашивать с совести индивида (то есть безусловным, категорическим образом) за неисполнение таких требований, которые являются условными и предполагают предварительную оценку рассудка. Или: технико-прагматические инструкции и советы не могут возводиться в закон.

Кант полагает, что различие условных (гипотетических) и безусловных (категорических) требований посильно для любого ума. Оно вообще не представляло бы проблемы, если бы в игру не вмешивался еще один императив — ассерторический. В «Основах метафизики нравственности» он характеризуется так: «Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия счастью, есть ассерторический императив». Здесь речь идет не о достижении той или иной конкретной цели в конкретных условиях, а как бы «о всеобщности всех эмпирических целей» (именно это подразумевает понятие «счастья») — о «цели, которую можно с уверенностью и a priori предположить у каждого человека»[[259]](#footnote-260). Или в более продуманной и доходчивой формулировке: «Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия (запомним этот термин, замещающий понятие счастья. — Э. С.) можно назвать благоразумием»[[260]](#footnote-261). Максимы благоразумия и принадлежат к типу ассерторически-императивных. Это требования умеренности, бережливости, воздержания, осмотрительности, обходительности, которые выдвигались резонерами всех времен и на которых было прямо-таки помешано XVIII столетие.

Кант проницательно замечает, что требования эти, которые должны, казалось бы, обеспечивать успешность индивидуального поведения в любых условиях, на деле не приложимы ко множеству житейских ситуаций. Каждый может представить себе такие обстоятельства, где и бережливость, и воздержание, и обходительность, и любая другая фиксированная формула благоразумия делается неблагоразумной. Но это означает, что всеобщих и вместе с тем содержательно-определенных императивов благоразумия просто не может быть. Все, что можно повелеть человеку ради достижения счастья, — это просто: «будь благоразумен (здесь — одним, там — другим способом)». Подобное повеление совершенно абстрактно и, по строгому счету, не предписывает человеку ничего, кроме образа мыслей, или правила отношения к любым предъявляемым ему требованиям. Никакого обобщения гипотетических императивов ассерторический императив не обеспечивает, он просто вносит в поведение пафос расчетливости, или, что то же самое, нормативизирует и культивирует расчетливое себялюбие.

Одной из важнейших особенностей кантовской этики издавна признавался формализм, то есть выдвижение на первый план проблемы общей законообразности поведения и реализующегося в нем образа мыслей в ущерб анализу конкретного содержания поступков. Однако и те, кто порицал этот формализм, и те, кто ставил его в заслугу создателю «критической философии», как правило, совершенно упускали из виду, что Кант был еще и критиком формализма, уже давно и стихийно утверждавшегося в нравственном сознании его времени.

Кант никогда не подвергал сомнению, что людям свойственно стремиться к счастью и добиваться его конкретными рациональными средствами в конкретных ситуациях. Но что он решительно отрицал, так это понимание эвдомонистической расчетливости как «правила над правилами», «закона над законами», когда ни один нравственный акт не признается достойным, морально полноценным, если его не удается свести к мотивам счастья.

Все учение о категорическом императиве заострено против формальной и абстрактной моралистики себялюбия, основное кредо которой состоит в следующем: «Из счастья в самом общем смысле этого слова возникают мотивы всякого стремления, следовательно, и [стремления] к соблюдению морального закона»[[261]](#footnote-262). Нравственный поступок, не мотивированный стремлением к счастью, был бы чем-то незаконосообразным, более того — противоестественным, безумным. Как все противоестественное и безумное, он заслуживал бы осуждения.

Вот эта-то казуистика эвдомонизма, его претензия на подведение содержательных моральных требований (типа «не убий», «не лги», «не кради») под мнимоформальное и «мнимоаприорное» правило и делается в 1785 году главным объектом кантовской критики. Автор «Основ…» ополчается против себялюбия, которое читает морали метафизические назидания. Он демонстрирует, что из стремления к счастью, хотя его «с уверенностью и a priori можно предположить у каждого человека», нельзя вывести не только всеобщего и необходимого априорного закона, но даже сколько-нибудь определенного правила.

Кант рассуждает следующим образом: «Императивы благоразумия совершенно совпадали бы с императивами умения и были бы точно так же аналитическими, если бы только так легко было дать определенное понятие о счастье… Однако, к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т. е. должны быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое — максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени проницательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо (каковым является человек. — Э. С.) составило себе определенное понятие о том, чего оно собственно здесь хочет… для этого потребовалось бы всеведение… Задача определить наверняка и в общем виде, какой поступок мог бы содействовать счастью разумного существа, совершенно неразрешима. Стало быть… невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым…»[[262]](#footnote-263).

Примеры, которыми Кант пытается разъяснить это общее рассуждение[[263]](#footnote-264), наивны и не вполне доказательны. Это не лишает, однако, принципиальные доводы Канта достоверности и убедительности.

В «Основах метафизики нравов» впервые в истории философии высказана догадка о том, что представления о счастье (в отличие от нормативных суждений) — это зеркало неустранимого многообразия, динамизма и незавершимости человеческого существования. Они негенерализируемы, поскольку выражают неусредняемую оригинальность культур, эпох и общественных состояний. Они нерецептируемы, поскольку даже каждый человек в отдельности постигает свои действительные желания лишь в результате длительного (экзистенциального) опыта. Он хочет разного в разные периоды своей жизни, и никто не может заранее постигнуть смысловое единство этих сменяющих друг друга эвдемонистических устремлений[[264]](#footnote-265).

Кант вовсе не отрицает, что люди могут быть счастливыми и переживать периоды полноценной радости. Речь идет лишь о том, что их переживаемое счастье ни в коей мере не является «масштабом для всех» и не разрешает задачи «максимального благополучия в настоящем и каждом последующем состоянии».. Наиболее корректным выражением этой идеи следует, на наш взгляд, считать следующую формулировку из «Критики практического разума»: «…что́ приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком, и требуется много ума, чтобы направленные на это практические правила более или менее удовлетворительно приспособить к целям жизни через хитроумные исключения»[[265]](#footnote-266).

Итак, ассерторический императив в строгом смысле слова невозможен; стремясь к нему, люди не подымаются выше индуктивных (общих, но отнюдь не универсальных[[266]](#footnote-267)) правил благоразумия. В той мере, в какой расчетливому эвдемонисту вообще свойственны логичность и объективность, он должен сам осознать данное обстоятельство и, следовательно, квалифицировать свою смысложизненную задачу как неразрешимую. Это даже непременно случилось бы, если бы… если бы сама действительность, осмысляемая в понятиях полезного и вредного, выгодного и невыгодного, благоприятного и опасного, не содержала в себе суррогата ассерторических предписаний.

Суррогатом этим является чужая воля, возведенная в закон и подкрепленная утилитарно определенными наградами и наказаниями. Содержание закона может быть при этом совершенно произвольным — расчетливый эвдемонист все равно примет его в значении объективного и даже всеобщего, поскольку определенность чужого предписания устраняет мучительную «эмпиричность» (многозначность и неясность) мира в перспективе благополучия. Единство (тотальность) предписывающей воли будет трактоваться как «универсальное условие» счастья и выгоды, а бесконечный ряд гарантируемых ею наград — как «максимум благополучия в настоящем и каждом последующем состоянии».

Как ни сложны эти абстрактные «понятийные уравнения», они выражают нечто элементарно понятное для человека, жившего в условиях государственно-абсолютистского режима. Исходную характеристику этих условий мы дали выше, сейчас ограничимся краткой зарисовкой, отчасти основывающейся на том изображении феодального абсолютизма, которое дал в своих последних работах талантливый представитель современной структуралистской философии Мишель Фуко[[267]](#footnote-268). Это поможет нам правильнее про- лесть кантовский этический текст.

«Человек абсолютистской культуры» склонен был воспринимать государство в качестве своего рода сверхприродного распорядителя всех благ и несчастий выпадающих на долю людей. Могущество государства было, разумеется, не столь безгранично, чтобы подчинить воле монарха экономические и социальные процессы, борьбу сословий и новые классовые конфликты[[268]](#footnote-269). Вместе с тем его было достаточно, чтобы воздействовать на волю любого единичного индивида с помощью сугубо материальных (в частности — экономических) условий, контролируемых государством и включаемых в систему государственного покровительства и государственной репрессии. В XVII—XVIII веках — впервые в европейской истории — благополучие отдельного подданного стало зависеть от законодательства и правительств в большей степени, чем от стихийных процессов (природных и социальных). Угроза насильственной смерти заслоняла естественную, угроза конфискаций и изъятий — опасность стихийного разорения, расчет на государственную милость — упование на милость фортуны, столь характерное для человека ренессансной и барочной культуры. В итоге индивид все чаще должен был воспринимать государство как «систематизирующий центр» всей окружающей его реальности, а распоряжения власти — как такие правила благоразумного «приспособления к среде», которые сама же эта среда формулирует и предъявляет.

Абсолютное государство как бы замыкает на себя расчетливый эгоизм, утилитарность и меркантилизм, которые по мере развития товарно-денежных отношений проникают во все традиционные сословия, но, как правило, еще весьма далеки от раннебуржуазной предприимчивости, то есть от упорного, методичного, а порой и самоотрешенного «рыцарства наживы». Фетишистски благоговейное отношение к государству и его постановлениям (чичиковское «я немею перед законом») становится непременной предпосылкой всех действий примитивного прагматика, появившегося на свет в качестве простого продукта разложения патриархально-средневековых порядков.

Некоторые мыслители XVII века уже догадывались о том, что поведение расчетливого эвдемониста становится действительно законосообразным тогда (и только тогда), когда оно делается законопослушным (верноподданническим). По меткому наблюдению Лейбница, человек, ищущий «наибольшего удовольствия и наименьшего страдания» и ни к чему иному не стремящийся, не найдет покоя, покуда не возвысится до следующей морально-политической мудрости: «Всякая обязанность предполагает идею закона, а закон немыслим без предписавшего его законодателя или без наград и наказаний»[[269]](#footnote-270).

Кант оформляет эту догадку категориально. С помощью своеобразных этических понятий он схватывает существенные для его времени социальные отношения, которые ни для кого еще не по силам было выразить на языке социального и политико-экономического анализа.

Уже в лейбнице-вольфовской философской традиции мы встречаемся с выражением «гетерономия». Буквально оно означает «чужезаконие», или «жизнь по чужому распоряжению». У Канта «гетерономия» становится одним из важнейших этических понятий и, что особенно существенно, предельно сближается с понятием «гипотетический императив». В некоторых формулировках «Основ…» дело вообще представлено так, словно гипотетико-императивное действие — это полное (и притом аналитическое) определение гетерономии. Кант пишет, к примеру: «Везде, где в основу должен быть положен объект воли для того, чтобы предписать ей правило, которое бы ее определило, правило есть не что иное, как гетерономия, а именно: если или так как мы хотим этого объекта, мы должны поступать так-то и так-то»[[270]](#footnote-271). Или то же самое, но в схоластико-казуистическом духе: гетерономия имеет место там, где воля «не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле»[[271]](#footnote-272).

Однако там, где Кант прибегает к разъясняющим определениям, делается видно, что гипотетический императив и гетерономия — это не одно и то же. Императив, читаем мы в «Основах…», должен быть причислен к гетерономным предписаниям, если он заключает в себе интерес как приманку и принуждение[[272]](#footnote-273).

Нелепо утверждать, будто субъект, относящийся к правилам (императивам) как к средству для цели, сам себя этой целью «приманивает или принуждает». Это может делать лишь другое наделенное волей лицо, которое использует интересы и цели первого.

Более продуманным и точным следует поэтому признать одно из важнейших утверждений «Критики практического разума»: «… если… какой-нибудь объект под наименование благо считают определяющим основанием воли… то это всегда приводит к гетерономии»[[273]](#footnote-274). Гипотетико-императивный образ мысли есть, иными словами, предрасположение к гетерономии, а не ее определение. Что касается последнего, то оно дается в «Критике способности суждения»: «Было бы гетерономией делать суждения других людей определяющим основанием своего суждения»[[274]](#footnote-275). В том же смысле Кант характеризует гетерономию; как «склонность к пассивности разума» и как «потребность в постороннем руководстве»[[275]](#footnote-276).

Отождествление гетерономии с гипотетическим императивом есть, иными словами, логическая ошибка, в которой Канта можно уличить с помощью его же собственных текстов. Но это такая ошибка, которая глубже, содержательнее иных логических правильностей, Кант превращает в логическую экспликацию жесткую «психологически понятную» последовательность: он видит, что гипотетико-императивный образ мысли — это полная внутренняя предуготовленность к чужезаконию, или, если воспользоваться гегелевским категориальным словарем, — гетерономия «в себе». Если для человека не существует императивов, не сводимых к правилам достижения его личного счастья и благополучия, то для него не может быть и законов, отличимых от простой кодификации господской воли. Или более просто: тот, кто в качестве «естественного индивида» расчетливый эвдемонист, в качестве общественного — не более, чем расчетливый холоп.

Переход от гипотетико-императивного образа мысли к гетерономии — сложный поведенческий акт, деформация сознания. Ни в одном из основных этических сочинений Канта она не рассматривается специально, не берется как феноменологическая тема (в гегелевском смысле). Историку философии приходится здесь «работать за Канта», но, разумеется, опираясь на собственные его тексты и реализуя заключенные в них возможности.

И в «докритических» произведениях, и в работах, примыкающих к «Критике практического разума», мы находим, например, попытки разрушить исходную самонадеянность расчетливого эвдемонизма и привести его к «метафизическому разочарованию». Историк философии вправе «форсировать» данную тенденцию кантовского анализа и показать, что движение от самонадеянности к состоянию своего рода «несчастного сознания» есть неизбежный удел индивида, ищущего универсальный рецепт счастья. Он вправе далее (опять-таки привлекая самые различные кантовские тексты, хотя бы и не связанные друг с другом тематически) проследить, как этот индивид пытается элиминировать обескураживающие очевидности, которые делают его сознание «несчастным».

Воспользуемся этим правом и попробуем выполнить то, что в трансцендентальной этике лишь угадывается, намечается, прочерчивается пунктиром.

**2. Расчетливый эвдемонизм как «несчастное сознание»**

Как мы уже знаем, расчетливый эвдемонист может действовать только на эмпирических основаниях[[276]](#footnote-277), а это значит, всегда стоит перед лицом случайности и неожиданности. Чем шире мыслит он проблему счастья (благополучия), тем неопределеннее его шансы, поскольку искомый результат предстает перед ним как «целокупность действительно бесконечного ряда последствий»[[277]](#footnote-278).

Осознание этой бесконечности (прагматической неисчерпаемости) ведет к растерянности. Повторим еще раз решающую констатацию Канта: «Что приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком…»[[278]](#footnote-279). Расчетливое себялюбие заходит в тупик и может выбраться из него только посредством переориентации (смены установки). Говоря вкратце, она состоит в следующем: «самостоятельность суждения» в вопросах личного благополучия жертвуется ради гарантий благополучия, заключенных в могуществе и однозначности «посторонней воли». Индивид обменивает свою утилитарную независимость на комфорт подопечного существования, причем обмен этот содержит в себе момент внутренней капитуляции. Ситуация получает определенность ценой согласия на гетерономию, или, что то же самое, — на кодифицированный чужой произвол. Интерес приобретает вещественную устойчивость в «приманке и принуждении». Отчаявшееся благоразумие полагает себя как благоразумие на основе повиновения.

Эта многомерность перехода от гипотетико-императивного к сервильному, расчетливо-холопскому образу мысли была обрисована (скажем осторожнее: обозначена) прежде всего в этико-теологических рассуждениях Канта, причем сплошь и рядом без употребления самих понятий «гипотетический императив» и «гетерономия».

Вера во всесильного и абсолютного господина мира (бога монотеистических религий) тут же превращает расчетливого эвдемониста в «раба скрижалей» и угодливого приспособленца. На место недостижимой «универсальной формулы счастья» подставляются следующие обманчиво простые уравнения: «максимум блага в настоящем и каждом последующем состоянии» — это «сокровище бога»; должное — это объявленные им повинности; личный удел счастья — плата за несение человеком этих повинностей и т. д.

Именно в этой — религиозной — форме Кант атаковал утилитарную гетерономию уже в 1765 году в сочинении «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика»[[279]](#footnote-280); именно в так называемой «статутарной религии» он позднее, в 1794 году, увидел соединение самого наивного эвдемонизма и гедонизма с самым беззастенчивым «оплачиваемым служением»[[280]](#footnote-281), посредством которого «пытается обосноваться униженный и сам от себя отказывающийся образ мысли»[[281]](#footnote-282).

Эти формулировки, похожие на динамичные определения различных типов сознания в гегелевской «Феноменологии духа», достаточно ясно свидетельствуют о том, что гетерономия не была для Канта простой логической экспликацией гипотетико-императивного образа мыслей. Она результат его капитуляции («отказа от самого себя»); она включает в себя момент обмена, торга с небесным господином и момент раболепия (самоунижения).

Пониманием этой «многомерности» гетерономного восприятия бога Кант многим обязан Лютеру, который в своей критике индульгенций и так называемых «добрых дел» показал, что практика предписанного благочестия удивительным образом соединяет в себе раболепие, торгашество и трусливое самоустранение.

Отличие Канта от Лютера и других деятелей немецкой бюргерской реформации состояло, однако, в том, что в «предписанном благочестии» он увидел не просто историко-церковный или даже историко-религиозный, но морально-политический феномен. Предписанное благочестие, которое практиковал позднесредневековый католицизм, — это, согласно Канту, лишь частное и незрелое проявление утилитарно-гетерономного образа мыслей, утвердившегося в обществе в пору разложения патриархально-традиционных порядков. Другим его выражением более существенным, долгосрочным и единственно пригодным для эпохи секуляризации — является расчетливое законопослушание перед лицом неограниченного мирского правителя. Начиная с XVII века именно он мыслится как абсолютный распорядитель человеческих несчастий и благ; он, а не бог папской церкви притягивает к себе всю энергию раболепия, торгашества и корыстного самоуничижения, разбуженную рынком в традиционных феодальных сословиях.

В «Метафизике нравов» (1797) Кант неоднократно наводит читателя на мысль о том, что тяга к государственному абсолютизму представляет своего рода «врожденную политическую предрасположенность» беззастенчивого себялюбия, для выявления которой не надо даже строить «естественное состояние» по модели Гоббса. Государство-Левиафан вотируется расчетливым эвдемонистом без всякого соглашения с другими подобными ему индивидами — не его гласным волеизъявлением, прозвучавшим в некоем легендарном (или условно допускаемом) учредительном собрании, а просто его общим отношением к реальности.

Образ государства-Левиафана (государства как земного бога, раболепно признаваемого в самой его чудовищности) Кант высоко ценил, хотя был далек от того, чтобы видеть в нем удачное выражение сущности «истинного государства»[[282]](#footnote-283). Левиафан был для него пародийно точным символом неистинной, «примитивной государственности»[[283]](#footnote-284), складывающейся стихийно, вынужденно, при минимуме, а то и при полном отсутствии договорно-политической активности.

В концепции Канта государство-Левиафан имеет смысл не только политико-исторического, но и общеэтического символа: это мир завершенной утилитарной гетерономии, всеобщей прагматически признанной неволи. Сюда попадает всякий, кто погнался за синей птицей ассерторического императива.

Кант вовсе не хочет сказать, будто неограниченная деспотическая власть учреждается или порождается расчетливым себялюбием. Напротив, он постоянно подчеркивает, что до известного исторического момента индивиды, каков бы ни был их образ мыслей, находят эту власть в качестве готового, стихийно-объективного образования. Но дело в том, что расчетливый эвдемонист еще и соглашается с существованием государства-Левиафана, соглашается во всю силу своего примитивного политического приспособленчества. У него нет поэтому права на недовольство: он вынужден принимать все тяготы, унижения и насилия, которыми чревато подневольное состояние, как заслуженную расплату за свой образ мыслей.

Расчетливое себялюбие полагает неограниченную мирскую власть в значении земного бога, или богоподобной посюсторонней воли. (Но в действительности — это всего лишь человеческая власть). Тому, кто ее принял, приходится на горьком опыте испытать все то, о чем Кант предупреждал еще в своем первом этическом манифесте — во фрагменте «О свободе» из «Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». Одиссея гипотетико-императивного сознания оканчивается на проблемном поле этого фрагмента.

Расчетливый эвдемонист, принявший гетерономию как спасение от эмпирической неопределенности утилитарно оцениваемого мира, оказывается перед лицом тривиальной, но обескураживающей истины: «…зло, совершаемое природой, все же подчинено определенным законам», воля же человека (имеется в виду монарх, господин) «есть лишь продукт его собственных стремлений, склонностей и согласуется только с его собственным истинным или воображаемым благополучием», «настроение человека не подчиняется никаким правилам»[[284]](#footnote-285). Но это значит, что субъект расчетливого законопослушания делается объектом чистого беззакония. Он находит неупорядоченность личного произвола именно там, где надеялся отыскать безличную волю, гарантирующую порядок и законосообразность.

Однако и это еще не все. Поскольку посторонняя воля — это не трансцендентная, не божественная, а посюсторонняя человеческая воля, определяемая стремлением к «истинному или воображаемому благополучию», постольку признающий ее индивид становится объектом, из которого извлекаются блага и выгоды. Он — предмет использования, средство в гипотетическом императиве, построенном другими.

Быть одновременно объектом беззакония и объектом утилизации значит быть рабом в том широком значении, которое приписывало этому понятию политическое мышление XVII—XVIII веков, обсуждавшее положение индивида в условиях феодально-абсолютистских режимов. Для Локка и Спинозы, Гельвеция, Руссо или Беккариа рабы — это не только «говорящие орудия» античности. Рабом может считаться всякий подданный, поскольку за ним отрицается достоинство гражданина. Он может не ведать бича, может быть прилично содержим, оплачиваем, обласкан и даже удовлетворен в известных сословных притязаниях, — это не меняет существа дела. Важно, что его благоустраивают лишь в той мере, в какой он бесправен и утилизуем (удобен и доходен для государя). Посторонняя воля спасает от ненадежности утилитарно оцениваемой «среды», от риска прагматических ошибок; она защищает от голодной смерти, природных стихий, междоусобиц и вражеских нашествий, но все это только потому, что индивид, как отчеканивает Кант, «принадлежит к собственности (dominium) другого» и этот последний «может его продать как вещь и использовать его по своему усмотрению… и распоряжаться (располагать) его силой…»[[285]](#footnote-286).

Если бы в тексте «Основ…» было прослежено это принудительно-последовательное движение от гипотетико-императивного образа мыслей к добровольно принимаемому рабскому состоянию, Кант мог бы кратчайшим путем прийти к определениям императива, контрастно противоположного ассерторическому.

1. Императив этот должен бы был появиться на свет прежде всего в значении принципа автономии, то есть самозаконности, готовности беззаветно следовать нормам поведения, налагаемым на себя до и независимо от чужого предписания. В чем защита от деспотического произвола, от рабства в абсолютистском государстве? В самообязывании, в неукоснительном подчинении такому закону, на который человек сам дает согласие.

2. Как автономный моральный субъект индивид был бы вправе требовать уважения своей самоцельности (способности «быть хозяином себе самому», полагать нравственно-значимые цели) и был бы обязан оплачивать это право признанием категорического запрета на утилизацию человека человеком (на использование его «только как средства»).

3. Категорический запрет на утилизацию мог бы далее послужить наиболее общим содержательным основанием для идеи законосообразности поведенческих максим, их формального соответствия разуму как способности усмотрения всеобще-необходимых правил.

Возможность движения от оппозиции «автономия — гетерономия» (или, если говорить просто, «гражданская свобода — подданническое рабство») к решительному противопоставлению моей собственной воли, испытанной на законосообразность, и чужой воли, кодифицированной без такого испытания, подсказывается всей совокупностью, всем сводом кантовских морально-практических сочинений. Вместе с тем, в собственной этической дедукции Канта возможность эта не реализована. Автор «Основ…» идет более сложным путем, обеспечивающим не логическое выведение друг из друга, а в лучшем случае «корреспондирование»[[286]](#footnote-287) основных определений императива, противоположного ассерторическому. Кант находит эти определения, оставляя в стороне перспективу позорного бегства расчетливого эвдемониста под эгиду кодифицированной чужой воли и трактуя его предшествующее состояние растерянности перед миром в качестве отчаянного, тупикового («несчастного» в гегелевском смысле этого понятия).

**3. Рождение категорического императива**

Растерянность расчетливого эвдемониста выражает себя как мизология и как меланхолия.

О первой Кант говорит так. Люди, которые на долгом опыте жизни испытали возможности разума в открытии рецептов счастья и преуспевания, сплошь и рядом доходят до ненависти «к разуму гак как по вычислении всех выгод, которые они получают…они все же находят, что на деле навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье»[[287]](#footnote-288).

Но именно это глубочайшее разочарование в разуме таит в себе (как и положено «несчастному сознанию») возможность переосмысления всей проблемы жизненной ориентации — парадоксальной перестановки цели и средств. Расчетливый эвдемонист задается следующим, прежде немыслимым для него вопросом: а не является ли разум, оказавшийся столь ненадежным советчиком в деле обеспечения преднайденной цели, идеальным законодателем, устанавливающим само достоинство целей, выбираемых человеческой волей? Или: не состоит ли «истинное назначение его (разума. — Э. С.) в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе… Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием всего прочего, даже для всякого желания счастья»[[288]](#footnote-289). То есть, если прежде спрашивалось, каковы надежные, постоянные условия для осуществления желания счастья, то теперь возникает вопрос: каковы «предусловия» или условия возможности самого этого желания?

Настоятельность и основательность подобного вопроса, рождающегося в уме мизолога, подтверждается отчаянием как меланхолией.

В меланхолике нет больше ни спонтанного желания счастья, ни даже властного инстинкта самосохранения: «…превратности судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли вкус к жизни»[[289]](#footnote-290). Но именно поэтому оказывается возможным вопрос: а не является ли подобная апатия расплатой за понимание счастья как безусловной и высшей цели? Не есть ли наша жизнь со всеми ее желаниями лишь поприще для решения какой-то «сверхзадачи»? Поскольку такая задача налицо, «сохранять же свою жизнь есть долг»[[290]](#footnote-291); поскольку ее нет — нет больше ни долга жить, ни даже (как мы вдруг обнаруживаем) желания влачить дальше свое существование.

Было большим новшеством для эпохи Просвещения заявлять, что возможны и встречаются люди, которые не хотят жить (что это, по крайней мере, не противоестественно). Но еще большим новшеством (настоящим антропологическим новаторством) была догадка Канта о том, что только превосхождение, трансцендирование эвдемонистических устремлений дает человеку саму силу жизнелюбия.

Неудивительно поэтому, что ни мизолог, ни меланхолик не рассматриваются Кантом как «конченые люди». Из тупика, в который заводит расчетливое себялюбие, видно больше, чем по пути к этому тупику.

Позднесредневековые теологи любили говорить, что отчаяние делает монахом. Кант мог бы в том же смысле сказать, что утилитарное отчаяние прививает вкус к добродетели. Из мизологии рождается догадка, что разум больше, чем средство; из меланхолии — подозрение, что счастье и благополучие — еще далеко не «цель всех целей». Это освобождает человека для высочайшей интеллектуальной игры: делает его готовым к тому, чтобы испытать свои желания не просто на благоразумие, а на обобщаемость и законосообразность, которые суть непременная форма всякого разумного представления. Но это означает также, что отчаявшийся эвдемонист способен взглянуть на себя как на объект своей же собственной воли, экранированной в качестве всеобщего правила человеческого поведения. Он примеривается теперь не к последствиям, которые его частный поступок мог бы вызвать в преднайденном общежитии (они, по строгому счету, просто не поддаются исследованию), а к тому воображаемому совокупному состоянию социума, которое возникло бы, если бы все люди без исключения стали поступать так, как он намерен поступить.

В «Основах метафизики нравственности» Кант следующим образом описывает этот скачок из царства все более неопределенных наличных обстоятельств в царство своей же собственной обобщенной и законоправно объективированной воли.

В поисках универсального рецепта благоразумия человек «запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит… к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости»[[291]](#footnote-292). И тогда, словно при отгадывании дзэн-буддистского коана, меняется уже не мысль, а «сам вид того, о чем мыслят». Как бы оттеняя фундаментальность этого духовного акта, соединяющего в себе игру и экзистенциальную озабоченность, способность продуктивного воображения и способность (оценивающего) суждения, Кант заменяет третье лицо на первое и обращается от себя к каждому: «Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом»[[292]](#footnote-293).

Если возможен положительный ответ на этот вопрос, то человек нашел то, чего он безуспешно искал под формой ассерторического императива, а именно: прочное, надежное правило поведения, не зависящее от переменчивых и неисследуемых эмпирических обстоятельств. Правило это имеет отношение к способности желания (а значит, и к желанию счастья), но вовсе не является рецептом достижения счастья как последней и высшей цели. Оно значимо как предусловие свободной эвдемонистической ориентации в мире, как предпосылка того, чтобы индивид не был манипулируем через его стремление к счастью и утилизуем через его приверженность к выгоде. Эта ориентация в неповторимых и конкретных жизненных контекстах возможна лишь для тех, кто сказал себе: «Я всегда (то есть в любом контексте, в любой ситуации. — Э. С.) должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон. Здесь законосообразность вообще… есть то, что служит и должно служить воле принципом»[[293]](#footnote-294).

Таков категорический императив, каким он впервые появляется на свет в «Основах метафизики нравственности».

Сразу необходимо отметить, что приписывать этому понятию антиэвдемонистический смысл значило бы грубо исказить основную тенденцию трансцендентально-этического анализа[[294]](#footnote-295). Сам Кант неоднократно и достаточно определенно предостерегал против подобного искажения. «Естественные склонности, рассматриваемые сами по себе… неотвергаемы, — писал он, — и было бы не только напрасно, на в то же время и вредно и достойно порицания, если бы мы пытались искоренить их»[[295]](#footnote-296). Практически неискоренимым (соответственно — теоретически неотвергаемым) Кант считал и интегральное выражение естественных человеческих склонностей — стремление к счастью. В «Критике практического разума» он дал по этому поводу следующее, классически ясное растолкование: «Различить учение о счастье и учение о нравственности… — это первая и самая важная обязанность аналитики чистого практического разума… Это различение принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, противопоставление их, и чистый разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье…» — речь идет только о том, что «содействие своему счастью никогда не может быть непосредственно долгом, а тем более принципом всякого долга»[[296]](#footnote-297).

Однако и этим дело не ограничивается. Как мы могли убедиться, проблема категорического императива, или «истинного принципа всякого долга», с самого начала связана у Канта с вопросом об иссякании жизнелюбия — об утрате «вкуса к жизни», которой людям приходится расплачиваться за свой утилитарно-эвдемонистический максимализм. Признание категорического императива — это путь к преодолению мизологии и меланхолии, к восстановлению самой силы жизнелюбия, или, как это ни парадоксально, — к возрождению в человеке его эвдемонистической спонтанности. Только моральный индивид (то есть человек, признавший «закон законосообразности») защищен от анемии «естественных» чувств и склонностей. Такова, на наш взгляд, трансцендентально-практическая версия «реабилитации чувственного начала в человеке», начатой еще в возрожденческом гуманизме и продолжавшейся в различных течениях раннебуржуазной идеологии.

Неудивительно, что идея категорического императива постоянно соотносится у Канта с идеей эвдемонистической, а затем и утилитарной автономии[[297]](#footnote-298) — с прочным убеждением в том, что суждение о склонности и выгоде должно быть предоставлено прежде всего самому субъекту воления[[298]](#footnote-299). Добровольное признание «закона законосообразности» дает человеку право требовать от общества и государства, чтобы поиски счастья и благополучия были признаны его нерецептируемым «частным делом». Такова непременная оборотная сторона «строгой морали» в понимании Канта. Таковы, если угодно, ее «прок и оплата», ее парадоксальная «польза до пользы».

Значимость категорического императива обосновывается не для ангелов или святых, а для людей как существ, в отношении которых «можно с уверенностью и a priori предположить», что счастье — это «всеобщность всех их эмпирических целей»[[299]](#footnote-300). Более того, категорический императив можно и должно мыслить как правило, выстраданное расчетливым эвдемонистом, как разрешение собственной драмы гипотетико-императивного практического сознания. Категорический императив открывается этому сознанию в статусе нормативной действительности, скрытой за нормативной иллюзией ассерторического императива. Его обнажение есть вместе с тем как бы «внутреннее обращение», «второе рождение»[[300]](#footnote-301) человека, долго и упорно изнурявшего себя в поисках универсального правила благоразумия. Радикальный — до мизологии и меланхолии последовательный — эвдемонизм есть необходимая пропедевтическая предпосылка для дальнейшего испытания собственной воли на законосообразность и правомерность. Как ни глубока совершающаяся при этом перестройка образа мысли, она все-таки не аскетическое отвержение счастья как спонтанной жизненной цели, а лишь отказ от максимализма себялюбия — от той утилитарно-гедонистической метафизики, которая принадлежала к устоям «неофеодальной» (феодально-абсолютистской) культуры и которой еще вынуждена была выплачивать дань почти вся докантовская просветительская философия. Что касается стремления к счастью как такового, то в «Основах метафизики нравственности», которые, как правильно утверждает западногерманский философ А. Хаардт, «нацелены на то, чтобы побудить субъекта к моральному поступку»[[301]](#footnote-302), оно постоянно сохраняется как условие понимания всей этической аргументации. Не отбрасывается это стремление. и в дальнейшем, например, в «Критике практического разума», где центральным становится вопрос об «оценке моральной состоятельности нашего образа действий»[[302]](#footnote-303).

**4. Три формулы «одного-единственного категорического императива»**

В зарубежном кантоведении последних десятилетий (здесь прежде всего должны быть упомянуты имена Л. У. Бекка, Г. Пэйтона, Б. Э. Роллина,, Г. Функе, Д. Хенриха, В. Керстинга[[303]](#footnote-304)) проведен скрупулезный анализ трех взаимосвязанных формул категорического императива, содержащихся в «Основах метафизики нравственности».

Первая из них (1), получившая название «стандартной», или «формулы универсализации», гласит: *«…Поступай только согласно* такой *максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала общим законом»*[[304]](#footnote-305).

Формула сопровождается «королларием», или «метафизической парафразой» (1а): *«…Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать* ***всеобщим законом природы****»*[[305]](#footnote-306)*.*

Вторая формула категорического императива ставит во главу угла уважение к личности человека (к его «самоцельности»[[306]](#footnote-307)) и именуется «формулой персональности» (2)[[307]](#footnote-308): *«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»*[[308]](#footnote-309).

Что касается третьей формулы, то она акцентирует момент добровольности (собственного выбора) в установлении или признании универсального правила поведения и носит название «формулы автономии» (3): «Воля… должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась так же, как самой себе законодательствующая»[[309]](#footnote-310).

Как справедливо отметил А. П. Скрыпник, три формулы категорического императива, будучи внутренне связанными, «не выводятся одна из другой чисто логическими средствами»[[310]](#footnote-311). На наш взгляд, их зависимость может быть охарактеризована как «понятная» (в том значении, которое приписывает слову «понимание» герменевтическая традиция). Но самое существенное заключается в том, что «понятное единство» трех формул категорического императива должно выявляться не через толкование психологии личности и даже не через анализ нравственного сознания в широком смысле, а через углубление в политико-правовое мышление эпохи, которой принадлежал Кант, или, если воспользоваться известным выражением Ф. Энгельса, — в становящееся «юридическое мировоззрение».

Для демонстрации правомерности такого подхода мы для начала обратимся к приему, подобному тому, который применил в анализе категорического императива шведский исследователь М. Моритц, специалист в области модальной логики[[311]](#footnote-312).

«Стандартная формула категорического императива» может быть предельно формализована и тогда будет звучать следующим образом: «Поступай генерализируемо!», или «Совершай только генерализируемые поступки!».

Поскольку же с модально-логической точки зрения все максимы поступков следует разделить на дозволения, запреты и требования, то «стандартная формула» поддается переводу в следующие нормативные высказывания:

1) «Дозволяй себе только то, что ты мог бы дозволить также и всем другим» (соответственно: «запрети себе все то, что ты склонен запретить другим»);

2) «Дозволяй требовать с себя только то, что требуется также и со всех других».

Эта транскрипция «стандартной формулы» чрезвычайно. интересна для социально ориентированной истории философии. Она сразу дает возможность увидеть созвучие этики категорического императива и раннебуржуазных политико-юридических деклараций, направленных против традиционных (сословных) кодексов «вольностей и привилегий». Категорический императив интериоризирует (морализует, превращает во внутренний, личностно разделяемый принцип действия) важнейшее требование нарождающегося правосознания: никто не имеет права на исключение из общегражданской запретительной нормы.

Насколько нам известно, первым в западном кантоведении на это обстоятельство обратил внимание Г. Зиммель в своих «Шестнадцати лекциях о Канте». «В категорическом императиве, — проницательно замечал он, — выражено то же эпохальное сознание, что и в известной декларации: закон равен для всех»[[312]](#footnote-313).

Но это еще далеко не все.

«Стандартная формула» категорического императива, взятая в ее второй модально-логической транскрипции («дозволяй требовать с себя только то, что требуется также и со всех других»), совершенно очевидно имеет смысл заслона, фильтра по отношению ко внешним предписаниям и распоряжениям. Испытывая на универсализируемость веления собственной воли, моральный индивид одновременно полагает критерий того, что он «согласен принять в максимы своего поведения»[[313]](#footnote-314). Критерий этот противостоит внешней нормативной экспансии общества как нечто внутреннее, аутентичное и самоочевидное. Иначе, согласно Канту, дело и не может обстоять, поскольку испытание максим на универсализируемость есть акт, осуществляемый индивидом по «рациональному выбору», а последний никогда не может мыслиться как принудительный, обусловленный, отчужденный от самого рассуждающего субъекта[[314]](#footnote-315). Но если так, то «стандартная формула категорического императива», взятая в ее второй модально-логической транскрипции, очерчивает область самозаконного в противовес чужезаконному, то есть сразу и непосредственно превращается в «формулу автономии».

С предельной выразительностью данное противопоставление обрисовано Кантом в работе «Религия в пределах только разума»: «…долг, который обязателен для каждого, может быть рассматриваем как наложенный на него им самим, через его собственный разум, а стало быть, как принимаемый добровольно…». Противоположностью этого являются «внешние распоряжения, предписанные деспотически, хотя бы и для нашего блага»[[315]](#footnote-316).

Полагание и признание категорического императива — это «свободная присяга на верность… а не послушное подчинение известному постановлению, возглавляемому как служба на барщине»[[316]](#footnote-317).

Эти высказывания Канта, представляющие собой, на наш взгляд, самое точное разъяснение полного смысла «формулы автономии», появляются в контексте толкования евангельского положения «то иго благо и то бремя легко». Однако их актуальное (более того — актуально-политическое) происхождение и звучание совершенно несомненно.

Различие ветхозаветного и евангельского способа предписывания заповедей, по сути дела, превращается у Канта в противоположность абсолютистски-деспотического и республиканского законодательства. Это вполне определенно раскрывается в «Метафизике нравов», где по поводу принципа автономии говорится следующее: «…лицо подчинено только тем законам, которые оно само (или, по крайней мере, совместно с другими) для себя устанавливает» [[317]](#footnote-318).

Итак, «формула универсализации» (1), поскольку она созвучна принципу «закон равен для всех», непосредственно интендирует «формулу автономии» (3), поскольку эта последняя созвучна принципу «подчиняйся только такому закону, на который ты сам дал согласие». Простая и понятная связь этих формул (их «нормативный эквивалент») есть содержательная общность двух важнейших принципов раннебуржуазного конституционализма, зафиксированных в одной и той же шестой статье французской Декларации прав человека и гражданина (1789): «…Все граждане имеют право участвовать в образовании закона, лично или через своих представителей. Закон должен быть равен для всех, защищает он или карает»[[318]](#footnote-319). Этика Канта выявляет и концептуализирует переживаемое смысловое единство этих принципов. Чем абстрактнее и формальнее, «современнее и бессодержательнее»[[319]](#footnote-320) формулируются ее основные утверждения, тем яснее делается ее связь с содержанием раннебуржуазного политико-юридического мышления, тем отчетливее в кантовском моральном субъекте проступают контуры юридического лица, или чистой персонализации гражданственности.

Именно здесь кроется возможность понятного перехода от «формулы автономии» (3) к «формуле персональности» (2).

Попробуем вкратце обрисовать эту возможность.

Поскольку признание категорического императива — это свободная присяга на верность, постольку в индивиде предполагается готовность к добровольному и неукоснительному соблюдению всех универсализируемых поведенческих максим. Но это значит, что рядом с правилом-разрешением: «позволяй требовать с себя только то, что требуется также со всех других» (вторая модальная транскрипция «стандартной формулы») встает правило-обязанность: «никогда не требуй с других того, чего ты уже прежде не требуешь с себя» (универсализирующая транскрипция «формулы автономии»). Эмансипация от гетерогенных постановлений, возлагаемых на подданного «как служба на барщине», оплачивается примерным действием по долгу. Отстаивая известную норму поведения, индивид, согласно Канту, должен сразу помыслить себя в качестве ее исполнителя и быть готовым первым понести ответственность за ее нарушение[[320]](#footnote-321).

Кантовский моральный индивид противостоит «внешним распоряжениям, предписанным деспотически», не как агент спонтанного эмпирически случайного интереса, а как субъект законосообразного самоподчинения и самодисциплины, вменяющий себе свои поступки. Эта вменяемость есть, разумеется, условие наказуемости, однако в более широком и существенном смысле она представляет собой предпосылку («условие возможности») самой правоспособности.

Именно на этом пути, сразу и определенно отличаемом от по- слабительной натуралистической ориентации большинства просветительских концепций, Кант и приходит к понятию юридического (гражданского) лица: «Лицо — это тот субъект, чьи поступки могут быть ему вменены. Моральная личность, следовательно, это не что иное, как свобода разумного существа, подчиняющегося моральным законам (психологическая же личность — это лишь способность осознания тождества самому себе в различных состояниях своего существования)»[[321]](#footnote-322).

Чистой антитезой лица является, согласно Канту, вещь, или «предмет (Ding), которому ничто не может быть вменено»[[322]](#footnote-323).

Такова более абстрактная и вместе с тем более глубокая оппозиция, скрытая за исходным противоположением «цель сама по себе — средство для цели», которым Кант еще во многом был обязан предшествующей, лейбницеанско-вольфовской традиции.

Основополагающее значение оппозиции «личность — вещь» выявлено лишь в «Метафизике нравов», где Кант в новых и новых выражениях рисует человеческую онтологическую привилегию на вменяемость, парадоксальное благо ответственности. Однако зачатки этой идеи мы находим уже в «Основах…». Здесь утверждается, в частности, что достоинство (прерогатива) человека в сравнении со всеми чисто природными образованиями базируется на его способности отвечать перед законом, который он себе дает (почему человеческие существа и называются лицами)[[323]](#footnote-324).

Оппозиция «личность — вещь» определяет правоохранительный пафос, имманентно присущий кантовской морально-практической философии. Статус гражданского лица отстаивается в ней через доказательство того, что ни один человек не может быть порабощен или подчинен (включен в систему внеэкономического принуждения) по мотивам его заведомой невменяемости или частичной вменяемости (моральной незрелости, недостатка автономии в значении сознательности и самодисциплины). Нельзя признать ни правомерным, ни моральным такого «действия (своего ли или действия другого), в силу которого человек перестал бы быть сам себе господином и перешел бы в разряд домашнего скота, который употребляют на какие угодно работы и заставляют работать сколько вздумается, не спрашивая его согласия, хотя и с тем ограничением… что его нельзя калечить или убивать» [[324]](#footnote-325).

Эта энергичная антифеодальная декларация, содержащаяся в кантовском эссе «О поговорке…»: «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), знаменательна в ряде отношений.

Во-первых, она позволяет разглядеть исходный социальный смысл второй формулы категорического императива: «Никогда не относись к человеку только как к средству». Речь, конечно же, идет о неукоснительном этическом отвержении господски-крепостнического обращения с людьми, о запрете на участие во внеэкономическом насилии. «Никогда и ни в чем не будь похож на рабовладельца и крепостника» — таково исторически-настоятельное содержание «формулы персональности», созвучное содержанию «антисерважных» декретов, принятых во Франции уже в начале революции и подготовивших статьи 17—18 Декларации прав человека и гражданина в редакции 1793 г.

Показательно, во-вторых, что, разъясняя свою антифеодальную декларацию, Кант ставит во главу угла не сам факт утилизаторского, «целесредственного» отношения к человеку, а распространенные (в XVIII столетии все более лицемерные) моралистические мотивировки и обоснования такого отношения. Внеэкономическое насилие выглядит правомерным только там, где подданные почитаются за несовершеннолетних, которые не в состоянии различить, что для них полезно и что вредно[[325]](#footnote-326). Оно утверждается на базисе представления о врожденном дефиците автономии (как утилитарной, так и моральной). Всюду, где с человеком практически обращаются «только как со средством», он уже прежде теоретически уподоблен «вещи».

В объективном смысловом развертывании категорического императива его третья формула предшествует второй. Эта зависимость скрадывается в «Основах метафизики нравственности», где «формула автономии» появляется после «формулы персонализации» и выглядит как выведенное из нее следствие. В действительности выведения в строгом смысле слова здесь нет, а есть лишь прояснение и оправдание уже подразумеваемых оснований[[326]](#footnote-327).

Подлинная смысловая зависимость второй и третьей формул категорического императива выявляется в «Критике практического разума», содержащей наиболее строгую систематизацию принципов кантовской этики. Идея автономии предваряет здесь идею человека как самодельного существа. Свободное целеполагание, подчеркивает Кант, возможно лишь для того, кто уже видит различие моральных и внеморальных целей, а значит — уже сознает себя как стоящего под свободно выбранным нравственным законом. «Каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с автономией разумного существа, а именно (с правом. — Э. С.): не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как со средством, но и как с целью»[[327]](#footnote-328).

Итак, сперва наличие и признание автономии, а затем уже правило обращения с человеком «не только как со средством, но и как с целью»; сперва «неподчинение никакой цели, которая была бы невозможна по свободно принятому закону», а затем — признанная возможность свободного полагания практических целей.

Этот порядок следования формул категорического императива, сколь ни парадоксален он на первый взгляд, в точности соответствует порядку обоснования двух основных «прав-свобод»: свободы совести и права на жизнь — в раннебуржуазных политико-юридических учениях. Как убедительно продемонстрировал уже Дж. Локк, право на жизнь (а в полном и развитом понимании оно есть право на свободное распоряжение своими жизненными силами, на полагание целей и выбор средств для их достижения) остается сомнительным, если еще прежде индивиду не гарантирована внутренняя независимость, или свобода совести. В XVII веке последняя понималась обычно в узком смысле «свободы вероисповедания». В эпоху Просвещения (и эту-то тенденцию увенчивает кантовский принцип автономии) она все чаще трактуется как свобода выбора жизненных убеждений вообще, а это значит — ценностей, установок, исходных принципов поведения.

А. Хаардт, проделавший детальный текстологический анализ «формулы персональности» в различных сочинениях Канта, правильно замечает: «В тех немногих местах второй Критики, где Кант говорит о человеке как самоцели, эта идея оказывается всего лишь экспликацией понятия автономии: разумные существа должны постольку признаваться в качестве самоцельных, поскольку они суть субъекты этического законополагания. По существу речь здесь идет просто о том, что с другими должно обращаться сообразно с принципами, которые возникают из их собственного законополагания… Кто следует этому, всегда уже относится к другим (и к себе самому) как к цели в себе, даже если не сознает этого отчетливо»[[328]](#footnote-329).

Что это означает социально-практически, раскрывает следующий текст из кантовского эссе «О поговорке…»: «Ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который самому ему представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели»[[329]](#footnote-330).

Исповедовать этот правовой принцип нравственно, этически и значит относиться к другому «не только как к средству для цели». Тот, кто привык требовать морального законопослушания прежде всего с себя самого, не может не уважать самоцельности всякого человека, не может не видеть в нем субъекта свободного целеполагания, ограниченного лишь подобным же целеполаганием других индивидов.

Но если так, то необходимо признать, что «формула автономии» (3), поскольку она созвучна юридическому принципу «подчиняйся только такому закону, на который ты сам дал согласие», интендирует «формулу персональности (2), поскольку эта последняя созвучна юридическому («фритредерскому») принципу «каждый вправе свободно располагать собой, если это не нарушает аналогичного права других». Или: моя моральная автономия имеет своим непременным следствием признание утилитарной автономии каждого другого.

Все вышесказанное позволяет представить «понятную связь» трех формул категорического императива в виде следующей таблицы соответствий, где «формула автономий» играет роль «среднего члена» нормативной дедукции:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Формулы категорического императива | Раннебуржуазные политико-юридические принципы | Их декларативная фиксация |
| 1. Формула универсализации (1) | «Закон должен быть равен для всех» | Статья 6 Декларации прав человека и гражданина 1789 г. |
| 2. Формула автономии (3) | «Каждый вправе подчиняться лишь такому закону, на который он сам дал согласие» | Статьи 6, 12 Декларации прав человека и гражданина |
| 3. Формула персональности (2) | «Каждый вправе свободно располагать собой, если это не нарушает аналогичного права других» | Статья 4 Декларации прав человека и гражданина и антикрепостнические декреты |

Эта таблица достаточно наглядно демонстрирует сопряженность этики категорического императива с эпохой становления буржуазного «юридического мировоззрения». Ее одной было бы достаточно для иллюстрации того, что морально-практическую философию Канта «можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции»[[330]](#footnote-331).

Но сказать, что этика категорического императива просто соответствует готовым политико-юридическим лозунгам, выдвинутым французским «третьим сословием», значит сказать слишком мало.

Принципы «закон равен для всех» или «подчиняйся лишь такому закону, на который ты сам дал согласие» появляются в западноевропейских конституциях не раньше 1789 года[[331]](#footnote-332). Формулы же категорического императива мы находим уже в «Основах метафизики нравственности», написанной в 1784—1785 годах. По своему происхождению они вовсе не являются, иными словами, простым переводом (рецепцией) французских конституционных статей на язык этики. Формулы Канта связаны с самой историей вызревания буржуазного конституционализма, с напряженной концептуальной работой, которая уже в XVI—XVII веках шла вокруг понятий веротерпимости, «естественного права» и «общественного договора». Трансцендентальная этика чрезвычайно интересна как попытка выявить смысловые предпосылки («условия возможности») этих понятий и углубить их через новое истолкование проблемы нравственной ответственности.

Предельная формализация формул категорического императива, к которой мы прибегли вслед за М. Моритцем, не дает возможности проникнуть в саму эту «работу», само «проблемное усилие» кантовского морально-практического учения и (что особенно важно для нас) разглядеть причастность последнего не просто ко времени свершения великого революционного переворота во Франции, но ко всей эпохе ранних буржуазных революций. Чтобы открыть этот более широкий горизонт интерпретации трансцендентальной этики, необходимо обратиться к детальному текстологическому анализу каждой из формул категорического императива, к рассмотрению процедур, которые они подразумевают.

**5. Формула универсализации и ее сильная версия**

Напомним прежде всего, как звучит в тексте «Основ…» важнейшая для Канта «стандартная» формула категорического императива. «Не остается ничего, — читаем мы здесь, — кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой. Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»[[332]](#footnote-333).

Еще во времена Канта этот текст вызвал к жизни два характерных (впоследствии неоднократно воспроизводившихся) истолкования, одно из которых может быть названо «логицистски-спекулятивным», другое «прагматико-дидактическим». Сторонники первого (К. Рейнгольд и др.) ставили во главу угла понятие «всеобщего закона вообще», чистого «закона законосообразности»; они подчеркивали, что закон этот есть формальная логическая конструкция, принадлежащая интеллигибельному миру и не имеющая аналога ни в одном типе норм, которыми люди руководствуются в этом эмпирически обусловленном бытии. Приверженцы «прагматико-дидактического» истолкования категорического норматива (ими чаще всего оказывались составители расхожих руководств по этике) снижали смысл «стандартной формулы», сопоставляя ее с педагогическим правилом, издавна практикуемым для воспитания в юношестве «социального благоразумия», или «чувствительности к общему благу».

Ребенку говорят, например: не сори в классах, подумай, во что превратилась бы школа, если бы все стали сорить! Или: не жги свечи без надобности — рассуди, хватит ли воска, если все будут так расточительны!

Нельзя не признать, что «стандартная формула» категорического императива, по строгому счету, не исключает ни одного из этих толкований. Однако ее специфический и существенный смысл ими не выявляется. Кант рекомендует не соотнесение поступка с уже готовым (хотя бы и совершенно формально мыслимым) универсальным. «правилом над правилами», а действие, процедуру универсализации. И в качестве результата этой процедуры Канта интересует не фактический эффект индивидуального поведения, коль скоро он был бы мультиплицирован и сделался бы «массовым событием»; его интересует ситуация, в которую человек попал бы, если бы его собственная воля обратилась на него в качестве обобщенной, универсализированной, узаконенной.

Что же это такое — объективирование воли по модели законосообразности? Только ли в интеллигибельном мире возможен подобный акт и не был ли он известен под другим названием задолго до рождения кантовской этики?

Чтобы ответить на эти вопросы, присмотримся внимательнее к происхождению самого словаря, которым Кант пользуется в многочисленных разъяснениях «формулы универсализации». Ключевые выражения здесь — это «законодатель» и «законодательство», употребляемые в том широком социально-философском смысле, который был характерен для политической литературы XVII—XVIII веков. Наиболее выразительна в данном отношении декларация, сделанная в «Критике практического разума»: «Мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности… но вместе с тем мы подданные, а не главы этого царства»[[333]](#footnote-334).

Универсализация максим, как ее понимает Кант, — это не просто превращение моей максимы в расхожее, среднеобщее правило поведения, в доминирующее умонастроение, или «устой жизни». Это именно акт законоустановления.

В субъекте нравственного сознания Кант как бы с самого начала предполагает право «активного гражданства», то есть возможность самому участвовать в выработке законов, которым он (как один из всех) должен затем подчиниться. Максима поступка универсализируется у Канта вполне республиканским, более того — республикански-демократическим способом. В акте универсализации индивид имитирует возможность, которой он в годы написания кантовских «Основ…» реально-политически не располагал еще ни в одной из европейских стран, — возможность заседать в полновластном Конвенте (быть «законодательным членом» общества) и вотировать известный строй жизни. Своеобразие этого вотирования состоит, однако, в том, что волеизъявление и реализация воли («поступание», если воспользоваться выразительным термином М. Бахтина) здесь непосредственно совпадают.

В политическом сообществе сплошь и рядом случается, что в качестве члена законодательного органа индивид голосует совсем не за то правило, которого он склонен придерживаться как частное лицо. В «возможном через свободу царстве нравственности» это исключено. Здесь голосуют не речами и петициями, а самим обобщаемым смыслом («максимами») своих поступков, тем, что делают или вознамерились делать.

Излюбленная мысль просветителей состояла в том, что «среда», наличные учреждения, культивируемые государством нравы определяют (детерминируют) моральный склад отдельного человека. Кант не отрицает, что эта мысль соответствует практическому опыту, и поддерживает ее всюду, где говорит о «природной причинности» (о зависимости нынешнего состояния индивида от его прежних состояний, о воздействии известных преднайденных обстоятельств на воспитание, а затем и на зрелое поведение людей). Однако отличительной для «критической философии» является идея «причинности посредством свободы».

Как ни сложно содержание этого понятия в контексте кантовских рассуждений об эмпирическом и «ноуменальном» характере, оно сопряжено с достаточно, элементарными практико-политическими установками, характерными для эпохи ранних буржуазных революций.

Личность, полагает Кант, каждым своим поступком принимает участие в порождении и поддержании известных общественных режимов. Речь не идет, конечно, о том, что вор заносит в общество инфекцию воровства, а лжец — инфекцию обманов (представлять дело подобным образом значило бы как раз подменять механизм «причинности посредством свободы» механизмом «природной причинности»). Речь идет о том, что, выбирая определенный способ поведения, индивид самим этим выбором дозволяет соответствующее отношение общества к себе самому и не может сетовать, если сделается жертвой такого отношения. Человек, допускающий насилие над более слабым, разрешает, чтобы «сильные мира сего» попирали его собственную волю; человек малодушный как бы запрашивает, чтобы над ним была установлена общественная опека, и т. д.

Эта идея о совиновности индивида господствующему (пусть даже угнетающему его) порядку достаточно определенно высказывалась уже некоторыми просветителями (например, А. Смитом в его «Теории нравственных чувств»). Позже она была подхвачена и развита Гегелем в известном рассуждении: «Каждый народ имеет то правительство, которого он заслуживает».

В XVIII столетии понятие «причинность посредством свободы», сделавшееся впоследствии одной из опорных категорий социально бесплодного неокантианского идеализма, имело еще вполне реальный, более того, политически мобилизирующий смысл. Оно акцентировало момент гражданской ответственности в нравственном поведении; оно вполне правомерно приковывало внимание к тому, что любой поступок, поскольку он является результатом сознательного выбора, сразу и непосредственно содержит в себе притязание на общественное узаконение. «Стандартная формула» категорического императива требовала, чтобы индивид не скрывал от себя этого притязания и уже заранее спрашивал, «какой мир, руководствуясь только практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его возможности, и притом так, чтобы и сам он оставался в нем, как его член»[[334]](#footnote-335).

Испытание максим на универсализируемость — это проверка их на законодательную, общественно-устроительную состоятельность. Под миром, созидателем которого человек должен себя вообразить, Кант всегда и прежде всего разумеет общежитие или самими людьми учреждаемый морально-политический порядок.

Это участие в порождении общежития и подразумевается в своего рода «этическом мысленном эксперименте», который Кант предлагает проделать каждому индивиду, оценивающему моральную состоятельность своего образа действий.

Суть «эксперимента» состоит в следующем: инициатор известного поступка должен мысленно проверить, может ли правило, невольно легитимируемое им в акте выбора этого поступка, на деле стать «законом существования общества» и согласится ли сам индивид следовать этому правилу, если оно обратится против него, поддержанное всей силою объединенного человеческого сообщества.

Таков полный, эксплицированный смысл процедуры универсализации максим. Она предполагает выяснение двух вопросов:

1) годится ли в принципе правило моего поступка для того, чтобы служить одним из оснований (целостности) человеческого сообщества?

2) согласен ли я сам жить в обществе, где это правило обрело бы силу закона, охраняемого государством?

Двум этим вопросам соответствуют две версии универсализации, обрисованные уже в «Основах метафизики нравов» и именуемые в кантоведении «сильной» и «слабой»[[335]](#footnote-336).

В настоящей статье мы коснемся лишь первого из этих вопросов и обозначим его так: «сильная версия универсализации» и возможный переход от нее к «формуле персональности».

По убеждению Канта, существуют такие максимы, которые при возведении их в общий закон как бы сами себя перечеркивают. Или, как выразил это В. Виндельбанд, «наиболее строгими, «непреложными» обязанностями являются те, у которых противоположные максимы даже не могут быть мыслимы в качестве закона природы»[[336]](#footnote-337). Современные исследования показывают, что в этических сочинениях Канта есть два (и только два) примера, убедительно иллюстрирующих это утверждение.

Первый — пример с зажиманием денег, взятых в долг без расписки, который анализируется в «Основах метафизики нравственности». Если бы все, говорит Кант, стали занимать деньги обманно, без намерения вернуть их, то скоро никто не стал бы давать в долг. Проступок (зажимание денег) сделался бы невозможным в силу его общедозволенности.

Пример Канта выявляет любопытную общую зависимость: циничные и мошеннические акции предполагают в качестве условия своей эффективности нравственную доверчивость людей; будучи универсализированы, они теряют характер утилитарно-успешной формы индивидуального поведения. Найти для мошенничества «ассерторический императив», надежный рецепт эффективности рационально непосильно, а вот категорический запрет на него открывается чрезвычайно просто даже при прагматической направленности ума: ведь, по строгому счету, обманщику очевидно невыгодно, чтобы все были обманщиками, хитрецу — чтобы все были хитрецами.

В XIX веке эти наблюдения и выкладки Канта нередко оценивались как досужие, гелертерские, далекие от фундаментальной этической проблематики. Между тем для морального климата XVI—XVIII веков они были и живыми, и настоятельными, и глубокими. Вспомним «стратагемы» и «максимы», которыми снабжали своих читателей «стейтисты» (политические и моральные наставники, подвизавшиеся при дворах абсолютных монархов). На две трети они состояли из нравственно сомнительных советов, как бы нашептываемых на ухо просвещаемому и вооружающих его против других, еще не просвещенных людей. Только на почве общей наивной доверчивости могли быть эффективными такие рекомендации, как «пользуйся чужой нуждой»; «помни, что все ценится не за суть, а за вид»; «смотри на сегодняшних друзей как на завтрашних недругов, причем злейших»; «меняй приемы, дабы отвлечь внимание», и т. д.[[337]](#footnote-338). Стоит предположить, что все разом последовали бы этим рекомендациям, и они тут же потеряли бы даже видимость практической мудрости. Наука хитрости и обмана не может быть явленной для всех: ее частные (гипотетические) правила держатся на своего рода всеобщем предписании: «Действуй скрытно: даже когда хочешь быть понят, избегай откровенности»[[338]](#footnote-339). Уже простая гласность (а это одно из важнейших измерений в акте универсализации поведенческих максим) обесценила бы «стейтистские» поучения. Демонстрируя, что обман уничтожается самим его оглашением, что лицемеру неудобно в мире лицемеров, Кант подвергает убийственной иронии феодально-абсолютистскую моральную культуру и обслуживавшую ее форму просвещения.

Присмотримся теперь к собственно этическому аспекту проблемы. Вряд ли нужно объяснять, что зажимание денег, взятых в долг, — лишь частный случай обманного обещания. Соответственно и способ обоснования запрета, к которому прибегает Кант в анализе данного примера (полагание категорического «нельзя» через «очевидно невыгодно», через демонстрацию самоотрицания максимы в акте ее законодательного обобщения), сохраняет значение для любого вида обманных обещаний любых лживых соглашений и договоров. Ведь все они противоречат взаимному доверию и, будучи возведены в закон, уничтожают само это предусловие человеческой взаимовыгодности.

Отсюда делается понятным первый собственно этический (и уже не просто формальный) вывод из, казалось бы, насквозь формального представления о категорическом императиве как о «законе законосообразности»: по «сильной версии универсализации» человек обязан категорически запретить себе обман во всех его разновидностях, то есть максимы хитрости, коварства, вероломства, фальсификации, лжесвидетельства, клеветы, неверности, притворства, неблагодарности и т. д.

Второй убедительный пример запрета по «сильной» версии универсализации, который мы находим в сочинениях Канта (правда, уже не в «Основах…», а в его лекциях по этике, читанных в конце восьмидесятых годов, и затем в «Метафизике нравов») , — это запрет на циничный произвол, попирающий достоинство более слабого[[339]](#footnote-340).

Насилие, если бы оно оказалось дозволенным по закону, неизбежно привело бы к распаду общежития. Это, по мнению Канта,наглядно обнаруживает практика санкционированной кровной мести. Грубый произвол, допущенный одним индивидом, порождает непрекращающуюся эпидемию насилий, так что первоначальное сообщество разделяется на непримиримые враждебные кланы. И дело тут, подчеркивает Кант, не в нанесенном ущербе как таковом, который мог бы быть раз и навсегда оплачен по талиону (древнегерманское выкупное право). Дело в попрании чужой воли и поругании чужой чести. Именно это делает насилие от начала безмерным и вызывает в ответ нескончаемые расправы. Произвол сильного над более слабым будит в обществе непредусмотренную энергию мстительности и тем самым отнимает у насильника надежду на прочный и длительный успех. Максима циничного произвола (как и максима обмана) сама себя зачеркивает, если становится явным правилом. Поэтому человек должен категорически запретить себе насилие над волей другого, в какой бы форме оно ни проявлялось (убийство, закабаление, ограбление, изнасилование, унижение, шантаж и т. д.).

Что особенно существенно, под этот запрет подпадает не только злонамеренное, но и благожелательное покушение на чужую волю. Кант достаточно последовательный противник насильственного осчастливливания людей, а в более широком смысле— всякого непрошеного бестактного доброхотства. Суть дела, не устает повторять он; не в том, причиняется ли другому ущерб или благо, а прежде всего в том, считаемся ли мы с его волей, принимаем ли во внимание его согласие или несогласие. Если богатый филантроп благодетельствует не спросясь и тем самым, возможно, оскорбляет кого-то подачкой, то этот добрый (а потому, естественно, и нравственный) акт, сколь бы искренним и бескорыстным он ни был, нарушает важнейший общезначимый запрет, а потому является антиморальным[[340]](#footnote-341).

Итак, отказ от обмана в общении и отказ от насилия над чужой волей — таковы два требования, которые безоговорочно (по «сильной версии») удостоверяются через процедуру универсализации максим. Они (и только они одни) могут быть признаны строго доказанными моральными обязанностями. Разумным основанием безусловной принудительности этих требований является то, что без их соблюдения само человеческое общежитие не могло бы быть ни учреждено, ни сохранено в качестве целостности.

Но стоит взглянуть на проблему универсализации максим под этим углом зрения, и мы увидим, что «стандартная формула» категорического императива есть этическая дефиниция, теснейшим образом связанная с проблематикой «первоначального общественного договора», причем в локковском его варианте, оказавшем наибольшее влияние на политико-юридические концепции буржуазного Просвещения.

Дж. Локк мыслил первоначальный общественный договор как соглашение-законодательство, посредством которого естественные индивиды, с одной стороны, сами себя ограничивают в своих обоюдных посягательствах, с другой — лимитируют возможные . диктаторски-деспотические посягательства вновь образующегося государства[[341]](#footnote-342). Первоначальный договор в варианте Локка (чего нельзя было еще сказать ни о Гоббсе, ни о Спинозе) — это полновесная конституция. В качестве таковой он кладет конец дообщественному состоянию (анархии), но тут же, разом, в самом акте учреждения общественно-политического состояния, исключает государственность в варианте Левиафана, абсолютистского монстра, обращающегося с подданными в духе неограниченного правительственного произвола (деспотия).

В этике Канта ориентация на «первоначальный общественный договор» выступает как неотъемлемая и существенная характеристика нравственного сознания. Кантовский моральный индивид — это, если угодно, трансцендентальный конституционалист. Мы нимало не погрешим против основного смысла категорического императива, выразив его «стандартную формулу» следующим образом: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения была совместима с первоначальным договором, обеспечивающим само политическое сообщество людей на началах правозаконности». При этом строго выдерживается двоякий лимитирующий смысл, предполагаемый в понятии конституции, основного закона, а именно: отмена анархии и запрещение деспотии.

1. Анархическое состояние неприемлемо до немыслимости. Совместное существование циничных эгоистов, строящих свои отношения на взаимном обмане, по строгому счету, неизобразимо. Даже Гоббсова «война всех против всех» и та не дает адекватного представления о бедственности подобного состояния, а еще точнее — о его чуждости, запредельности по отношению ко всему тому, что «естественно» для людей как общественных существ.

Кант высоко ценит модель «войны всех против всех» за ее теоретическую беспощадность. Вместе с тем он видит, что Гоббс все-таки не может не приписывать своим «естественным индивидам» ряд таких качеств, которые мыслимы только в обществе и только на основе уже предположенной моральности людей. Гоббс, например, присуждает индивидам, находящимся в «естественном состоянии» такое свойство, как recta ratio (правый, несгибаемый, нелживый разум)[[342]](#footnote-343). Но может ли разум быть нелживым, если сама ложь разумеется в качестве дозволенной? Может ли соглашение «естественных индивидов» о прекращении «войны всех против всех» быть устойчивым, если они уже прежде не подчиняются норме правдивости?

Последний вопрос особенно тревожит Канта. Модель первоучреждения политического общежития постоянно витает перед его умственным взором при обсуждении заповеди «не лги» (или, что то же самое, при проверке на универсализируемость различных способов дозволения лжи и обмана).

Известно, что Кант с беспощадным ригоризмом отвергал всякую ложь, в том числе и «ложь во спасение»[[343]](#footnote-344). В заметке «О мнимом праве лгать из человеколюбия», посвященной критике юридических выкладок Бенжамена Констана, он решительно высказывался даже против обмана преступника, преследующего свою жертву. Кант полемизировал столь запальчиво и страстно, что отождествил требование «никогда не лгать» с требованием «всегда говорить правду» и проскочил мимо возможности, скупо означенной в других его сочинениях,— возможности умолчания, мужественного и бескомпромиссного отказа от ответа. Между тем в ситуации, обрисованной Констаном (как и, во многих других, ей подобных, например, в ситуации воина, попавшего в плен к врагу, или гражданина, вызванного свидетелем на заведомо сфабрикованный судебный процесс), умолчание оказывается единственным моральным решением.

И все-таки Кант прав в принципе, прав, если так можно выразиться, «поверх обстоятельств». Ведь любая ситуация, подыскиваемая для демонстрации того, что правило «не лги» имеет правомерные исключения, есть общественная ситуация, а сообщество индивидов немыслимо там, где правило это не имеет силы. Причем максима лжи (обмана), примеряемая к условиям первоучреждения человеческого общежития, может иметь только один антицедент, а именно — высказываемую правду (умолчание означало бы в этих условиях просто отказ от общения, которое как раз и должно быть обеспечено).

В ряде формулировок, которые мы находим в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия», Кант со всей определенностью обозначает связь запрета на обман (основополагающего для его этики) с фундаментальной и исходной ситуацией социального существования людей, как ее понимала вся философия эпохи ранних буржуазных революций, — с ситуацией рождения правопорядка и договорных отношений. О каком особом праве на ложь может идти речь, спрашивает он, если «ложь делает негодным самый источник права»? Разве не очевидно, что обманом, неправдивостью «я содействую тому, чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу»[[344]](#footnote-345).

Никто до Канта не утверждал, что основополагающая моральная заповедь «не лги» есть одновременно и «источник права», всякого права, «основанного на договорах». И вместе с тем этой истины не мог бы опровергнуть ни один из приверженцев раннебуржуазной теории «общественного договора», рассуждай он честно и последовательно. Таково всегда подразумевавшееся допущение данной теории, и Кант-этик, по строгому счету, не открывает его, а лишь впервые усматривает и «выводит на свет».

Вовсе не обязательно предполагать, будто ныне существующий общественно-политический порядок является продуктом первоначального разумного соглашения «естественных индивидов» (Кант, как мы уже упоминали, был далек от того, чтобы считать подобное соглашение реальным историческим событием). Понятие «общественного договора» может приниматься всего лишь нормативно и в принципе, всего лишь в том смысле, что истинная государственность должна основываться на договоре (именно так, в конечном счете, представляли себе проблему уже и Монтескье, и Гельвеций, и Руссо, и Джефферсон). Но как раз в этом случае и обнажается логическая неизбежность того, чтобы агенты договора уже заранее мыслились в качестве «минимально моральных», то есть готовых заведомо и категорически запретить себе, по крайней мере, любые формы обмана.

В акте универсализации заповедь «не лги» отсылает к ситуации рождения «правозаконного сообщества» (и наоборот). При этом выясняется, что:

а) само правило правдивости в общении не может мыслиться как соглашение, хотя бы и первоначальное; оно есть предусловие, conditio sine qua non «общественного договора», а не одна из статей этого договора, как выходило у Гоббса и некоторых других мыслителей XVII века;

б) дообщественное состояние, где заповедь «не лги» не была бы известна, по строгому счету, вообще лежит за пределами нашего понимания (как, скажем, ад в теологии Эриугены). Это состояние можно обрисовать лишь косвенно: либо символически (например, через библейский образ «смешения языков»), либо понятийно-антитетически. Тогда пришлось бы сказать, что «естественное состояние» — это вовсе не предварение, а итоговый и окончательный распад социума. Это «война всех против всех», не содержащая в себе никакой возможности возврата к упорядоченному общежитию.

Таков ужас анархии, неявно предполагаемый при доказательстве принципиальной неуниверсализируемости (максимы) дозволенного обмана. Развертывая это доказательство, Кант, если угодно, адресуется к человеку-атланту, который во всякий момент жизни, в каждой конкретной ситуации общения держит на своих плечах все общественное здание. Разрешив себе ложь на каких бы то ни было условиях, он вотировалбы распад социума, причем — не этого, наличного, которм он, возможно, имеет все основания быть недовольным, а социума вообще, «социума по истине», сохранение которого предполагается при любой степени неудовлетворенности конкретным общественным режимом.

2. Если отказ от обмана в общении имеет антианархическую смысловую тенденцию, то отказ от насилия над чужой волей может рассматриваться как этически полагаемый противовес деспотии. Запрещая себе частный произвол, кантовский индивид как бы голосует за конституционное пресечение всякого «злоупотребления властью», всякого правительственного произвола в отношении подданных. «Сильная версия» универсализации и в этом случае отсылает к ситуации «первоначального общественного договора».

В западном кантоведении не раз проводилась мысль о том, что зачатком и провозвестием категорического императива в «стандартной» его формулировке было знаменитое требование: «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы делали тебе». Гоббс и Локк, Гельвеций и Гольбах пользовались этим евангельским наставлением для демонстрации так называемой «обращаемости зла». Речь шла о том, что поступки людей могут трактоваться как решения, которые дают их контрагентам право совершать подобные же ответные действия (то есть реагировать насилием на насилие). Вразумляющее воздействие этой модели было, однако, весьма ограниченным. Человек ведь мог воображать себя более сильным (или более ловким, более хитрым), чем любой другой противостоящий ему индивид (или даже обозримое множество индивидов, с которыми ему приходится сталкиваться в конкретной, обыденно-житейской ситуации). Вопрос, желал ли бы ты, чтобы другие обошлись с тобой так же, как ты обходишься с ними, был столько же острасткой в отношении безнравственного поведения, сколько и своеобразным приглашением к состязанию на поприще безнравственности.

Кант перекрывает эту вторую возможность. Удерживая и развивая сам принцип «обращаемости зла»4 (истолкование поступка как решения, полагающего идентичное чужое право), он одновременно требует, чтобы человек мыслил обладателя этого чужого права не просто как другого равносильного ему индивида, а как само политическое сообщество в лице полновластного и мощного государства. Процедура универсализации частного произвола означает в итоге следующее: «Затевая известный поступок, спроси себя прежде, согласен ли ты, чтобы максима, лежащая в его основе, стала правилом обращения государства с подданными (и с тобой самим как одним из подданных)».

Согласится ли вор, чтобы государство обирало его с той же безжалостностью, с какой он сам обирает ближнего? Захочет ли шантажист жить в условиях систематического правительственного шантажа?

В формулу «не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы делали тебе» Кант как бы вводит мощный «социальный усилитель». На место неопределенно-личных «других» (немецкого «man» — тех, что «делают») он подставляет абсолютистски концентрированную силу политического сообщества, постигающую индивида-злоумышленника с неотвратимостью природного закона. Вот здесь-то, на наш взгляд, и делается видимым реальный «прообраз», аналогом которого служит понятие «природы» в тексте «метафизической парафразы» категорического императива (в формуле 1а). Именно этот текст, наиболее далекий, казалось бы, от каких-либо рецепций раннебуржуазного политико-юридического мышления, иносказательно трактует о вездесущем, всеведающем и всесильном государстве, существующем по выбору его подданных, то есть — преступном, если преступен сам индивид, и правовом, если индивид добровольно (морально-автономным образом) ограничивает свой частный произвол.

Человека, затевающего злодеяние, Кант заставляет взглянуть не просто в зеркало другого, подобного и равного ему индивида, а в кривое, увеличивающее зеркало деспотии, повсеместной и мощной, как сама природа. Именно от этой (натуралистически-этатистской) модели «обращаемости зла» он ждет вразумляющего воздействия на субъекта расчетливого себялюбия. Кант убежден, что даже закоренелый преступник должен бы был ужаснуться и нравственно протрезветь, если бы довел рассуждение о мыслимых последствиях своего деяния до этого логического конца, живо представив себя перед лицом государственной власти, которой «все позволено».

В литературе XIX века (прежде всего в концепциях так называемого «этического социализма») понятие категорического императива нередко использовалось «политико-регулятивно», то есть как средство открытия морально-желательного общественного порядка, который на поверку оказывался совершенно утопическим,

На деле кантовская процедура универсализации максим (особенно в «сильной» ее версии) имеет иную, более того — обратную смысловую тенденцию. Она направлена на воображаемое полагание категорически нежелательного, предельно опасного и пагубного. Образ мыслей Канта в данном случае родствен тому, что в XX столетии получит название «антиутопии». Речь идет о построении предостерегающих картин общественно-политической жизни (как правило, картин-гипербол) — о такой работе продуктивного воображения, которая помогает сберечь социальную мысль от слепого, невыверенного мечтательства.

«Антиутопия» в духе Канта — это конструирование различных типов преступной (диктаторски-тиранической) государственности, отвечающих различным разновидностям частного произвола и обнажающих благо правового (республикански-конституционного) государства. Процедура универсализации максим доводится в этом случае до наглядных социально-беллетрических демонстраций. Последние позволяют представить разные виды расчетливого эгоизма в форме отвращающих гротескных режимов и именно таким способом выявить, чего в конечном счете (то есть по «первоначальному общественному договору») желает тот или иной расчетливый эгоист. Столкновение нелимитированных себялюбий есть столкновение законодательно учреждаемых общественных миров — такова подспудная идея «сильной версии универсализации».

Разглядывая свой частный произвол в увеличивающем зеркале абсолютистского правительственного произвола, индивид впервые получает возможность увидеть, в чем, собственно, состоит предельное и сущностное выражение его насильственного покушения на волю другого. Это не грубость, не чванство, не жестокость, в обличии которых произвол выступает в обыденно-житейском опыте. Это просто прагматическое равнодушие к человеку, когда, по народному выражению, его «ни в грош не ставят», или, если вернуться к терминологии Канта, видят в нем просто «вещь среди вещей».

**6. Утилизация утилитариста и вопрос о жизненно-практическом значении строгой морали**

В сочинениях просветителей XVIII века человек обычно определялся в качестве прирожденного гедониста и утилитариста. Кант далек от того, чтобы отбросить это определение как безосновательное. Однако он совершенно по-новому видит «фундаментальную ситуацию» индивида, от начала устремленного к счастью и выгоде, Ситуация эта — не «существование в природе», трудности и тяготы которого заставляют построить «полезные для людей» социальные институты. Это всегда уже — существование в обществе, причем таком, которое стихийно тяготеет к использованию каждого своего члена по мере его собственной утилитарной рассудительности.

Покуда человек остается расчетливо эгоистическим существом, он не может надеяться встретить в мире никакого иного «естественного континуума», кроме государства эгоистов: властного, беззастенчивого, экспансивного, способного заранее рассчитывать и обращать себе на пользу любые хитрости частного благоразумия.

Это заострение просветительской идеи «среды» ведет к общей переориентировке морально-политического анализа.

Прежде чем задаваться такими целями, как счастье и выгода, индивид, согласно Канту, должен бы озаботиться тем, чтобы, по крайней мере, не давать повода для обращения с собой как с существом, нуждающимся в чужом целеуказании и утилитарном надзоре. Способ поведения, исключающий основания для господской опеки, заведования и утилизации, по строгому счету, и есть то, что Кант понимает под моралью. Носитель последней внутренне отвергает весь феодально-абсолютистский нравственный кодекс, — отвергает ценой того, что известные повеления и нормы (а именно те, которые поддаются универсализации и делают его равнодостойным с другими людьми) он добровольно и неукоснительно соблюдает сам.

Моральные требования (формулы долженствования) не редуцируемы к удовольствию, пользе и выгоде — на этом Кант настаивает бескомпромиссно. От морали нельзя ожидать никакого «проку», поскольку речь идет об овладении природой, или о приспособлении к наличным условиям социального бытия, или о прагматическом состязании одного индивида с другим. Вместе с тем Кант не отбрасывает вопроса о жизненно-практической значимости морали, не отказывается от основного смысла знаменитой декларации Гольбаха: «Мораль была бы пустой выдумкой, если бы наука морали не могла доказать человеку, что его величайший интерес заключается в том, чтобы быть добродетельным»[[345]](#footnote-346).

Истоки этого «величайшего интереса» раскрываются в ситуации, когда человек, ищущий счастья и благополучия, сам оказывается объектом циничного использования (частного, сословно-группового или государственного порабощения, направленного на извлечение выгоды). Для такого человека мораль нужнее любых рецептов благоразумия, так как только благодаря ей он становится стойким, волевым, неподкупным, бесхитростно-разумным, а стало быть, «крайне неудобным» для использования и манипулирования.

Именно это отнесение всей проблемы морали (проблемы ее жизненно-практической значимости) к условиям существования индивида внутри абсолютистской — в пределе преступной — государственности и сообщает учению о категорическом императиве его долгосрочную нравственную влиятельность.

Истолкование морали как антиприспособленческой разумности и как меры неподатливости индивида по отношению к социальному манипуляторству, может быть, никакому другому веку не понятно до такой степени, как нашему, двадцатому. «Абсолютистская культура», в противовес которой Кант утверждал это истолкование, была лишь робким наброском современных воплощенных «антиутопий»: авторитарно-бюрократических и тоталитарных режимов. Режимы эти никого так легко не прибирали к рукам, как утилитариста, причем утилитариста любого толка, то есть и такого, который ориентировался на свой собственный «разумно понятый интерес», и такого, который искал опоры в понятиях «общего блага», «наибольшего счастья наибольшего числа людей», «классовой выгоды» или «революционной целесообразности». Все эти понятия без труда поддавались демагогическому перетолкованию и оборачивались против их убежденного приверженца. Если кому и удавалось выстоять в обстановке массированной манипуляторской обработки умов, совершавшейся и на площадях, и на проработочных собраниях, и в застенках, так это стороннику кантовского, категорически-императивного образа мыслей, — то есть человеку, твердо убежденному в том, что лгать (лжесвидетельствовать) нельзя ни на каких условиях, что гражданская порядочность превыше всех энтузиазмов и пафосов и что ни одна — даже самая масштабная и настоятельная общественная потребность не может удовлетворяться посредством фабрикации преступлений. Категорически-императивный образ мыслей не обеспечивал, разумеется, социально эффективного поведения (не спасал от физического подавления и уничтожения). Однако его было достаточно, чтобы не запутаться, не работать на пользу манипулятора и насильника и остаться духовно не сломленным в глазах посмертного, божьего или исторического суда.

Кантовский императивизм, ригоризм и формализм вызывали немало справедливых упреков со стороны этиков, подвизавшихся в относительно безоблачные периоды истории и размышлявших над такими вопросами, как нравственность и проблемный вызов будущего, нравственность и творчество, неповторимая конкретность индивидуального призвания, ситуационная подвижность семейной и сексуальной морали и т. д. Но показательно, что упреки эти стихали всякий раз, как рассеивалась иллюзия гарантированного прогресса и в историю врывались демоны фанатизма, варварства и этатистского насилия.

О надвременности кантовской этики никто, пожалуй, не высказался так точно, выразительно и грамотно, как А. И. Герцен в момент глубочайшего отчаяния, вызванного трагикомическим завершением революции 1848 года: «Свободный человек создает свою нравственность (это и значит, творить наше поведение в ответ обстоятельствам)… То, что действительно незыблемо в нравственности, сводится на такие всеобщности, что в них теряется все частное, как например, что всякое действие, противное нашим убеждениям, преступно, или, как сказал Кант, что то действие безнравственно, которое человек не может обобщить, возвести в правило»[[346]](#footnote-347).

Герцен почувствовал и выразил то, чего в XIX веке не понимал, пожалуй, ни один из интерпретаторов Канта. Трансцендентально-практическое «возведение в правило»— глубоко персональный акт, прямо противоположный конформистскому «поступай, как все». Мораль не просто средство общественного регулирования индивидуального поведения. Она еще и средство личностного выживания самого индивида, условие его ригористического противостояния опасным деформациям политических систем (имморальному «самотеку истории», как выражался тот же А. И. Герцен). Столь часто порицавшийся «этический формалист» сплошь и рядом выступает в качестве хранителя и возродителя общецивилизационных (нравственных и граждански-правовых, извечных и «навечных») оснований человеческого общежития.

*Ю. М. Бородай*

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА И. КАНТА

Евангельская легенда вошла в плоть и кровь европейской культуры. Она стала ядром господствующей религии и в течение многих столетий формировала не только обыденные народные представления, но и служила исходной моделью для бесчисленных художественных композиций и рационально-философских построений, уже не связанных непосредственно с религией. Достаточно вспомнить Фейербаха, который доказывал, что вся классическая европейская философия, несмотря на свою пылкую критику официальной религии, так и не вышла за пределы христианского мифа и лишь по-новому рационализировала его, пытаясь сводить в логически непротиворечивые системы все те же исходные основоположения христианства. В этом пункте с Фейербахом был согласен и Маркс, заметивший, однако, что и сам Фейербах в своей собственной этике давал изложение всех тех же евангельских принципов, только совсем уж в наивной интерпретации.

По существу, только в XIX веке это положение стало радикально меняться. Религия потеряла свою безусловную значимость. И все-таки мы еще продолжаем жить в атмосфере, насыщенной образами древней традиции, впитывая их бессознательно, как, не замечая того, дышим воздухом. Обряды для многих из нас стали просто экзотикой, культ — суеверием, люди все больше верят в науку, и вроде бы не осталось уже ничего священного. Но образы и идеи древнего мифа все-таки прочно вросли в основание наших детских, самых простых — само собою разумеющихся — эмоций, оценок, суждений; они проявляют себя в устоявшихся обиходных словечках, оборотах речи, нарицательных именах. Нет надобности разъяснять, например, что такое предательство, проще сказать — Иуда. Эти образы и идеи — «эйдосы мифа» — продолжают жизнь и на верхних этажах культуры. Они проникают в нас звуками Баха, красками Рафаэля, логикой Канта, грезами Достоевского… Чтобы адекватно понять смысл таких крупнейших феноменов нашей культуры, наряду с общепринятым, специально искусствоведческим, логическим или социологическим разбором, необходим также и серьезный анализ мифологически-культовых элементов в творчестве великих мастеров прошлого. При этом целесообразно рассматривать эти элементы в их исторической ретроспективе, пользуясь схемой: от культа к мифу, от мифа — к рационально-философским построениям, почти не имеющим уже теологической окраски. Применение к подобным культурным явлениям вышеуказанной схемы показывает: если классическая европейская культура — уникальный исторический феномен, то в своем роде не менее уникальным был и тот миф, который задал этой культуре исходный набор ценностей, образов, знаков, стал первым ее символическим языком. Я попытаюсь продемонстрировать эту связь на примере категорического императива Канта, смысл которого, с моей точки зрения, является своего рода «ключом» ко всей его философии.

Итак, категорический императив — это всеобщий нравственный закон, который, по мысли Канта, должен определять все многообразие практического поведения человека. Но это очень странный закон. «Он, — пишет Кант, — касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать»[[347]](#footnote-348). В отличие от всех известных нравственных или моральных «кодексов» этот закон не вменяет человеку никаких конкретных обязанностей и ничего не запрещает; Он требует одного: ты должен исходить из автономии собственной воли, т. е. ты должен принимать решения самостоятельно. «Принцип автономии, утверждает Кант, — есть единственный принцип морали»[[348]](#footnote-349).

Что же можно вывести из такого единственного всеобщего принципа?

Основная проблема любой моральной доктрины — это ответ на вопрос: что есть добро, а что — зло? Согласно Канту, принцип автономии воли означает, что нет и не может быть никаких окончательных и готовых ответов на эти старые, как мир, вопросы. В каждом конкретном случае они — продукт творческого решения личности или группы личностей, которые индентифицируют себя с данным моральным решением. Впрочем, Кант решает проблему на уровне именно единичной личности, а не группы: он не ставит проблему «соборной личности», т. е. проблему этногенеза.

Итак, главный принцип — свобода воли. Конечно, человек может проявить слабость и покориться «необходимости». Может, хотя и не должен. У, людей — двойственная натура: животный страх и естественный эгоизм столь же присущи каждому, как совесть и альтруистические порывы. Поэтому человек в меру собственной слабости может поддаться соблазнам или струсить и уступить насилию. Но и при этом в качестве нравственного существа он по меньшей мере обязан не обманывать самого себя и не сваливать собственную вину на других людей или на «обстоятельства». Ибо хотя последние и могут подталкивать к определенного рода практике, из этого еще не следует, что именно эту практику следует принять за образец высоконравственного поведения вообще.

Обстоятельства вообще могут многое навязывать и ко многому принуждать. Можно покориться им, терпеть их, принимать как «факт», раз уж нет сил и смелости взбунтоваться. Но оценку происходящего человеку нельзя навязать ни извне, ни свыше. Проблему «что есть зло, а что — добро» в каждом отдельном случае каждый призван решать самостоятельно и, следовательно, сам должен брать полную меру моральной вины как за все собственные поступки, так и за все, что делается вокруг, ибо, кроме прямой вины, есть еще и вина невмешательства, т. е. вина молчаливого соучастия. Поэтому, согласно Канту, для человека с развитым чувством, совести нет и в принципе быть не может нравственного покоя. И нельзя оправдать себя тем, что «так поступают многие», «так требуют», «так принято», «так приказало начальство»… А где твой собственный разум? И воля!

Принцип моральности — это, по Канту, принцип вечного беспокойства, поиска истины, это есть принцип творчества.

Человек, полагает Кант, как моральное существо должен творить добро. Но нельзя творить по указке. Бездумная и слепая покорность всегда зло, даже если это просто покорность собственной лени или своим страстишкам, страхам — побуждениям собственного естества. Зло — бездумное и покойное подчинение чужим мнениям, силе, власти, обстоятельствам и… судьбе! Нет никакого рока, сам во всем виноват!

Так можно изложить кантовский «единственный принцип морали», из которого выводится и всеобщий нравственный закон — категорический императив человеческого поведения. Отсюда становится относительно понятной и формула категорического императива.

В самом деле. Если единственным принципом мы полагаем автономию воли; если, следовательно, с нравственной точки зрения нет у тебя никакой иной опоры, кроме собственного разумения; если призван ты всегда сам решать, что — добро, а что — зло, и соответственно поступать; если при этом не уйти тебе и от личной ответственности за все то, что делается вокруг, то — тогда поступай так, как если бы ты был сам бог, т. е. так, как если бы от личных твоих деяний зависела бы судьба всего мироздания. Вот она — кантовская формула императива: «Поступай, так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы».

Итак, дерзай! С верой в собственные силы, с надеждой на творческую мощь и ясность собственного разумения. Конечно, можно сетовать на то, что ты всего лишь человек, не бог — всевидящий и всемогущий. Поэтому есть основания для опасений. Ты можешь опасаться своим вмешательством наделать еще больших бед?.. И все-таки моральный закон Канта требует: не оставайся равнодушным — дерзай! Кант .утверждает: «…существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно»[[349]](#footnote-350). Ибо всякое творчество — риск, способность к риску есть мера творческого таланта.

В свое время я пытался уже показать[[350]](#footnote-351), что последнее положение (необходимость идти на риск применения собственных произвольных схем независимо от последствий) было у Канта отнюдь не только моральной доктриной. В форме концепции произвольности всех исходных познавательных актов это положение составляет суть кантовского учения о продуктивной силе воображения, развитого еще в «Критике чистого разума». Согласно этому учению, исходным пунктом не только моральных решений, но и всех творческих актов вообще, в том числе и познавательных, является способность субъекта пойти на риск применения собственной произвольной конструкции («синтетическое суждение априори») в качестве аксиомы — основоположения всех последующих дедуктивных выводов разума. Но сейчас я не буду подробно останавливаться на теоретико-познавательном аспекте этой проблемы. Я попытаюсь продемонстрировать, что вышеописанный общий принцип философии Канта — принцип произвольности — есть, по существу, принцип теологический. Это — принцип свободы воли, т. е. главный принцип Нового Завета, в противоположность Ветхому Завету с его принципом предопределения.

В отличие от всех прочих — теоретических — антиномий, Кант в своей этике не оставил без практического разрешения этой теологической антиномии: он отверг предопределение и осуществил рационализацию евангельской доктрины, исходя из самой глубинной ее идеи. Чтобы доказать это, поставим вопрос следующим образом.

Уникальная особенность кантовской моральной концепции состоит в том, что, основываясь на принципе автономии воли, Кант отвергает все содержательные «правила добра» навязываемые человеку извне, в том числе и от имени бога, что превращает его категорический императив в чисто формальное долженствование. Этот стерильный формализм — самая парадоксальная черта кантовской этики, которая категорически требует от нас все силы свои положить на борьбу за добро и, в то же время, вводит строжайший запрет на какое бы то ни было его содержательно-теоретическое определение. Получается как в сказке: пойди туда, не знаю куда, принеси то, не ведомо что… Казалось бы, какое отношение этот кенигсбергский парадокс может иметь к Евангелию?

Однако поставим вопрос: имеются ли в евангельских текстах[[351]](#footnote-352) какие-либо содержательные определения добра? Твердые правила, как его делать так, чтобы не вышло зла?

Вот у Матфея написано: «Блаженны миротворцы». А в другой главе читаем: «Не мир пришел я принести, но меч» (Матф., V, 9; Х, 34).

Сказано: «Благотворите ненавидящим вас», «Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда?»; «И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду»… Прекрасно! Но вот и другие, не менее ценные правила: «Не хорошо взять хлеб у детей и бросить псам», «не бросайте жемчуга вашего перед свиньями!» (Матф., V, 44, 46, 40; XV, 26; VII, 6).

Написано: «Почитай отца и мать»; «человек… прилепится к жене своей и будут два одною плотью»… Но говорит вместе с тем Иисус: «Враги человеку домашние его»; «Я пришел разделить человека с отцом его и дочь с матерью ее» (Матф., XV, 4; XIX, 5; X, 35, 36) .

Говорит Иисус людям, жаждущим справедливости: «Не судите, да не судимы будете». Но вот обращается он к фарисеям: «Горе вам, книжники и фарисеи… да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле» (Матф., VII, 1; XXIII, 28, 35).

Утверждается: «Не противься злому». Но столь же категорично сказано: «Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают» (Матф, V, 39; VII, 19).

Согласно юридическому принципу две противоречащих статьи лишают закон силы. Если этот принцип применять к евангельским правилам, что останется?

Вот, например, сказано: не убий! Ну, а если у меня на глазах убивают безвинных… Что теперь? «Теперь, -— говорит Христос,— продай одежду свою и купи меч» (Лука, XXII, 36).

Значит, случается так, что можно и убивать. Не только можно, но — нужно! Кто же призван это решать: когда можно, когда нужно, а когда — нельзя?

Похоже, что вопрос этот очень смущал апостолов — учеников Христа. В отличие от недвусмысленных юридически точных законов Ветхого Завета, которые они привыкли не задумываясь исполнять, Христос дает указания парадоксальные. В ответ же на просьбы учеников «не оставлять их во тьме» он начинает рассказывать им про раба «лукавого и ленивого», вся добродетель которого заключалась в бездумном повиновении, в буквальном исполнении приказов господина своего. И спрашивает Христос: «Станет ли он [господин] благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? Не думаю. Так и вы, когда исполните все поведенное вам, говорите: мы рабы ничего не стоющие» (Лука, XVII, 9—10).

Значит, нет никакой заслуги в смирении? В бездумном повиновении? В исполнении заданного извне? Но чего же тогда ожидает от человека Бог? Ведь Христос говорит: «Кому дано много, с того много и потребуется» (Лука, XII, 48).

Что дано? На это Христос отвечает знаменитой притчей «о даре божьем» таланте: «Ибо Он [Бог] поступит как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им мнение свое. И одному дал он пять талантов, другому два, иному один, каждому по его силе; и тотчас отправился» (Матф., XXV, 14—15).

Значит, дана мне творческая способность, талант — частица божественной сущности и возможность дерзать — поступать на свой страх и риск. Только… если я не хочу рисковать! Там, где дело идет о добре и зле. Разве нужен особый талант, чтобы стать человеком просто порядочным? Жить, ни во что не впутываясь…

Один раб такой, «лукавый и ленивый», — рассказывает Иисус, — убоялся риска: «Господин! — говорит этот раб богу, — я знал тебя, что ты человек жестокий: жнешь, где не сеял, и собираешь, где не рассыпал; и, убоявшись, пошел и скрыл талант твой в земле; вот тебе твое» (Матф., XXV, 24—25). Бог берет у раба сбереженный талант и велит передать тому, кто успел разменять десять (Матф., XXV, 29). «Богатому да прибавится, у бедного да отнимется», — заключает Господь.

Что приумножится? Что отнимется? Речь идет о «даре божьем» — способности к творчеству. Этот дар нельзя зарывать в землю, его нужно тратить, пускать в оборот. А судить будет Бог… по плодам? Значит, действуй! И бери на себя всю ответственность за «плоды». Каковы они будут на вкус? Этого никому не дано знать заранее, человек не провидец, здесь ему остается только надежда.

Ну а если хочется мне сохранить незапятнанной душу свою?

Христос непреклонен: «Кто станет сберегать душу свою, тот погубит ее, а кто погубит ее, тот оживит ее» (Лука, XVII, 33). И войдя в дом к фарисею, берегущему душу свою, сажает вместо него на почетное место «женщину того города, которая была грешницей». Говорит народу: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много» (Лука, VII, 47).

Значит, тяжкий грех — стремление избежать греха, праведником прожить, уйти от ответственности за творящееся вокруг. Отправляясь в «чужую страну», Бог вручил тебе, человеку, свое достояние — свой талант демиурга, творца. И отныне ты должен действовать так, как если бы сам стал Богом, или, как выражался Кант: «как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать **всеобщим законом природы**»[[352]](#footnote-353).

«Итак, говорит Христос, — будьте совершенны, как совершенен Отец Ваш Небесный» (Матф., V, 48). Будьте сами как боги живые, как Иисус Христос.

Но кому по плечу эта заповедь? Кто вместит ее? Вот главный вопрос евангелий. Кант сформулировал его так: «Как возможен категорический императив?»

Впрочем, сокрушался и евангельский Иисус: «Много званных, а мало избранных»,сетовал он. — Званы все! Но — «подобно царство небесное купцу, ищущем хороших жемчужин, который, нашед одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел, и купил ее» (Матф., XX, 16; XIII, 45—56). Это очень похоже на то, что утверждал еще Гераклит: «один больше тысячи, если он лучший».

Кто же может стать драгоценным избранником? Есть желающие испытать силы свои? Званы — все!

Нет, воистину, чтобы стать добродетельным в рамках этой «моральной системы», нужно очень крупный талант иметь! А ведь кто не хотел бы добра?

Леонид Андреев приводит предание, как однажды черту тоже захотелось добра. Таланта к добру черт не имел, поэтому стал искать твердых правил, чтобы не промахнуться. Древнегреческий, древнееврейский вызубрил, изучал священные тексты, сличал и вконец запутался. Обратился с недоумениями своими к попу. Мудрый старенький попик стал разбираться в евангельских текстах и схватился за волосы:

— Вижу я, — сказал он, — иногда хорошо любить, а иногда хорошо ненавидеть; иногда хорошо, чтобы тебя били, а иногда хорошо, чтобы и сам ты кого-нибудь сильно побил. Вот оно, сударь, добро-то.

— Тогда я пропал, — мрачно заявил черт. — Для себя вы как хотите, а мне дайте правила.

— А слыхал ли ты, чтобы для красоты были правила?

— Какие-то, говорят, есть.

— Какие-то! А можешь ли ты, раскоряка, узнав сии какие-то правила, сотворить красоту?

— Какой у меня талант? Нет, не могу.

— А добро без таланта творить хочешь? Тут, миленький, для добра-то таланта требуется еще больше, да. Тут такой талант нужен!

Черт даже засвистал.

Вот как обстоит дело с правилами добра в евангелиях. Единственное непреложное правило: добро можно лишь как красоту творить— с талантом. И возникает вопрос: может быть, у красоты и добра один корень — творчество?

Посмотрим, как согласно евангелиям сам Иисус поступал? Он дерзал вести себя в мире так, будто сам он творец всех законов, природы (Кант), и за все на свете потому с него первого спрос. Так обычно только художники поступают по отношению к собственному творению — на себя целиком возлагают вину за мир вымышленных ими героев и обстоятельств. Но художник ответственен только за мир своих фантазий. А Христос пытался точно так же действовать в мире действительном! Даже на крест добровольно взошел за грехи мира этого — мира, им же созданного. Он ведь считал себя воплощением Бога — Творца! Потому и описывается в евангелиях явление его как величайшее чудо. И действительно, головоломный вопрос: откуда человек, по имени Иисус, мог черпать веру в столь необыкновенное предназначение свое?

Иисус утверждал, что он — сын Бога, и на этом основывал свое мессианство. Основание, вроде, солидное, но остается недоумение: сын… какого бога?

Все правоверные иудеи в силу таинства обрезания (символическая кастрация[[353]](#footnote-354)) считают себя детьми бога живого — подлинного отца своего. Согласно иудаистской религиозной традиции, считается, что после Авраама, эрос которого был лишен самостоятельной детородной силы, у иудеев уже только матери разные, а отец для всех общий — сам Иегова. Считал себя Иисус иудеем? Если считал, то зачем же ломиться в открытую дверь? Подумаешь — сын божий! Это не чин среди иудеев. Самый последний из неудачников, если только он верующий иудей, искренно мнит себя сыном родным Господа — в буквальном смысле этого слова[[354]](#footnote-355).

И Иисус считал себя сыном того же Господа? Или речь там шла о разных отцах — разных богах?

Еще Иисус называл себя Спасителем, пришедшим «освободить иудеев». Но от кого он взялся освобождать этот народ? В политику он наотрез отказался вмешиваться: «Кесарю — кесарево…» Значит, пришел он освобождать духовно. «И познаете истину, — говорит он, — и истина сделает вас свободными». Ему отвечали: мы семя Авраамово[[355]](#footnote-356) и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?» (Иоанн, VIII, 32, 33).

Резонный вопрос. Иудеи не признают над собой никакой Другой власти, кроме духовной власти Отца своего. От кого же взялся освобождать их души Спаситель, величающий себя, как и все правоверные иудеи, сыном Бога? Какого Бога? Другого?

Вот разговор Христа с иудеями: «Я говорю то, что видел у Отца Моего, а вы делаете то, что видели у отца вашего… На это сказали Ему: — Мы не от любодеяния рождены; одного Отца имеем, Бога» (Иоанн, VIII, 38, 41).

Так. Значит, и Иисус — сын Бога, и правоверные иудеи все — тоже? «Одного Отца имеем» …Но сказал им Христос: «Ваш отец дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Иоанн, VIII, 44).

В какого бога веруешь?

В самом деле. Чему учит евангельский Иисус? «Не лги! — призывает он, — ни словом, ни делом, ни жестом своим». Это не просто. Чтобы не лгать, нужно усилие творческое: всегда легче употребить слово чужое, жест заученный — ими душу нагую свою прикрыть. Ибо не любят грешные люди слишком яркого света. Но Иисус тем не менее неустанно зовет к истине: к максимальной душевной открытости, к воплощению мысли, идеи, духа и во внешнем телесном облике, и в поступках, в деле. Он зовет к ясному, видимому для всех выражению «внутреннего своего». Но совершенное внешнее воплощение внутреннего (в красках, звуках, словах, поступках) — цель художника. Тождество идеального и реального— это прекрасный образ —«эйдос». Отсюда и взлет изобразительного искусства в христианском мире — иконопись. И все это прямо противоположно установкам ветхозаветным.

Ведь Иегова учил совсем другому. Он изображать себя запретил — самый первый и самый строгий его закон. Ветхозаветный бог — бог безликий, безобразный, скрытный. Поэтому и искусство религиозное у иудеев со времен Завета ограничивалось абстрактно-геометрическими композициями — только шифр, намек, но не более.

Нет, не считал себя Иисус воплощением ветхозаветного бога- отца. Правда, согласно евангельским текстам, явился Иисус на земле как Спаситель Израиля. Почему именно Израиля?

На земле сложились обстоятельства чрезвычайные: из вышеприведенных слов Иисуса следует, что целый народ попал в лапы дьявола: «Ваш отец дьявол…» Потому и явился на землю Спаситель — в виде редчайшего исключения, ибо Бог небесный обычно не вмешивается в дела земные. Тут, однако, вмешался, даже на крест взошел, ибо как же иначе мог спасти он человечьи души, кроме примера самопожертвования… Но каким образом сила небесная (Дух Святой) в обыкновенного смертного человека могла воплотиться?

Иудеям было легко в зачатие от самого Иеговы верить: они представляли отца своего существом волшебным, но всецело посюсторонним, с земными страстями, потребностями, телом.

А Христос величается сыном Слова и Света (см. Иоанн, I, 1—15). Слово Логос, то есть «мысль божественная». Да и Свет тоже, надо полагать, не простой, а потусторонний, тот, который быстрее света видимого и приборами не фиксируется,— дух. Как же может от света потустороннего или от мысли в чреве женщины обыкновенный человек зародиться? Очевидно, только посредством зачатия непорочного… Идея невероятная! Многие засомневались.

Правоверные иудеи считали, что Иисус просто-напросто незаконнорожденный, в Талмуде он именуется Бен-Стада, Бен-Пантера, т. е. буквально — «сын неверной жены», «сын девки». Поэтому он вынужден вращаться среди иноплеменников, бесноватых, блудниц, отверженных; чаще всего он среди страждущих и больных — практически все чудеса его заключаются в исцелении от болезней.

Но опять-таки непростой вопрос: разве это благое дело — исцелять больных?

Согласно ветхозаветным догмам, болезнь — «след перста божьего», «печать греховности», «справедливая кара»! Хорошо ли это — исцелять?

Наследникам христианской моральной традиции ответ на последний вопрос кажется «само собой разумеющимся», всякому теперь ясно: милосердие — благо! И все-таки так представляется далеко не всем. Ветхий Завет основывался на принципе справедливости, эквивалентного обмена с Господом и исключал милосердие.

Утверждалось: будь добродетельным, т. е. твердо держись правил, и получишь за то награду — силу, здоровье, удачу, телесную красоту… Но берегись преступить запреты! Будешь отмечен за это уродством, проказой, чумой, разорением. Страдание — верный признак измены Господу, эпидемия — доказательство массового порока, безбожия. Поэтому заболевших, т. е. грешников, выдворяли толпами из городов, селений, гнали в пустыню, заточали в каменоломнях. Есть свидетельства, что их массами топили в Красном море. Все это обычное дело для тех мест, где странствовал Христос.

Болезнь воспринималась иудеями как позор, печать греховности. Поэтому страдание не вызывало сострадания, ибо нельзя сочувствовать пороку.

А Иисус взывает к милосердию, он лечит прокаженных! Кто дал ему право отменять приговор самого Господа? Даже апостолы, ученики Христа, в смущении. Вот, например, человек перед ними — слепой от рождения. «Ученики его спросили у него: Равви! Кто согрешил, он или родители его, что он родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его» (Иоанн, IX, 2—3).

Это — новость; рушится принцип эквивалентного обмена с богом, т. е. принцип справедливости— краеугольный камень традиционной нравственности, отнюдь не только иудейской.

Оказывается, очень часто грешники благоденствуют, а страдают невинные — как кому повезет. Ибо нет на земле воздаяния по заслугам. Характерно, что последнее положение;— главное в этике Канта. Нет воздаяния — хороший поступок сам по себе награда.

Но зачем тогда бог? Как бог может терпеть безобразия и не вмешиваться? Может быть, и не зря укорял его раб, отвергающий дар божий творчества на свой страх и риск. Ведь условие этого дара — невмешательство Бога потустороннего в земные дела, т. е. отказ немедленно воздавать по заслугам. Если нет от Господа непосредственной земной мзды за благие дела, то и бога совсем не надо. Значит, нет его! Все дозволено — так рассуждает ленивый и лукавый раб.

Евангельское разрешение этой проблемы состоит в следующем. Бог небесный, раздав таланты свои, предоставил людям действовать по своей воле, но остался потусторонним свидетелем. Он все видит в каждой из душ: доброту и злобу, красоту, прямодушие и трусливую подлость. Сострадает оболганным, оскорбленным, безвинно замученным, но не вмешивается! Терпит все, ибо цель его научить раба, бездумного исполнителя, подчиняться не палке, но собственной совести, или, как выражался Кант, превратить его «в субъекта моральных суждений». Чтобы совесть собственную пробудить в людях, нужно их опеки лишить. Потому Бог и стал невидимым, устранился от дел земных. Таков евангельский ответ.

По существу, таков он и у Канта.

Конечно, очень трудно грешному человеку уверовать в Бога невидимого. Чтобы верить, учат евангелия, нужно покаяться (metanoite — передумать), привести себя в соответствие с собственными представлениями о должном, и тогда перестанешь скрывать себя от себя и других. Иначе ненавистной станет сама мысль о Свидетеле потустороннем всех твоих неблаговидных дел.

По Иоанну, Бог есть свет незримый. Но «всякий, делающий злое, ненавидит свет… а поступающий по правде, идет к свету, дабы явны были дела его» (Иоанн, III, 20, 21).

Для преступника ничего нет важнее на свете, чем убрать свидетеля. А главный свидетель для, верующего — это Бог. Следовательно, надо убить Бога в душе, преступнику необходимо уверовать, что при жизни нигде, никогда не объявится свидетель, после смерти же — просто черная пустота… бездна. Поэтому, как объясняет Христос, грешник страшится потусторонней жизни, встречи с Богом всевидящим, как величайшей беды, разоблачения. Он сам желает, жаждет полной смерти себе, уничтожения своей души, и он верит в то, что она смертна.

Очень трудно поверить в невидимого Свидетеля. Но «только верой в Него спасен будешь», — говорит Иисус. Верой в то, что свидетель есть, что он видит все! И тогда стыдиться начнешь любого позерства, унижения сможешь достойно перенести и поступки научишься великодушные не на показ совершать. Не на показ! В этом пафос и кантовской этики. Но каковы основания для веры в такого Бога — потустороннего свидетеля, который нигде, никак и ни в чем себя не обнаруживает? Таков главный вопрос кантовской «Религии в пределах только разума».

В ветхозаветного Господа верилось легче. Он был страшен, но справедлив — диктовал народу свою волю и внушал: исполняй законы, скрепленные договором, и получишь мзду, а ослушаешься, станешь мудрствовать, своеволие проявлять — берегись! Голову оторву, чуму напущу, искалечу… Никаких человеку моральных хлопот, полная ясность.

Конечно, не на всякий случай из жизни — правило, всего законами не охватишь. Но и тут был выход. Кроме правил справедливый Господь давал людям еще и знамения: благоденствие и удачливость знаменуют «богоугодность», значит — «так и держать!» — готов прецедент. Страдания и несчастья указывают на грех. Без знамений не обойтись рабам божьим, как же иначе угадать волю Господа в сомнительных случаях…

И вот приходит Иисус, про которого говорят, будто он — Спаситель. «Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! Хотелось бы нам видеть от тебя знамение. — Но он сказал им в ответ: — Род лукавый и прелюбодейный ищет знамения» (Матф., XII, 38—39).

Нет от нового Бога знамений, кроме явления Иисуса Христа, возвещающего благую весть: человеку даровано богоподобие — свобода нравственного суда. «Истинно говорю вам, что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Матф., XVIII, 18). Только там, на небе, будет и окончательная оценка плодов. На земле же может быть только суд мирской, только мнение, ибо только Бог единый знает всю поднаготную, видит все непредвзято. Поэтому никто не смеет, не должен судить на земле человека именем Бога! Судят именем Кесаря или Республики на основании общих законов, насильно навязанных всем. Совесть же может решить только свободно, и она поэтому — личное дело каждого, как и отношения с Богом. В отношениях человека с Богом невидимым, как и в делах совести, места нет для посредников, иерархии духовных маклеров. Все жрецы, помазанные в священство, самозванцы, и надежда спастись с помощью их колдовских действий — суеверие.

В религиозных обрядах есть, конечно, свой смысл. Как сказал поэт: «Мало плакать! Надо стройно, гармонически рыдать…» В церкви принято рыдать по нотам, на разные голоса. Это звучит красиво, а к красоте Христос призывал. Стройно хором запеть — дело трудное: требуется вековая традиция, отточенность формы и толковый грамотный капельмейстер поп. Когда безыскусственный крик многих душ живых, одинокие всхлипы их сливаются в гармоническое хоровое рыдание, создается культ, а из культа растут культура и искусство… Как же без них? Разлагаться начнет и народ, и культура его без многоголосого хора разных людей, одинаково верующих.

Каждая органическая человеческая общность начиналась как собор одинаково чувствующих и верующих. И каждая церковь (собор) веками оттачивала свой культ — ткань общепринятых интонаций, знаков, священных символов, жестов; так возникал многоголосый хор со своим особенным музыкальным строем. И каждому человеку, независимо от того, верующий он или нет, близок свой родной хоровой лад, свой язык, обычай, традиции, в большей части сохранившие еще печать архаического культового происхождения.

Соборность необходима. Без общепринятой оригинальной культуры народ рассыпается. Каждый призван в общем хоре участвовать и по возможности не фальшивить. Но разве можно заученным механически ритуалом душу свою оживить? Для этого, вслед за евангельским Иисусом учит Кант, кроме участия в хоре общем, нужно собственное усилие, не по указке, на свой собственный страх и риск — своя собственная мысль живая с мукой раскаяния; это раскаяние (передумывание) претворить надо в бескорыстный поступок и, если духу хватит, — в подвиг… Так и делали христиане первых трех веков после проповеди Иисуса. В их общинах были люди, своим подвигом жертвенным заслужившие преклонение, были мудрые, были святые, но «священников», т. е. особо уполномоченных комиссаров господних, не было. И никто не имел права на суд «именем Бога». Все это началось, когда церковный клир стал претендовать на земную власть, стал подобием государства (IV век) и, сохранив формально имя Христово, возвратился, по сути, к вере в ветхозаветного Иегову. Так свершилось «дьявольское» искушение — Богу снова стали поклоняться страха ради и в расчете на земную мзду…

Не зря уподобившаяся государству церковь не дозволила мирянам касаться священных текстов, не зря запрещала их перевод на живые, народные языки. Только ведь нет ничего тайного, что не стало бы, наконец, явным. В огне Реформации ценою бесчисленных жертв духовный наследник христовой благой вести завоевал право взять в свои руки «святыню», чтобы черпать непосредственно из источника; сражаясь за это право, он был глубоко убежден, что начертанные в евангелиях слова Иисуса содержат истинные правила добра, нравственные законы, которые надобно просто принять к исполнению, и тогда… воцарится всеобщая благодать.

Сбылись самые мрачные опасения правоверных католиков. В огне Реформации родился не голубь истинной веры, а червь сомнения, дух необузданного свободомыслия; этот неукротимый демон повлек христианский мир к ниспровержению всех и всяческих авторитетов — к замене религиозной богобоязни дерзостной предприимчивостью (промышленность), углубленным самосознанием (философия) и стремлением к всестороннему самовыражению (искусство).

Конечно, кроме атеистического свободомыслия, Реформация породила целый букет новых «евангельских» — протестантских церквей. Но вот удивительный парадокс: все эти новые «истинно христианские» церкви, начав «за здравие», тоже кончали «за упокой»: все они — без исключения! — в поисках твердого основания вероучений своих были вынуждены апеллировать не столько к «новому слову» Христа, сколько к ветхозаветным текстам. Иначе и быть не могло. Церкви надо было — хоть где угодно! — отыскать данные свыше «твердые правила», ибо если нет таковых, значит, нигде на земле невозможен и суд «именем Бога». А какая же это церковная организация — без права на высший нравственный суд? Чтобы просто порядок установить, достаточно расторопной полиции и мирского суда — именем Короля, Республики, Соединенных Штатов Америки… Ну, а нравственный суд, что же? Каждый волен вершить над собою сам?

Если нет данных Богом и для всех обязательных твердых нравственных правил, значит — свобода совести, значит, и отношения с Богом — личное дело каждого. Но тогда нет больше места под солнцем религии и жрецам. Да ничто не свершится на земле больше «именем Бога», только собственным именем твоим — человек. Таков вывод Канта. И вывод этот несовместим ни со старым католическим, ни со всеми новыми протестантскими вероучениями.

Кантовская интерпретация новозаветной этики направлена прежде всего против традиционной анонимности. Отныне на каждом общественно значимом деянии должно быть начертано имя автора (или «авторского коллектива»), отвечающего за сей труд со всеми его «плодами». И если плоды эти горькими оказались на вкус, не на кого вину валить, не проходят ссылки вроде — «Бог так велел» или «черт попутал». С точки зрения Канта, сомнительны ссылки на небесное провидение, на судьбу… на объективную надобность, необходимость, на слепые законы Истории. Не История виновата, а люди. Что же касается объективных закономерностей природы, то и их, по мнению Канта, наука открывает каждый раз новые… по потребности. Во всяком случае, в своей «Критике чистого разума» Кант доказывал, что и законы природы люди тоже отчасти «делают сами».

Но вернемся к разбору евангельских Текстов.

В этом мире нет воздаяния по заслугам, ибо «царство мое не от мира сего» (Иоанн, XVIII, 36). Значит, можно страдать и не будучи грешным. Но тогда нет позора в страдании! И в земном благоденствии нет знамения богоугодности, удача — не признак нравственного достоинства, не повод к самодовольству. Поэтому не поклоняйтесь успеху. Не гните спину пред сытым самодовольством, властью, мирским судом.

Такая проповедь не могла не увлечь массу отверженных, и многие были готовы уверовать в то, что Иисус — Христос (букв. — мессия, т. е. Спаситель). Правда, были сомнения. Согласно евангелиям, сомневался в предназначении собственном даже и… сам Иисус!

Вот он в пустыне, один, брошенный всеми, голодный. «И постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к нему искуситель и сказал: если ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами». В самом деле, если ты воплощение Бога, разве трудно тебе сотворить чудо? Тогда и сам насытишься, и все поверят в тебя, как овцы пойдут за тобою, смиренные. Ибо поклонится человек тому, кто вдоволь даст ему хлеба насущного. Но ответил Иисус: «Не хлебом одним будет жить человек» (Матф., IV, 2—4). И отступил искуситель. Но не надолго. Остался все же вопрос: Бог я или же нет? Как бы это… проверить?

Иисус в Иерусалиме. Но не веруют здесь в него иудеи, гонят, стараются опорочить. И вот он уже на грани самоубийства! Залез Иисус на крышу храма, а искуситель шепчет ему: «Если ты Сын Божий, бросься вниз!» Дьявол начитан в писании, он обосновывает предложение ветхозаветным пророчеством о невредимости Мессии: «Ибо написано, — шепчет искуситель, — ангелам своим заповедает о тебе [Господь], и на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею». Если только действительно ты — Спаситель. Почему бы не проверить? Но опомнился Иисус, приказал себе: «Не искушай Господа» (Лука, IV, 6, 7).

И еще не раз посещал Христа искуситель, предлагал, например, бороться за власть, за вправо на суд земной. Ибо очень трудно только личным примером самоотверженности, состраданием и любовью направлять людей на тернистый путь свой. Другое дело — власть. С ее помощью почти все возможно. Все! За исключением «пустяков» — свободного уважения и согласия добровольного, потому что насильно ведь мил не будешь, это Христос знал твердо. Знал, и все-таки был соблазн (См. Лука, IV, 8, 9).

Иисус отвергает соблазн, не поддается дьявольскому искушению. Но оно — все-таки было! Да и как не быть ему, если все вокруг требуют: дай знамение, сотвори чудо, прояви мощь свою! Вот тогда и уверуем; что Спаситель ты. И Христос поддается минутному искушению, иногда творит мелкие чудеса: то воду в вино превратит на свадьбе, чтобы продлить веселье, то пешком прогуляется по морским волнам, но в целом все-таки выдерживает принцип не принуждать к вере насилием, проявлением своего могущества. И здесь евангельские тексты опять-таки соприкасаются с кантовскими. Лучше всего пафос моральной философии Канта передается следующими евангельскими словами: «Если бы вы знали, — говорит Иисус ученикам своим, — что значит: **милости хочу, а не жертвы**» (Матф , XII, 7).

Это стоит поярче представить себе и понять. Кто просит милости у людей — Бог!

Кант понял, что это значит. «Ни один, — пишет он, — не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей)»[[356]](#footnote-357). Многие многое могут мне навязать насильно, могут даже потребовать, чтобы я на лице своем радость изображал, по команде… изображу. Но нельзя насильно заставить сердце мое возрадоваться, если мне самому не радостно. Вот почему, полагает Кант, никто, даже сам бог, не может насильно мне навязать свое представление о добре, о благе, т. е. **о радости!**, ибо какое же это «благо», если оно у меня вызывает печаль? Значит, это только твое, а не мое благо, ну и заботься тогда о нем сам, хлопочи, приказывай. Разве спрашивают у рабов согласия? Другое дело, если я сам приму твое предложение, твой идеал разделю, соглашусь с ним сердцем и собственным разумом, но это должно быть мое согласие добровольное, милость моя, а не жертва, не результат вымогательства, подкупа или угроз. Даже если ты сам Господь Бог, ты не можешь требовать большего. Так возьми меня, Господи, голым! Если хочешь ты моей милости и любви, а не жертвы и рабской унылой покорности. Я могу стать всецело открытым перед тобой, ибо сам ты просил милости у меня, из любви ко мне, смертному, отвергнул себя и взошел на крест. Неотразим этот крест твой…

Только то, что я делаю сам, по собственной воле, есть благо подлинное; все остальное рабство, не совместное с достоинством человека как существа морального. Таков тот «единственный принцип морали», из которого Иисус, а потом и Кант выводили всеобщий нравственный закон практических действий.

Но все-таки люди — не боги, они — «не чисто моральные существа». Поэтому Кант в качестве главной проблемы своей философии выдвигал вопрос: как вообще возможен категорический императив? На этот вопрос Кант не смог дать ответа, ибо его моральная философия является крайней формой этического идеализма и может стать практически осуществимой только в форме мифа. Этот миф — евангельская легенда об Иисусе Христе.

Анализируя евангельские тексты, я сознательно отвлекся как от реальной истории христианского культа, так и от церковного богословия. Я постарался изложить здесь **кантовскую** интерпретацию Нового Завета, которая отнюдь не совпадает ни с православной, ни с католической, ни, тем более, с протестантской церковными традициями. В особенно резком противоречии эта интерпретация находится с кальвинизмом. Дело в том, что Кальвин через Августина возродил ветхозаветный принцип предопределения и сделал его важнейшим догматом своего вероучения. А весь пафос Канта основан на утверждении абсолютности свободы воли и, следовательно, открытости, незаданности будущего. Кант рационализировал самый глубокий пласт евангельской доктрины, сделав ее последовательной, подчиненной единому исходному принципу. По существу, он возродил идеологию раннего революционного христианства, находящегося в самой резкой оппозиции по отношению к традиционному вероучению. Поэтому если брать церковную традицию, то ближе всего к Канту окажутся раннехристианские мыслители, например, объявленный всеми церквами еретиком раннехристианский гностик Маркион, считавший Новый и Ветхий Заветы несовместимыми.

*М. К*. *Мамардашвили*

# КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ[[357]](#footnote-358)

«…вяжущая сила самопознания»

Кант

У Канта есть одна очень странная фраза. Она настолько гладка и афористична, что именно из-за слишком большой ее красивости мысль не задерживается на ней, и мы, констатировав ее красивость, идем дальше. Вот эта фраза: «Душа (не речь), преисполненная чувств, — это высшее из возможных совершенств». Под преисполненностью чувств Кант, конечно, не имеет в виду чувствительную душу. Речь идет о состоянии человека, который максимально долго находится в возбуждении и напряжении всех своих душевных струн — восприятия, интенсивности и концентрации мышления и т. д. Кант был именно такой человек, который понимал, что явление души, полной чувств, есть в мире само по себе чудо и невероятное событие. Потому нередко мы тупо стоим перед вещами, которыми должны бы мыслить, а мы лишь смотрим на них; перед людьми, встреча с которыми должна бы нас взволновать, а в нашей душе пустыня, ничего не возникает. Например свидание, о котором ты мечтал несколько лет, наконец состоялось и… ничего нет. Скучно. И хочется, наоборот, чтобы свидание, о котором столько мечтал, скорее кончилось. Действительно, тогда понимаешь, что душа, полная чувств, есть, по словам Канта, величайшее совершенство. И мы понимаем, что Кант имеет в виду не просто красивую фразу, а именно событие в мире, называемое душой, что у этого события есть какие-то условия, не являющиеся или не совпадающие с содержанием переживания души.

Философия у Канта как раз, очевидно, и состоял в думании о тех условиях содержания, которые не совпадают с самим содержанием, они незаметны или уходят на задний план, когда это содержание случилось. А мы, люди, случившееся содержание воспринимаем как само собой разумеющееся и выражаем его в предметных терминах, т. е. мыслим о нем в терминах самого же содержания; философы же понимают, что есть еще что-то другое.

Значит, задача перед нами такая: восстановить эти условия из бурно наполненной чувствами души, которая улеглась в кристаллах текста, развернулась в горизонтальную плоскость длинной лентой изложения, застыла в ней и, конечно, не видна. Но Кант-то свою живую душу видел, поэтому он бесконечно повторялся и никак не мог справиться с этой мыслью, а потом уже и сил не хватало.

Кант был вежливым человеком. А одной из высших форм вежливости есть правило не говорить в обществе слишком много а себе. Он это правило выполнял настолько тщательно, что никогда не читал своей философии. Человек, который был университетским просветителем и воспитателем юношества, ни разу не прочел свою философию. В том числе из вежливости.

Мы должны помнить, что, имея дело с Кантом, мы имеем дела с людьми и временами классическими, т. е. с людьми простых и твердых убеждений, наивных и немногочисленных мыслей и наблюдений, но отличающихся пониманием. Я говорю о классической эпохе как эпохе простых мыслей и твердых верований в отличие, скажем, от социологических теорий XIX и XX веков, когда есть все: есть буря слов, но нет того простого понимания, которое было, например, у Монтескье, было у Монтеня и которое было у Канта. У Канта не случайно такая французская форма выражения мысли. Особенно там, где он пишет простое маленькое эссе в ответ на какой-нибудь вопрос или разъяснение какой-нибудь детали, или отклик на обращение академии. В собственных книгах, в «Критике чистого разума» и др., мысль строится и движется очень сложно и нередко ломает красоту и гармонию фразы. Но там, где Кант выражает себя непосредственно, когда не ставит перед собой задачи сразу, в сей же миг, поймать неуловимую жар-птицу, — там он очень элегантен в выражениях, очень французский.

Я не случайно говорю «французский», потому что после Канта начинается эпоха, для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. Кант, конечно, не немецкий философ, не в том смысле, что он не мыслил внутри немецкого языка, он мыслил внутри своего языка, был привязан к своему месту. Но во времена Канта еще не было понятия «нация» и тем более не было национал-философов, т. е. идеологов, которые под барабанный бой своих фраз хотели вести вперед народы, свои, конечно, народы. И среди многих предрассудков, которые мешают нам понять, что говорится со страниц кантовских сочинений, следует числить предрассудок, в силу которого Канта рассматривают как ступеньку к чему-нибудь. Обычная форма такова: говорят, что Кант — родоначальник немецкой классической философии, немецкого классического идеализма. Я хотел бы предупредить: о Канте нельзя сказать, что это тот Авраам, который родил Исаака. Он не занимает место бабочки на какой-то ступеньке эволюции, где предыдущее порождает последующее.

С Кантом приятно иметь дело не только потому, что его нельзя поместить в такую клеточку, а еще и потому, что это философ, который мыслил о том, о чем мыслил (мыслим же мы всегда конечным образом и о каких-то конкретных, а не обо всех предметах) с отсветом незнаемого на знаемом. То знаемое, которое Кант излагает и которое ему удалось ухватить, всегда окружено ореолом, несет на себе отсвет незнаемого, какого-то открытого пространства, и только на фоне и в просвете этого пространства оно и есть то знаемое, что и есть кантовская мысль. Поэтому нам сразу как-то легко. У нас есть какая-то надежда на то, что если мы в связи с Кантом о чем-то подумаем и это подуманное не будет похоже на то, что написано Кантом, мы все-таки можем надеяться, что подуманное нами есть все-таки кантовская мысль, а не другая, просто потому, что на кантовской мысли всегда лежит отсвет незнаемого. Он как бы знает, предполагает незнаемое и внутри незнаемого формулирует то, что он может сформулировать, т. е. формулирует всегда с учетом ореола вот этого незнаемого, оставляя тем самым место и нашим мыслям. Но наши мысли могут легко проверяться в связи с Кантом. Мысли — тоже реальные эмпирические явления, так же, как и реальные явления или их совокупность, они подчиняются закону понятности, т. е. интеллигибельности; так и совокупность мыслей тоже подчиняется закону интеллигибельности, т. е. если я, не меняя ad hoc одного какого-нибудь принципа объяснения, могу понять, не вступая с собой в противоречие, и поставить на свое разумное место совершенно различные мысли Канта и они у меня не распадутся в кучу мусора, а останутся космосом, гармонией, то тогда понимание правильно. То есть если сами мысли являются эмпирическими фактами и если есть совокупность такого рода мыслей, то мы можем проверить свое понимание, измеряя его тем, насколько эти мысли приводятся в понятную связь, ставятся на свое место так, что не возникает противоречия, так, что мысли не распадаются и не превращаются в кучу мусора и могут держаться вместе, не требуя для каждого случая разнородных ad hoc гипотез или их смены.

Обычно Канта называют критицистом. Кантовская философия — это критицизм, но критицизм не в том пошлом смысле, как мы склонны часто это понимать и как это установилось в учебниках. Кантовский критицизм есть критицизм в широком и очень странном смысле этого слова, трудно уловимом, но интуитивно легко понятном, если поставить это в понятную связь, следуя своему собственному, только что выведенному правилу.

Представьте себе, можно ли Хлебникова назвать критицистом? Ну, человек сразу вздрагивает и не делает этого, конечно. А Кант делает ту же самую работу. Она лежит в области возможности философии вообще, а также ее средств и философского языка как такового. Вот его предмет. Так же, как предметом Хлебникова были средства поэзии вообще, а не написание отдельных хороших стихотворений и поэм. У Хлебникова нет поэм и нет стихотворений, хотя это поэт. У Канта все книжки некрасивые, кроме отдельных, я бы сказал, маленьких эссе. Это уродливые, неловкие, незавершенные и незаконченные книги. И в каждой из больших книг Канта повторяются куски из какой-нибудь другой его большой книги. Ну, скажем, нельзя читать «Критику чистого разума», не читая параллельно «Критику способности суждения» или «Критику практического разума». И вот эта бесконечная работа, лежащая в области размышления о возможности, возможных средствах философии и вообще о том, как построен философский язык и что мы можем вообще философствуя — вот это и есть критицизм Канта.

Мы должны воспринимать все большие книги Канта, т. е. все «Критики» как одну работу или один мир. Опыты все новые, но никаких статуй, в смысле завершенных произведений, нет, так же как нет ни поэм, ни стихотворений у Хлебникова. Эпиграфом ко всему этому можно было бы взять… Хотя нет, еще об одной вещи в связи с последним. Нам гораздо больше откроется в Канте, если мы посмотрим на его текст с одной неожиданной мыслью, которую твердо можно доказать. А именно, что Кант принадлежит к числу тех философов, у которых нет системы. Нет системы у Канта, нет какого-то выделенного им конкретного явления. Ну, скажем, у Гегеля было такое явление, обозначенное им понятием «мировой дух», или у Шеллинга — «художественный гений» или «гений». Такое явление, в свете которого объединяется, выводится все другое, подвергается в свете этого явления вторичной интерпретации и объединяется в то, что называется системой, т. е. в нечто, что выводимо из некоторого принципа, положенного в систему. Вспомните Канта и назовите такое явление, которым бы он пользовался как универсальным ключом для объяснения и одновременно для построения системы. Нет такого явления. Поэтому нет и системы.

И вот эпиграфом к тому, что лежит перед нами без системы, мы можем поставить сочетание трех слов, промелькнувшие у Канта в работе «Грезы духовидца, освященные грезами метафизика»: «…вяжущая сила самопознания». Мне, например, сразу представляется образ какой-то массы энергетически напряженных элементов, которые, если они не приведены в связь, разорвут тебя или окружающий мир на части, и вот то, что их соединяет в одну могучую единицу, излучающую энергию, это и есть «…вяжущая сила самопознания». Когда она выполнила работу, тогда текст излучает когерентный, когерированный луч.

Интересно, что, написав рецензию на работу Гердера о всемирной истории, Кант не отказал себе в удовольствии, хотя это было и неловко в смысле текста, полностью переписать весь титульный лист сочинения Гердера (не только название, год и место издания, но и эпиграф, который был у Гердера). В переписывании эпиграфа не было, конечно, никакой необходимости, но это не случайно. Канта вела его внутренняя основная форма, организованная вокруг вяжущей силы самопознания, потому что эпиграф Гердера, взятый из римского поэта Терция, звучит так: «Чем быть тебе велено Богом и занимать среди людей положение какое — это пойми». Это и есть весь Кант. Тем более, что Кант с удивлением и недоумением смотрит вокруг себя, на людей (и кажется даже, что он и нас видит), потому что он видит, что эти люди хотели бы, чтобы Бог был сам собой в мире, независимо от их нравственного усилия и от выполнения ими движения по траектории «…вяжущей силы самопознания», т. е. чтобы мир был устроен до них, до людей, без них и после них, так же надежно, как и до них, и без них, но Богом ведь! Кант не понимает, как вообще такое можно предполагать, что мир может быть таков, и как можно к образу «Бога» прибегать в смысле вот такого его устройства. «Я», движущееся по траектории «…вяжущей силы самопознания», есть элемент в мире, без которого этого мира и не было бы. Мир есть то, что создалось после того и в зависимости от того, как каждый выполнит завет: «Чем велено быть тебе Богом и занимать положение среди людей, какое — это познай».

Как-то меня очень задела, зацепила странным образом одна фраза, которая была для меня совершенно неожиданной. Обыватели Кенигсберга, видя Канта проходящим по улице, называли его «красавчик-магистр» или «магистр-красавчик». Слово «красавчик», казалось, совершенно неприменимо к Канту. Хилое, сгорбленное тело с непомерно большой головой, посаженной на тщедушное туловище. Но у Канта были очень правильные, выразительные, одухотворенные черты лица и огромные голубые глаза. Тем, кто их видел, они казались большими, чем они были на самом деле. Эти в общем-то обыкновенные, средней величины глаза казались чудовищно большими, потому что они были странного, редко встречающегося, пронзительного, эфирного голубого цвета, слегка увлажненные, что увеличивало их блеск и пронзительность для всякого, кому удавалось заглянуть в них. У Канта была манера во время беседы вдруг поднимать глаза и вбирать ими собеседника в себя. Карамзин, который путешествовал по Европе и заехал в Кенигсберг, — а путешественники того времени считали себя обязанными знакомиться с местными джентльменами тех городов, которые они проезжали, — был покорен очарованием вежливого, воспитанного, обаятельного существа, которое предстало перед ним. Это существо было знаменитым «ученым и философом» или «сухарем-педантом» Кантом.

И еще: когда-то давно, в юности, меня задело одно слово, которое сливалось с Кантом, с его образом и, может быть, во многом мне помогло. Это слово — космополит, гражданин мира, в простом, единственном и благородном его значении. Кант по малейшим реакциям своего организма и души — гражданин мира, и очень воспитанный и вежливый гражданин мира. Вы знаете, что мораль Канта, якобы, очень ригористична. Но мораль эта развивалась и формулировалась человеком, который никогда и ни о ком плохо или зло не говорил. И если в его сочинениях встречаются полемические приемы, то это именно полемические приемы, обычная форма изложения, диспута и для того времени, и для нашего. И вот представьте себе человека, который, во-первых, никогда не излагал свою философию, т. е. не пользовался своим званием и своей трибуной для того, чтобы вербовать окружающих в свою философию, в свои мысли. Во-вторых, он многого не говорил или то, что говорил, говорил из вежливости, так как был человеком абсолютной светскости, вежливости, обаяния и долга. А вежливость — это то, без чего общение, вынужденное общение, превратилось бы в ад.

Кант для меня — это элемент духовной жизни космополитической Европы, в которой только на волне Возрождения возникает цивилизованный светский слой, тоненький, и Кант чувствует принадлежность к этому тоненькому цивилизованному слою. Отсюда и абсолютная обязанность просвещать юношество, давать образование тем, кто его хочет и кто с толком и для благого дела может им воспользоваться. И в этом образовании и возникла видимость наличия у Канта системы, потому что Кант, выполняя абсолютный долг вежливости, читал, кроме своей философии, другие бесконечные курсы. Он читал их по правилам школьной аргументации: с диспутальным подразделением аргументов, доказательств. И эта форма лежит и на написанных Кантом сочинениях. Но это не система. Это форма и способ аргументации, приспособленной к тем путям, какими шло образование и воспитание мыслящих людей. И вот внутри этой формы, представьте себе, как в жесткий кокон, заковано хрупкое тело, бесконечно добрая и тонкая душа, абсолютно лишенная расслабленной добряческой сентиментальности. Ибо если речь идет о том, что нам подумать, то тут все очень жестко у Канта. Чего бы мы ни хотели, чем бы мы ни волновались, какие бы у нас ни были намерения, когда мы говорим, волнуемся, совершаем поступки, дело обстоит так. В этом — нерв кантовской философии. Это так, и ничего с этим не поделаешь. И так тянет он всю свою жизнь, и в конце — очень характерная для Канта фраза. Он настолько растворен в свете своей мысли, настолько тело его приспособлено к тому, чтобы дать возможность ровно минимально продолжиться жизни того света, которое несет тело. Конечно, без тела он погас бы, но тем не менее это только минимум того, что нужно, чтобы свет был. И будучи тем, о чем я говорил, Кант иронически сказал о себе в период болезни, когда он уже не стоял на ногах и иногда падал: «Легкое тело не может слишком тяжело упасть». Эта фраза, как искра, высвечивает очень многое в Канте. Значит, Кант интересен нам лично. Есть некоторые вопросы, которые одновременно содержат в себе и объяснение, почему именно вопрос возникает. Кант явно интересен нам лично. И тут тайна, конечно, потому что, заинтересовавшись им лично, мы вдруг обнаруживаем странную вещь — что в жизни Канта ничего не происходило. И если под личным интересом или интересом к личному мы имеем в виду интерес к каким-то драматическим событиям и происшествиям, то с удивлением обнаруживаем, что личных событий в жизни, в смысле биографии, ровным счетом ничего не происходило.

Ну жил он безвыездно в Кенигсберге, вел размеренный образ жизни, не был женат и т. д. Хотя жениться он был не против, но, очевидно, было у него то, что немцы называют Wiederwillen, какая-то безотчетная немогота, неохота. Два раза он собирался жениться, но пока раскачивался, для того чтобы сделать предложение, дама уже выходила замуж. Канта никто не мог ждать. Это ясное дело. Но тем не менее он же, говоря, что самое большое впечатление (я помечаю слово «впечатление» или «впечатлительность»), которое один человек может оказать на другого, — это то впечатление, которое могут вызвать или любовь к человеку, или уважение к нему, сказал, что существует впечатление, сочетающее в себе и то, и другое, и это — впечатление, получаемое от женщины, одно из самых больших возможных впечатлений в мире. Причем, это говорит Кант — холостяк, девственник.

И вот здесь одновременно и разгадка этого человека. Ведь подобно тому, как тонкая бумага трепещет на малейшем ветерке, Кант был человеком абсолютной живости и восприимчивости, невероятной впечатлительности и способности представить и вообразить все настолько, что, с одной, стороны, ему даже не надо было реально ничего испытывать (ведь я сказал, что в жизни Канта нет событий), чтобы события случались и были узнаны (не в смысле абстрактного знания), а с другой стороны, именно поэтому ему нужно было держать себя в руках. Кант очень «боялся» своей живости и впечатлительности (т. е. впечатление было настолько живым и одновременно настолько обссессивным, что сразу и надолго овладело всей душой). А мы знаем, что душа, полная чувств, самое большое совершенство в мире. И он погиб бы, если бы расковал себя и дал себе возможность болтаться все время на ветру впечатлений, ударяющих в этот тонюсенький листочек его живости и восприимчивости. Я повторяю: ему не надо было даже реально что-то испытывать, чтобы испытать. Известно, что Кант любил читать географические описания и записи путешественников. И современники Канта рассказывают странную и забавную вещь, что он мог настолько живо представить себе описанное, т. е. не им увиденное, что это было для него реально живым, как бы им самим увиденным, причем увиденным с такой точностью, что он мог описать лондонцу один из лондонских мостов так, как будто он всю жизнь прожил, в Лондоне и только тем и занимался, что разглядывал и запоминал этот мост. У Канта была фантастическая способность присутствия. И спас он себя, конечно, только дисциплиной. Он читал не так, как мы читаем. Нам вообще очень трудно присутствовать; чтобы возбудиться, нужно переместиться в пространстве, например, мне нужно поехать в Париж, а Канту этого: не нужно было: он мог вполне пережить то, что, наконец-то с большим трудом переместившись, испытав все мучения и встряски, будет переживать человек (т. е. присутствовать при том, что происходит). Скажем, если хочешь встретиться с любимой женщиной, то, встретившись, переживаешь встречу. А ведь он говорил, что можно и не встречать на деле, ибо все равно условия переживания встречи с любимой не совпадают с содержанием самой встречи как действительности. Там есть еще какие-то дополнительные условия, диктующие или определяющие то, что это вообще в мире может случиться.

Итак, требование напряжения или состояния полноты чувств. Кант был носителем такой полноты чувств, которой он сам должен был остерегаться и бояться, чтобы свойственная ему впечатлительность не влекла его по своим собственным траекториям, по своему пути, чтобы все-таки мог владеть собой. И это одновременно и живой нерв всей его философии. Она вся резюмирована мотивом вяжущей силы самопознания, которая стягивает в какую-то точку именно это — полного чувств человека как событие в мире, отнюдь не само собой разумеющееся.

Кстати, интересно, что, очевидно, есть какие-то внутренние законы у событий или какая-то внутренняя форма, выражающаяся часто какими-то почти магическими переголосками, перекличками, то, что символисты называли соответствиями (correspondences).

Вы знаете работу Канта «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» — работу о Сведенборге. Очень интересно, что там есть такое мистическое совпадение, магическое, вернее, совпадение, аналогичное перекресткам в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго». Там как бы на станциях расставлены фонари встреч или встреч, которые должны были быть, но не состоялись, люди прошли мимо, или тех, которые состоялись совершенно случайным образом, как случайны мигающие фонари на железнодорожных станциях, разделенных одна от другой заснеженными российскими просторами. Вот это перемигивание того, что должно быть вместе, но не вместе, но перемигивается одно с другим, есть в этой странной работе о Сведенборге.

Она написана после или параллельно с письмом, где Кант отвечает на обращенный к нему вопрос одной дамы, которая расспрашивает его о событиях, излагаемых Сведенборгом. Он излагает их, полностью воздерживаясь от высказывания какого-либо своего мнения, просто пересказывает то, что произошло. Но интересно, что произошло. Сведенборг, будучи в одном городе в компании друзей, вдруг оказался во власти какого-то состояния, вышел в сад и, вернувшись, сказал всем присутствующим, что он увидел пожар в Стокгольме (за n-е число километров от того места, где это происходило), описал увиденный им пожар, сказав, что он происходит в такой-то части Стокгольма, горят такие-то дома и т. д. Сведения этого описания якобы полностью подтвердились через три или четыре дня. Здесь явно внутренняя переголосица способности видеть, видеть лондонский мост по описанию, а там — якобы телепатия. Но именно способность представить себе заинтересовала и затронула Канта. Он движется по внутренней форме этой магической переклички с душой Сведенборга, который явно телепатически видел, а Кант видит, присутствует там, о чем есть какие-либо знания, в том числе и словесные.

Так вот, увидев себя со стороны во взаимодействиях, т. е. увидев себя в точке воспринимающим, увидев себя видящим, я, по Канту, оказываюсь в ситуации, в которой я что-то должен принять внутри какой-либо другой всеобъемлющей ситуации. То, что мы принимаем, то, что мы должны принять как откровение, — есть то, смысл чего не ограничен и не раскрывается в терминах мира (мирского) и что можно поэтому лишь принять. Внутри структуры сознания, а она символична, мы только и можем впервые (и Кант это делает) отстраниться, высвободиться и посмотреть на себя в точке взаимодействия с вещами, не изнутри взаимодействия, потому что если бы мы были только внутри взаимодействия, то даже бы не знали, есть ли у нас представления. Или, иными словами, если восприятие, то только осознаваемое восприятие.

Сознание отлично от содержания представлений, от психики; абстрактно мы можем полагать содержание представлений, психические состояния. Но если мы не можем осознать себя в качестве субъекта этих представлений и тем самым сами осознать эти представления, то мы оказываемся в мире некоторого зависимого существования, причем зависимого так, что в этом мире происходит игра, продолжающаяся бесконечно, так что я никогда и не узнаю, что у меня меняются состояния. Если я разрубаю эту зависимость, вводя понятие сознания или , критерий сознаваемости, то я оказываюсь в области чего-то, что я принял без необходимости ответа, так, что понял, что отвечать на этот вопрос нет никакой нужды, т. е. на какой вопрос?, а на вопрос — откуда у меня сам этот критерий сознаваемости и вытаскиваемые согласно этому критерию формы чувственности и рассудка. Чтобы сказать, откуда они у меня, я должен был бы иметь возможность сравнивать, т. е. поставить один рассудок и другой рассудок во внешние отношения, а для этого нужно Третье. А его нет. Мы внутри чего-то, а оказавшись внутри, мы что-то должны принять, принять означает вглядеться и ясно увидеть принимаемое, потому что принимаемое не просто факт, не эмпирическая данность.

Итак, тому, что принимается, или откровенному, я дам пока первое, грубое определение: это есть сверхчувственное, невидимое. Как пишет Кант в «Разрозненных листочках» (так называется его работа, состоящая из различных пометок, записок и изданная под таким названием), мы можем прийти к познанию вещей в себе, т. е. сверхчувственного, бога и бессмертия, только через реальность понятия свободы и с учетом того, что в практическом отношении мы этого же достигаем в категорическом императиве, который есть синтетическое суждение априори или априорное синтетическое суждение, без которого мы даже нашей цели никогда априорно не узнали бы, а мы должны предполагать такую цель, которую мы априорно познаем (или я заменил бы слово «познаем» на «узнаем», априорно, а не эмпирически, подчеркивает Кант), ибо эти цели относятся к сверхчувственному или невидимому и эти понятия должны априори предшествовать всякому откровению и лежат в его основе. Это уже философский ход.

Кант очень странную вещь вводит, вводит философски, я бы сказал, в отличие от религиозного хода. Что именно? Философ, оказавшись в ситуации, которую я бы назвал ситуацией приятия, выполняет свою философскую миссию, сказав, — а кому открывается? Кому говорит откровение? И Кант в качестве истинного философа отвечает: тому, кому уже открылось. Чтобы принять откровение, нужно его уже знать, оно уже должно быть, иначе мы его даже не могли бы узнать.

Здесь звучит кантовская проблема тавтологии, это фундаментальный философский ход, в котором обнаруживаются некоторые тавтологии существования и понимания. Кант говорит, что мы не могли бы вообще рассуждать о боге и бессмертии, о вещах в себе или о сверхчувственном, если бы эти цели, т. е. цели, неограниченные и неразрешимые в терминах этого мира и называемые «призванием человеческого существа» (Кант так определяет призвание человеческого существа: призвание — это то, что не ограничено условиями и границами этой жизни, что можно перевернуть; то, что не ограничено и не исчерпывается или не разрешается условиями и границами, есть призвание или откровение), не были бы откровением откровенно призванному, т. е. откровение должно лежать в основе откровения; добрый человек добр, это тавтология. То, что мы несомненно знаем разумом, есть тавтология, и, не позволяя себе дальше заниматься религиозными рассуждениями или рассуждениями о предметах откровенной веры, Кант занимается тем, чем должен заниматься философ, а не теолог, а именно, он показывает или исследует: ведь если откровение не может открыться тому, у кого этого откровения уже нет, то описание, в том числе исторических актов и случаев откровения, не ведет нас к пониманию. А я хочу понимать. А что значит понимать в этом случае? Понимать, в этом случае означает вглядеться в то принятое, на вопрос о возникновении которого нет никакой необходимости отвечать. Что это за принятое? Принятое — это сердце, скажет Кант, добро. Поэтому он говорит очень странную фразу о Руссо, которая совершенно непонятна, если ее не поставить в контекст некоторой от знания и мышления не зависимой достоверности, очевидности, и если мы этого не понимаем, то не поймем и следующего выражения Канта (у Канта оно встречается и в письмах, и в ранних работах), а именно, что истинным автором теодицеи, т. е. оправдания бога в этом злом мире, или автором истинной действительной, настоящей приемлемой теодицеи, является Руссо, который, как вы знаете, теодицеей никакой не занимался. Почему Руссо? А потому что Руссо был для Канта конгениальным ему автором, который прекрасно понимал, что человеческое сердце содержит в себе нравственные побуждения, осуществляемые нами без постройки каких-либо приспособлений для проникновения в другой мир. Это последнее буквально цитата из Канта из «Грез духовидца, поясненных грезами метафизика». И я позволю себе прочесть другой кусок. Кант пишет так: «Поэтому человеческой природе и чистоте нравов, по-видимому, более соответствует обосновывать ожидание будущего мира (оправдание мира или бога в мире) на чувствах благородной души, чем поддерживать ее доброе поведение надеждами на другой мир». (Ну, надежды мы ведь уже исключили. А ведь вы не заметили, что, когда я сказал ученое слово «тавтология», я снова говорил о том же самом: о мышлении, которое может надеяться, не надеясь, потому что надежда абсолютна. А раз она абсолютна, то нечего вплетать бога и надежду на него в свои повседневные дела.) Значит, уже в том, что называется нравственным чувством, речь идет о некоторой ненаглядной, умозрительной интуиции или ухватке, а не о натуральном предмете. Когда я говорю, что откровение предполагается, то я могу его узнать. Если же я его узнаю, оно уже есть. Кант говорит это. Что это? Это умное зрение. У него нет предмета, потому мы о предметах и не говорим, предметное множество пусто, когда мы говорим, что добрый человек добр. Добрый человек добр — а это уже Декарт. Но Кант говорит то же самое. Так почему Руссо, почему именно он? Для этого я немного продолжу цитату: «…чувство благородной души в отличие от поддерживания Доброго поведения надеждами на другой мир — такова нравственная вера, простота которой отлична от умствований или пристроек. А что мы пристраиваем к простоте? К простоте мы пристраиваем всякие допущения и фантазии о том, как устроен сверхчувственный мир. У Канта здесь звучит в обрезании этих пристроек потрясающая интуиция и чувство, которое я назвал бы чувством размерностей. Когда я строю пристройки, описывающие чувственный мир, то все термины и понятия внутри него несоразмерны с ситуацией в употреблении этих терминов и понятий, несоразмерны с возможностями наблюдения, с возможностями восприятия и несоразмерны с задачами человеческими. Ну допустим, я опишу вам сверхчувственный мир, а именно, его я опишу, если я расскажу вам о том, что есть эоны, каждая единица эона насчитывает 300 миллионов лет, и расскажу вам, как они сменяют один другой. И Кант на это скажет: простите, время эона несоизмеримо, несоразмерно времени моего действия. Поступать я должен сейчас, и как мне перейти от терминов эонного описания к терминам, соразмерным с шагами конечными моего действия, с шагами конечными моего мышления? Как я могу из эонов вывести то, что сказать мне сейчас: ложь или правду? Несоразмерно, размерность нарушена.

Вот я ввел еще одну интуицию, а именно интуицию размерности, причем слово «размерность» я употребляю как в интуитивном смысле, так и в смысле современных математических теорий размерности. Канта, например, все время интересует ситуация: не находимся ли мы уже, употребляя какое-либо понятие, в такой ситуации, в которой условия реализации этого понятия не выполняются, и поэтому мы теряем размерность нашего мышления,

Поэтому, заключает Кант, предоставим все шумные учения о таких отдаленных предметах умозрения праздным головам. Вот тому, кому нечего делать, тот пусть и рассказывает, как построено на самом деле эоновое царство. На самом деле, говорит Кант, они не имеют никакого значения, и минутное влияние оснований за или против того или иного учения, т. е. скажем, за исчисление эонов в миллионах лет или против законов, в которых описывается миграция душ, — за или против не имеет никакого значения. «И минутное влияние этих споров, может быть, поможет в снискании одобрения школ, но не скажется на будущей судьбе честных людей».

А честность в этом смысле и есть то, что называл Руссо нравственным чувством или человеческим сердцем; т. е. фактически, а не по словам Руссо; эта фактическая, а не словесная часть у Канта яснее. У Руссо — слова, а смысл яснее у Канта. Слова Руссо совпали с гением Канта, и Кант выявил вневременной, т. е. независимый от смены состояний, от прогресса и от знания, внемыслительный характер самой бытийной основы человеческого существования или нравственности, поскольку нравственность есть обобщенная или выделяющая характеристика существования человеческого феномена как такового.

Я резюмирую последний шаг рассуждений таким образом: во-первых, речь идет о том, что мы всегда внутри тавтологии нравственности. Мы ее не можем расцепить, если захотим узнать, откуда она. Так же как мы не можем расцепить тавтологию разума, если мы захотим узнать, откуда и как образовались у нас те формы чувственности и рассудка, которые у нас есть. Во-вторых, то, что я говорил, означает независимость нравственности от знания, автономию нравственности по отношению к знанию, И когда Кант говорит о том, чтобы снять знание, он говорит как раз о том, что в мире причинных связей есть — и причинным связям не противоречит — автономная сфера нравственности и понимание ее избавляет нас от необходимости отвечать на вопросы, на которые нет ответов уже по логическим причинам.

И все это в звучании темы внутренней, кантовской, которую я обозначил так — «если уже есть, то…». Например, в частном случае, если уже есть, то нет необходимости сравнивать, т. е. если у нас уже есть тавтология нравственности, если у нас есть та форма чувственности, которая у нас есть, если у нас есть тот разум, который есть, то нет необходимости внешнего сравнения, достаточно понять, что это такое. А само понимание и есть то, что вне времени. Нравственность вне времени — это тавтология, внутри которой мы всегда. Ну, к чему не имеет никакого отношения прогресс цивилизации, прогресс науки, прогресс техники? К узнаванию. К узнаванию себя в качестве человеческого существа, которое тавтологично, как я вам сказал. Оно не меняется. Мы узнаем себя вне времени в том смысле, что узнавание относится к тому, внутри чего нет смены состояний и последовательности их. Мы не оперируем никаким расчленением на сменяющие одно другим состояния.

Одновременно такая формулировка тавтологии есть формулировка проблемы существования как чего-то, что не может быть выведено из мысли. Я напомню вам, что декартовское «когито эрго сум» или «эго когито эрго сум» и есть одна из самых грамотных и первых теоретических формулировок чего-то, в чем нет смены состояний. Между «я» и «существую» нет интервала. Сказав «я», сказал «существую». Сказав «существую», сказал «я». И мы не можем внутри них ничего поместить, не можем их расчленить. Мы не можем вообразить никакой смены и последовательности между «эго когито» и «эго сум».

Я возвращаюсь к утверждению, что если уже есть, то нет необходимости сравнивать, и к держанию на фоне всего этого проблемы Руссо как истинного первооснователя теодицеи, по словам Канта.

Я коротко помечу, с другой стороны, или обозначу в других терминах этот пункт, это оправдание. Это оправдание в общем очень простое. Если мы так поняли нравственное чувство, то мы тем самым совершили или обосновали теодицею, и вполне достаточным образом. Или, иными словами, эта тема резюмируется единственно философски возможным тезисом, а именно: Бог невинен, а мы свободны.

Так вот, в связи с вопросом, отвечать на который нет никакой необходимости, Кант пишет (кстати, такие же рассуждения есть и в его письмах к Фихте): «Если бы мы даже хотели ответить на вопрос, на который отвечать нет никакой необходимости, то мы, хотя подобное исследование лежит полностью за пределами человеческого разума (и главное, я замечаю, ненужно. — М. К. *М.*), не могли бы указать никакой другой причины, кроме действия божественного творца. Хотя мы вполне могли бы объяснить свое право, раз оно нам уж дано, судить об этом априори «квид юрис» посредством разума» (т. е. не посредством рассуждений о действиях божественного творца, а посредством разума; повторяю, как звучит фраза: «Не могли бы указать никакой другой причины, кроме действий божественного творца»; поскольку не мы можем делать то, что лежит за пределами человеческого разума, то тогда — раз разум установился — мы ссылались бы на действие божественного творца, хотя, говорит Кант, «мы вполне могли бы объяснить свое право, раз уж оно нам дано, судить об этом (скажем, о тавтологиях, о нравственности и т. д.) априори «квид юрис» посредством разума»).

«Можно ли побудить разум достигнуть этого понятия теизма только посредством того, чему учит история, или только посредством непостижимого для нас сверхъестественного внутреннего воздействия?» Я уже показал, что как философы мы выбрали последнее, т. е. точку зрения не понятия теизма, развиваемого теологией, а точку зрения непостижимого (в смысле до конца неразложимого, но принимаемого) сверхъестественного внутреннего воздействия. Что это такое и почему сверхъестественное внутреннее воздействие? Ну например, сверхъестественностью внутреннего воздействия, и при этом для нас несомненного, обладает феномен совести, голос совести внутри нас. Он действует на нас, но действие его сверхъестественно, потому что ответить на вопрос: почему? — нельзя, будет тавтология. Если по совести, то в ответ на вопрос: почему? — мы говорим: да не почему, по совести. Не потому и не потому, а по совести, т. е. нипочему. Здесь я стою и не могу иначе.

Вот что Кант называет сверхъестественным внутренним воздействием. Он не имеет в виду какое-либо сверхфизическое действие, которое имел в виду Лейбниц в своей теории предустановленной гармонии. Он имеет в виду очень простую вещь. Это несомненное внутреннее воздействие, но оно для нас непостижимо и в этом смысле сверхъестественно.

Значит, можно ли побудить разум достигнуть этого понятия теизма только посредством того, чему учит история, т. е. как бы «квид-факто» (под историей здесь имеется в виду Евангелие), или только посредством непостижимого для нас сверхъестественного внутреннего воздействия? Этот вопрос касается совершенно второстепенного, а именно возникновения и развития этой идеи, или нашего разума. Это совершенно второстепенно. Поэтому, рассуждает Кант далее, разумеется, можно согласиться с тем, что если бы Евангелие до сих пор не научило всеобщим нравственным законам в их совершенной чистоте, то разум до сих пор не мог бы их постигнуть с такой полнотой. Однако теперь, когда они уже есть, каждого можно отныне убедить в их правильности и значительности с помощью одного только разума. Повторяю, вот эту идею, т. е. незнаемое нами в словах «свобода», «сверхъестественное внутреннее воздействие» и т. д., которые лишь исторически предполагают соответствующие события и предметы веры, нужно просто принять.

Что такое принимаемое? Принимаемое не есть просто факт, потому что оно содержит в себе незнаемое. В слове «свобода» мы принимаем нечто, чего мы не знаем в смысле знания. Свобода непосредственно достоверна и, будучи непосредственно достоверной, не есть при этом достоверность предмета, факта, эмпирии. Так вот, независимое в словах «свобода», «сверхъестественное внутреннее воздействие» и т. д. нужно просто принять, принять как факт, на вопрос о возникновении которого нет никакой необходимости отвечать. Что и есть, конечно, принятие откровения. Но принять его философским, а не религиозным способом. Мы не рассматриваем, откуда и что как получилось; если приняли, т. е. усматриваем из разума априори, а не из фактов, независимо от фактов. Например, феномен совести мы усматриваем априорно, независимо от фактов; это видно хотя бы из того, что все, что мы можем принять, ссылаясь на факты, не есть совесть, а совесть есть то, где мы ссылаемся на ее саму, а не на какие-то факты. Мы не можем никакого факта привести там, где совесть. Там, где все остальное — польза, выгода, целесообразность и т. д., — можно привести факты. А здесь мы не можем привести факты. Это есть априори, т. е. то, что Кант называет «квид юрис». «Квид юрис» есть «квид факто», поскольку это дано, только особым образом надо понимать факт. И здесь суждения нравственности ничем не отличаются по своей структуре от познавательного суждения. Какого суждения?

Например, в издании «Трактаты и письма», где бьется нервус пробанди всей кантовской мысли, часто встречается рассуждение о месте души. Где место души? А место души везде там, где тело, человеческое тело, весь человек. Вот это есть суждение или, вернее, умозаключение разума. Этот вывод несомненен, но он не есть опытное суждение. Вся совокупность опыта относительно души, взятая в целом, говорит нам, что мы и мыслить иначе не можем, чем мысля, что сознание везде, где тело, весь человек, не внутри тела где-нибудь в локализованной части, а там, где я в качестве телесного субъекта, там и сознание, там душа. И это известно независимо от фактов. Вот как надо понимать априорное суждение разума или априорное умозаключение разума, когда Кант об этом говорит. Ведь мы не фактами доказали и не можем доказать, не можем понять, где место души? Разум нам говорит, где место души, а не факты. Мы не можем мыслить иначе, во-первых и во-вторых, если мы помыслим иначе, то все целое опыта развалится. В этом смысле необходимое понятие разума есть вот это утверждение. Утверждение, что душа везде, где тело; если вы ищете, где место души, то оно там, где мыслящее тело.

Это умозаключение, во-первых, явно построено как тавтология, потому что в действительности оно говорит лишь следующее: сознание есть сознание в отличие от тела. Когда мы хотим его локализовать, мы пользуемся телесными терминами, следовательно, мы не можем его локализовать, поэтому мы должны согласиться с тем, что оно везде, где есть тело, везде, где есть человек. Вот что такое разумное априори у Канта.

Я это приводил лишь в качестве примера разумного суждения, чтобы выйти на одну очень важную тему, а именно: во всех словоупотреблениях — место души, сверхъестественное внутреннее воздействие, выявление феномена свободы и т. д. — пространство есть элемент изменения, как моего изменения.

Само определение того, что значит воспринять (а всякое восприятие есть восприятие измененного состояния, предполагающее сознание изменения состояния как моего изменения в качестве субъекта или носителя этих изменений), входит в определение или понятие пространства у Канта. По ниточке рассуждений о месте души или о нас как о части мира, который мы познаем, эта тема у Канта развивается в форме рассуждения о многомирности или о множественности миров в метафизическом смысле слова. Обычно тему «множественности миров» мы представляем — и это естественное, законное представление — в виде того, что (начиная с Бруно такая тема существует) в некоей бесконечности есть множество миров, в смысле множества планет, множества галактик. Идя в эту бесконечность, мы идем не в какую-то пустоту, а в бесконечную множественность миров, отличных от нашего. Эта бесконечность, так сказать, в бесконечном протяжении, в бесконечных пространствах. Кант же говорит о другом. Он говорит о метафизической множественности миров, а метафизическая множественность миров — это множественность миров, возможная в точке. Не нужно далеко идти, вот там, где место души (а место души там, где человек), — вот в той точке возможно множество других миров. Почему? С чего это вдруг? Пространства будут допустимые, разнородные, говорит Кант. И в этом смысле он берет понятие пространства как имплицированное в самом определении «что значит воспринять». Если восприняли, то уже определились, пространственно определились, оно уже не какое-то возможное, а мое. И это мой мир.

Возможны другие пространственные определения, т. е. можно иначе пространственно определиться (ибо в точке нет внешних отношений и возможна множественность). А если иначе определиться в пространстве? Определиться в пространстве значит определиться одновременно и в восприятии. Я сказал, что пространственная расположенность имплицирована у Канта (это можно прочитать на первой странице работы «Об оценке живых сил»), имплицирована и в расшифровке вообще, и в отношении того, что значит воспринять, когда мы можем сказать: «воспринято», — не допустить, что воспринято, не предположить идеально свершившимся акт восприятия, а сказать о чем-то, как о реально осуществившемся, эмпирически осуществившемся акте: «воспринято». И когда мы установим необратимым образом, что воспринято, то мир будет определен в смысле этого мира. И раз там, в этой определенности, фигурирует элемент пространственной расположенности и потому определенности, то это значит, что возможно множество миров не в простом смысле, (в смысле лейбницевской множественности миров, которая есть логическая множественность мыслимых миров), а как множественность миров, по-различному пространственно определенных, и тем самым по-различному чувственно определенных, т. е. имеющих различные устройства чувственности, различные, следовательно, по тому, как определился акт восприятия в том или ином мире. Если мы сказали «воспринято», то уже есть что-то, что мы можем и чего мы не можем больше. Например, «воспринято» значит, что мы уже не можем представить себе способ представления другого существа. А что до этого? До этого то, что потом Кант будет называть иксом (X), вещью в себе. Давайте «вещь в себе» будем называть пока независимым миром или миром всех возможных миров, а определившийся мир, определившийся с включением элемента той или иной пространственной расположенности, определившей и место души, называть возможным зависимым миром или миром как представлением.

Я говорил, что опыт принятия мира есть опыт свободы, опыт сверхъестественного внутреннего воздействия и т. д., и есть, следовательно, опыт независимого мира, который мы лишь принимаем не зная. Вот почему для нас была важна область, условно названная нами областью откровенного. Этот опыт независимого мира, который мы несомненно имеем, имеем в феномене свободы, нравственности, где нет смены состояний, или опыт вещи в себе, опыт независимого мира (что одно и то же), который просвечивает в нас через тавтологию или умозаключения разума, или через то, что мы знаем априорно, независимо от факта. Это знание (или это знаемое) содержит в себе элемент незнаемого, которое мы принимаем как данность, оно содержит в себе метафизический элемент, если понимать метафизику в буквальном значении — т. е. как нечто, что следует за физикой, в смысле такого элемента, который неразрешим в терминах этого мира и в котором мы определились в зависимости от нашего пространства, а не какого-либо другого, инородного ему. Мы определились в этом мире, и самим фактом или актом определимости возникли вопросы, на которые мы ответить не можем, но осознать их можем. Это осознание, так же как осознание свободы и совести, есть фиксация опыта, опыта независимого мира в отличие от опыта зависимого. Весь опыт последующий, эмпирический, есть опыт зависимого мира. А тот опыт есть опыт независимого мира. И Кант таким образом, вернее в ключе этой ноты, этого аккорда, понимает всю тему Просвещения, понимает ее отличным от других образом и от наших представлений тоже. Понимает ее точно, грамотно. Просвещение для Канта, и он все время предупреждает об этом, есть понятие отрицательное. Причем если брать слова в аккорде, мы должны все время помнить, что когда мы в сочетании со словом «просвещение» встречаем у Канта термин «отрицательное» или «негативное», то это должно восприниматься нами только в аккорде. Отрицательным понятием для Канта является, например, понятие вещи в себе, не понятие, отрицающее что-то, а понятие, нами принимаемое, но пустое по предметному содержанию, такое, которым мы не можем определить предметно. Вот что такое отрицательное понятие. И в этом смысле Просвещение есть отрицательное понятие. Почему? Потому что Кант говорит: «Просвещение не есть знание. Просвещение есть принцип: «Только Я сам». Мыслить самому — вот принцип просвещения. Это только установка, а не система знания. Просвещаться значит мыслить самому и ставить на место всего другого, на место всех других возможностей, всех других возможных опытов свой опыт. Замещать. Если я нашел себе место в том, о чем говорится, чем живется и т. д., то я просветился. Это есть «просвещение» по Канту.

Я говорил об откровении. Так вот, дело состоит в том, что Кант соединяет, ведет вместе два принципа и в этом смысле он является как бы завершающей фигурой эпохи, называемой Возрождением. С одной стороны, для Канта несомненен просветительный принцип. Он чисто отрицательный. Кант не говорит, что вот усвойте это знание и вы просветитесь. Он не выбирает никакого определенного знания в качестве источника просвещения, что вот, мол, мир устроен так-то или так-то, что мы развеиваем наши суеверия и заблуждения, чтобы увидеть истину, и когда мы это говорим, то показываем, какова она в отличие от заблуждения. Да нет, говорит Кант, не нужно показывать, какова истина, не об этом идет речь. Речь идет лишь о просвещении в отрицательном смысле, т. е. принятии лишь того, что прошло через тебя, через автономию твоего опыта, твоего мышления. Но, с другой стороны, мы ведь знаем, что то, что откровенно, отличается от всего остального именно тем, что откровенное не несет на себе признака исследования по определению, этим откровение и отличается от того, что мы получаем в результате исследования, в результате действий собственных мысленных сил. И Кант держит эти вещи вместе, только держит их своеобразным способом. Он показывает, что в том, что мы назвали просвещением в отрицательном смысле слова, содержится запрет принимать в состав своего сознания что-либо, автономным источником чего ты сам не являешься; тем самым обрубается нечто принимаемое по традиции, из внешних источников и т. д. Но ведь откровение явно не ты сам. Ты лишь его принимаешь. Но что принимаешь? — спрашивает Кант. Независимый опыт. Что такое независимый опыт? Это опыт свободы. Он содержит в себе метафизический, далее не проясняемый элемент, хотя и поддающийся представлению в виде чистой ясности или несомненной ясности тавтологии. Мы даже помыслить иначе не можем — ну конечно же, место души там, где человек, это как бы на кончике пера открытая истина. Она — истина, но она на кончике пера, а не по движению фактов.

Значит, соединение этих, казалось бы, двух различных вещей у Канта совершается очень простым образом. Он говорит (и мы это видим тогда, когда он поясняет), что наука и знание, их прогресс и развитие не могут разрушать некоторых вещей. Они, например, не могут разрушать непосредственных очевидностей веры или нравственности (это одно и то же в данном случае). Обычно считается, что прогресс просвещения неумолимо вел к распаду с эпохи Возрождения, к разложению непосредственных, так называемых абсолютных достоверностей, или абсолютных верований, или абсолютных ценностей и пр. Кант же предупреждал: просвещение — негативное понятие, негативный принцип. Нужно научиться мыслить обо всем этом так, чтобы видеть, что достоверности эти неразложимы, абсолютны по одной причине. Прежде всего потому, что они сами являются основой знания, а знание не может, как бы оно ни прогрессировало, разложить то, без чего оно само не могло бы построиться.

Элемент свободы или феномен свободы и достоверности ее места в мире в том, что я могу поступить определенным образом, повинуясь сверхъестественному внутреннему воздействию. Этот феномен свободы и есть, в качестве принятого, основа построения научных методов познания, потому что оказывается, что проблемы основания, причины, все онтологические проблемы корнями уходят в тот пункт, где есть разница между двумя вещами: между тем, когда мы чего-то еще не приняли, то есть еще не имеем опыта независимого мира, и тем, когда мы уже что-то приняли и сказали «уже есть» и нет никакой необходимости отвечать на вопрос. Мы не можем познать, считает Кант, построить весь корпус познания, если не поймем определенной вещи. Какой именно? Что есть нечто, что мы берем из опыта принимаемых фактов, которые фактичны лишь потому, что даны, но не потому, что наглядны и предметны. Этот особый опыт — опыт свободы, опыт сверхчувственного, метафизический опыт — мы берем из действительности, в которой оказались, когда приняли невыводимо возможность этой истины, потому что выводимость возможности была бы нарушением принципа определения своего места, т. е. была бы нарушением принципа, указующего на не заместимую никем призванность твоего акта, который только ты можешь совершить, или акта, который я иначе назвал актом индивидуации или конкретизации. Дело в том, что все, о чем пойдет речь далее, основано на одной большой интуиции Канта, которую я выражу так: существенно и важно и необходимо принять что «уже дано», и тогда мы кое-что можем, но кое-что и не можем. Например, скажет Кант, в познании, в действии из этого принятого ничего не вытекает. Можно понимать совесть, когда она есть, но понятие совести не содержит определения совестливого поступка. Сознание должно быть каждый раз заново.

Вот это очень трудно уловить — ничего вывести нельзя. Каждый раз все конкретно, и поэтому я употребляю слово «конкретизация», все конкретно и дано. Лишь постфактум мы можем представить, какое-либо совестливое, конкретное действие, как вытекающее из нашего представления о совести. Но, по Канту, одна основная интуиция — это постфактум. Это когда уже коллапсированный мир, когда уже все с необходимостью свершилось, и теперь я легко могу понять, что причина вытекает из следствия, потому что эта связь уже есть и я могу ее аналитически разложить; но основание того, что одного рода вещь, существующая в мире, вызывает в нем необходимым образом существование совершенно другого рода вещи — это непонятно, говорит Кант. Когда уже есть, конечно, тогда легко показать, что следствие содержится в причине, показать аналитически, но это только, когда уже есть.

Когда уже свершилось, тогда можно, а на деле все состоит в том, что из действительности невидимого, принимаемого или разумного нельзя вывести возможность этой действительности и нельзя никакими ухищрениями отменить тот факт, что я должен занять в этом мире место и то, как я его займу; т. е. совершив совестливый поступок, я призван выполнить долг, сказать правду, и это будет совершаться каждый раз заново в том смысле, что то, что я сделал сейчас «подобающее» или «правдивое», нельзя вывести из моего понимания правды или долга. Есть интеллигибельные объекты: правда, совесть, долг и т. д. — истинно интеллигибельные объекты. Акты понимания их есть априорные акты, но ничего не выводимо. Кант имеет дело с высвободившимся миром, с миром, в котором есть для меня место. Он меня не исключает в области нравственности, хотя бы потому что ничего не выводимо, все заново, все конкретно, т. е. не только в смысле нравственности высвобождено для меня место, место в мире, но и в смысле познавательном.

Один человек очень точно сформулировал наши возможные ощущения, которые неумолимо у нас возникают, если мы с толком будем заниматься Кантом, т. е. если сами откроемся.

Повторяю, то, с чем мы имеем дело, — это о нас. И это будет плодотворно только в той мере, в какой, читая Канта, мы будем читать в книге своей души. Неразборчивые письмена нашей души мы, возможно, прочитаем, читая Канта. Так вот один человек, а именно Гете, так описывал свое впечатление от Канта, которым можно резюмировать и наше впечатление. А именно, Гете говорил, что, подходя к Канту, человек испытывает такое ощущение, как будто он входит в светлое пространство, как будто из темного леса выходит на светлую поляну. Опять магическая перекличка и соответствие, в этом случае со стороны Гете. И, конечно же, у Канта основная проблема — это пространство, Raum. Это не случайно, что «в светлое пространство» входит Гете, который так осознает свое вхождение в философию при помощи человека, у которого самая основная отвлеченная метафизическая проблема — это проблема пространства, если видеть в нем «понимательное место», место, откуда и где что-то видно. Это «нервус пробанди» кантовской философии. И он притягивает тс себе. Здесь явное соответствие, потому что другой человек (напомню, что речь идет о внутренней форме корреспонденций), используя, казалось бы, тот же образ света, — это Жан-Поль, — выбрал другие слова и сказал: «Кант не одна звезда, а целое созвездие». Ну, это просто красивая метафора. А у Гете выбраны иные слова, а именно — «светлое пространство».

И вот в этом светлом пространстве свет настолько ярок, что ты понимаешь и, в то же время, поняв, ты ничего не понимаешь, т. е. не можешь объяснить того, что ты понял.

Скажите, пожалуйста, как понимать вот такое (в чем состоит весь кантовский ключ). Кант говорит: «Упование на Бога настолько абсолютно, что мы не можем вовлекать надежду на него ни в какие свои дела». Это почти невозможно понять, что упование на Бога настолько абсолютно, что обращаться к его помощи и ожидать ее в своих действиях, поступках, занятиях не следует, т. е. мы уповаем, настолько, что не должны уповать. Иначе: если у нас есть вера, то в нас нет действительного образа устроительного действия Бога, нет надежды.

Или я оберну это еще иначе. Кант, например, утверждает, что мы свободны лишь потому, что виноваты, лишь полная вина делает нас свободными. Как это понять? Вот это есть тот свет. Когда мы внутри него, то, конечно, нельзя говорить о свете, который внутри тебя, потому что говорить — значит говорить со стороны, по определению.

Не было бы ответственности и свободы, если бы не было вины. Почему? И что значит здесь полная вина? Или упование на Бога, полное, абсолютное? А оно только может быть абсолютным и, будучи абсолютным, оно означает, что мы последние кретины и язычники, если пытаемся вовлечь Бога в наши собственные дела. «Не там Бог!» —говорит Кант. Именно потому, что мы не можем быть богами, мы можем быть нравственными, именно потому, что есть полнота вины, мы можем быть ответственными, т. е. свободными, Как это помыслить?

Есть что-то, чего мы можем достичь, лишь отказываясь от человеческой природы, и в то же время мы от человеческой природы отказываться не можем. Кант считает, что он, может быть, еще этого не знает, не может выразить в словах, но он таков, таким родила его мать, таким он воспитан дома и таким впервые себя осознал. Он как бы пытается всю свою жизнь свести к минимуму .несчастья быть рожденным и, как я говорил вам, уже будучи больным и еле стоящим на ногах, иронически замечает, что легкое тело не может слишком тяжело упасть. А с другой стороны, в этом же внутреннем облике или во внутреннем образе, который как бы запечатлен в душе, есть другая сторона, которую мы должны осмыслить вместе с первой. Значит, то, чего мы можем достичь, — это то, что мы можем достичь; лишь отказываясь от человеческой природы, от себялюбия, от предрассудка, который вызывается этим себялюбием и беспечностью или страхом и леностью. Но предрассудок никогда не исчезнет, человеческая природа всегда останется,, понимает Кант, к минимуму можно свести несчастье быть рожденным, но и гримасы, вызванные пониманием несчастья быть рожденным, тоже неприемлемы.

В каком-то широком смысле норма для Канта — это гримаса, хождение в церковь — гримаса, креститься — гримаса. Это основной пафос у Канта. Причем одно и то же отвращение к гримасам или к тому, что он называет гримасой, есть очень странная вещь. Наружное стояние в позе или держание какой-либо позы, по Канту, — это гримасы тела или гримасы мысли, духа. Скажем, гримасы духа — это излишние пристройки, как он выражался, для общения с тем миром. Зачем?! Когда есть нравственное чувство, говорит. Кант. А оно ясно и самодостоверно. И оно не нуждается ни в чем лишнем, что Кант называет гримасами.

Попытайтесь соединить это со следующим образом. Есть знаменитый эпизод в биографии Канта, который, например, рассказывает Васианский. К умирающему Канту приходит врач. Он принимает врача, стоит, пошатываясь на ногах, и говорит что-то совершенно невнятное, распадающееся, никак не связанное в артикулируемую речь. Врач не понимает. Часто повторяется отдельное какое-то слово. Васианский объясняет врачу, что Кант говорит то-то и то-то. Врач с недоверием относится к толкованию Васианского, но его сомнения рассеиваются, когда он вдруг в неразборчивом потоке слов слышит следующие слова. Сейчас я пока их не скажу, а в биографии они объясняются так, что Кант не может сесть (врач хочет его осмотреть и, по крайней мере, усадить, если не уложить больного), пока не сядет гость. Ну, кто из нас может воспринять врача как гостя в доме? И следовало бы по правилам вежливости, приличия не садиться, пока не сядет гость. Врач не поверил в такую интерпретацию до тех пор, пока не расслышал связные слова, а именно: «Меня еще не покинуло чувство принадлежности к человечеству». Вот это Кант. С одной стороны, быть человеком — это несчастье быть рожденным, а с другой стороны, он держит себя чувством принадлежности к человечеству, выполняя пустые, формальные признаки этой принадлежности, например, простое правило учтивости, странным образом распространенное на больного, который должен лежать в постели или подавать врачу в виде приветствия в лучшем случае один палец правой руки. Нет. Я в моем доме. Врач мой гость, и я не могу сесть, пока гость стоит. А стояло шатающееся на ветру легкое тело, которое, как я говорил, не могло слишком тяжело упасть.

Вот, с одной стороны, чувство принадлежности к человечеству, а с другой — отказ от человеческой природы (и тогда мы чего-то достигаем). Как это помыслить вместе?

Как мыслит Кант? Вот вся наша проблема: а как это делается, чтобы так мыслить? (А мыслить можно только так, конечно, только это мышление достойно называться мышлением, то есть когда человек говорит то, что я сейчас процитировал.) Но как это делается? Но как сделать так, чтобы так мыслить? Вот, собственно говоря, единственное, чем имеет смысл нам заниматься.

Эту мысль я выскажу метафизически в какой-то форме, скажем так: есть понятия — «упование на бога», «ответственность», «свобода». А со стороны личного облика Канта я могу подкрепить эту основную внутреннюю форму его личности и мысли напоминанием, что Кант был удивительно пластичным человеком, человеком полной раскованности и естественности в свободе и нравственности. Ведь нравственность всегда для нас есть факт выполнения нормы, а норма, по его определению, — это то, что делается без стесненности и скованности.

Кант был свободен и раскован, когда приходил в движение. Он знал, что, пока нет движения, любой ученый с бездной мудрости в голове подобен сидящему рядом тупице. Кант знал это. Приведите в движение, — говорит Кант, — каким-нибудь вопросом человека, и окажется, что он во время рассказа, объяснения или доказательства сам для себя с удивлением обнаружит, что знает такие вещи, знания которых он в себе не предполагал.

Так вот, Кант, приходя в движение, совершенно не чувствовал себя обязанным рассказывать о свободе, т. е. о самом себе как свободном. Он, наверное, считал, что это естественно, во-первых, а во-вторых, следовал правилу, что в обществе нельзя долго или много говорить о себе. Вот какая-то странная, без гримасы, не судорожная нравственность. И это видишь в Канте. Еще раз удостоверишься в этом, когда вдруг прочтешь текст какого-нибудь немецкого доцента, вроде книги Паульсена, где описан эпизод, как Кант ответил на высочайшее повеление и письмо короля Фридриха-II-Вильгельма, который задал ему взбучку за его высказывания о религии и запретил вообще этим делом заниматься, на что Кант сказал, что он никакого отношения к делу не имеет, никакой молодежи не развращает и т. д. и как верноподданный короля не будет больше об этом высказываться.

Паульсен комментирует (уже XX век), что, конечно, правильна сделал Кант, но все-таки, если бы он дал отповедь королю, то этот эпизод в интеллектуальной истории Германии был бы более красивым. Ну вот, доцент ожидает жеста. Он полагает, что Кант должен встряхнуть волосами, гневно сверкнуть очами и воскликнуть: «Долой тирана!». Так, кстати, часто понимают одну странную мысль у Канта (что у нас есть словарь того, как должна выражаться высокая нравственность, знаки расставлены; мы ждем, что если человек нравствен, то он должен был бы расставлять перед нашими глазами эти знаки; а что значит быть героем здесь? Это значит послать к черту тирана и призвать на баррикады. Но это наш словарь).

Вот эта фраза: «Я, конечно, никогда не скажу всего того, что думаю, но всегда буду говорить лишь то, что думаю». Мы, конечно, предполагаем, что у Канта были тайные политические, радикальные идеи, которые он по трусости своей скрывал. Да нет. Конечно, человек такого света, о котором я пытался говорить, должен был, во-первых, очень осторожно обращаться с окружающими и не говорить всего, о чем думает, а во-вторых, ведь ему самому было трудно, почти невозможно узнать, что он думает. И это доказывает его биография. И я говорил, что к концу жизни он бесконечно повторялся. Да, он все время ловил за хвост промелькнувшую перед носом жар-птицу, но она перед ним промелькнула — поди расскажи об этом другим. И он начал рассказывать так: на каждой странице по десять повторений, мысль кружится на месте; когда упрекают его в этом, то можно подумать, что это говорят люди с большой мускулатурой мысли.

Так вот, возвращаясь к представлению, будто Кант, — ригорист. Это бред. Не было такого философа. Не было Канта — холодного ригориста. Это, мы знаем, был вежливый, воспитанный человек, с душой, всегда полной чувств, ни о ком зло не говоривший по принципу — в том числе, потому что люди есть люди. Фактов морали (я снова напоминаю — свет!) в мире вообще нет. И Кант говорит, что в мире, очевидно, вообще никогда не было примера истинно доброй воли. Представьте, как этот человек мог судить о людях. Он знал, что это только люди и чем скорее это кончится, т. е. его жизнь кончится, тем лучше, а с другой стороны (потому что он это знал), он был к ним добр, относился с пониманием к ним, считая, что по внешним поступкам (а поступок всегда внешнее) может судить о человеке только тот, для кого открыты тайны его души. А для нас, людей, тайны души не открыты, поэтому судить по поступкам нельзя. Еще один парадокс, если угодно. И вот представление, возникшее в русской мысли о Канте, где образ Канта замкнулся на блоковское слово «кантище». Ну, я не знаю, откуда все это взялось и как выдумано. Непонятно. Вообще в истории самое непонятное — это непонимание. Кант ведь реально считал, что, как говорят англичане, «сделаться все может, только без нажима». Расслабьтесь. Но при этом Кант владеет страстью показывать, как на самом деле обстоят дела, когда мы говорим, когда мы поступаем, когда мы стремимся, когда у нас есть порывы, нравственные побуждения.

Что на самом деле? На этот вопрос Кант отвечает строго. Пытается именно на него ответить и показать, что это не зависит от наших побуждений, от наших намерений, что мораль — это не моральное побуждение, а мораль, что мысль — это не потуги мысли, а мысль. Ничего не поделаешь.

Это, очевидно, и навело ужас на людей, которые к тому же не поняли, о чем идет речь. В их воображении Кант замкнулся на некоторое чудовище, сидящее за ширмой, как у Блока, — некий напуганный, сгорбленный старичок и пугающий к тому же.

В действительности, конечно, ядро и семя кантовской мысли в умозрительных истинах, о которых я говорил, приводя примеры упования на Бога настолько абсолютны, что нечего уповать: вина настолько полна, и только если полна, только тогда можно быть свободными, т. е. ответственными и вменяемыми; и мы такие жалкие, что только поэтому мы можем быть высокими, т. е. нравственными, и если мы не будем «стулья ломать», расслабимся, тогда в нас родится нравственный свет и мы окажемся в сфере нравственности. Поэтому, собственно говоря, это семя и плодоносит, из него все вырастает и оно содержит все во всем. Плодотворящее семя кантовской мысли в том, чтобы найти и высвободить в мире место для меня с моим действием и мышлением. Поэтому Кант и формулирует с самого начала свою задачу, как задачу «высвобождения». И это не в поздней работе, хотя сама формула — в поздней, здесь она сокращенно обозначена немецким словом aufheben, в русском переводе: «снять знание, чтобы освободить место для веры». Ясно, конечно, перевод никуда не годится. Здесь употреблен, один смысл немецкого слова aufheben, a aufheben — это еще и приподнять, чтобы рассмотреть, т. е. выделить, поднести к глазам и посмотреть. Нужно выделить знание в этом смысле слова и посмотреть на него, чтобы поместиться в мире, который описывается, знанием, чтобы, в этом мире было место и для меня с моим действием и моим мышлением. Вот задача Канта. Никакой другой формулировки, даже вообще философской задачи быть не может. Если не начинается с этого, то вообще нет никакой философии. Она все время новая, она каждый раз должна создаваться заново, в том числе и мы должны начать искать свое место в мире. Оно отведено нам, можете не беспокоиться, есть для каждого, только узнать нам трудно, потому что окна нашей души загрязнены и засорены. Их прочистить надо. Философия и есть один из человеческих, жалких способов прочищения.

Значит, повторяю, надо высвободить место в описываемом мире (а описываемый мир нужно знать), высвободить в нем место для меня с моим действием, и с моим мышлением, и с моей полной чувств душой, которая сама должна быть событием в мире, а она может быть событием в мире, а может и не быть.

Не может быть склонности к добру, т. е. к чему-то, что само собой будет действовать так, как будто оно уже у нас есть и действует, и мы уже можем специально о нем и не помнить. Ибо добро, по глубокому ощущению Канта, должно специально делаться с имением силы на это или внутреннего состояния. А внутреннее состояние есть то, что Кант в своих естественнонаучных занятиях вытаскивает и превращает в проблему формы.

Давайте известную нам оппозицию, парную категорию форма-содержание выразим так: разбив слово «содержать» или «содержание» дефисом, чтобы почувствовать, что такое в действительности форма. Форма — это то, что со-держит. Так же как хорошо скованный обруч со-держит. Форма есть некоторое со-пряжение или напряжение такое, что оно может держать. То, что держится, — то и будет со-держанием.

Так вот, добро, оказывается, есть такое содержание, которое должно со-держать. Ибо мы ясно понимаем тогда, что такое зло в метафизическом смысле слова, в философском смысле того, что мы можем понять нашим духовным ощущением. Зло — это просто предоставление себя стихийному ходу дела, потоку. Распущенность. И для Канта важно преодоление этой склонности, потому что предоставление чего-то стихийному ходу есть склонность или изначально злое, присущее человеческой природе. Если мы начинаем говорить в этой связи о форме и о духовном ощущении, которое форму схватывает, и о том, что форма должна держать, то мы явно не имеем в виду просто психологические качества человека, которые, как картофелины в мешке, лежали бы в его душе и были бы таким образом ей свойственны. Но поскольку у нас тот язык, который есть, мы только так можем говорить. То же самое выражает Кант, и лишь из конкретного текста рассуждением мы можем восстановить иное, что есть нечто изначально злое в человеке. А что такое изначально злое в человеке? Конечно, не злоба в психологическом смысле слова, не агрессия, как мы могли бы понять из науки этиологии о человеке, перенеся на него то понимание, которое достигается путем наблюдения за животными. Это наблюдение многое позволяет понять, но все-таки не то, чем занят Кант.

Таким образом, есть эта наша наклонность ко злу, ну, хотя бы потому, что человек слаб и не выдерживает духовного ощущения, или чувствования идей, или философствования, что одно и то же. (Обратите внимание на оттенок: я говорю философствование о чем-то, что является элементом жизни, а не теории. Вот когда мы что-то со-держим, это предполагает духовное ощущение и тем самым предполагает, что мы проделали, знаем мы об этом или не знаем, акт философствования.)

Так вот, преодолеть склонность, которая, например, просто вызывается усталостью, нашей человеческой и природной невозможностью неопределенно долго пребывать в состоянии большого напряжения, — мы естественным образом сделать это не можем. А то, как мы это делаем, и описывается понятием формы, т. е. здесь понятие формы определяется как нечто отличное от естественного.

Итак, для преодоления нашей наклонности к злу недостаточно ни собственных сил человека как природного существа в смысле его психологических побуждений, порывов, намерений, ни усовершенствования социального строя. Кантовская мысль движется по острию ножа между двумя вещами, которые она одинаково отвергает; с одной, стороны, это то, что мы в себе сознаем, и то, чего мы не можем не любить, сами себе угождая, а именно, наши возвышение состояния души, прекрасные намерения, добрые порывы и их психологический знак (т. е. «добрый» — я же чувствую, сознаю, что он добрый! — и этого достаточно, чтобы считать себя добрым). Но это все пустое, считает Кант, если нет формы. Только на форме все может держаться, а не на наших намерениях, порывах (намерения в смысле порывов быть храбрым, быть добрым, т. е. некие потуги, осознаваемые в себе в терминах «добро» и т. п.). Так этого всего недостаточно. И то, что коррегирует это, то, что не может держаться на психологии, а может держаться на чем-то другом, вот то другое, на чем это держится, есть то, что Кант будет всегда называть формой. А пока мы имеем дело с кантовской интуицией формы. Он понял, что только нечто, «как таковое», «само по себе», нечто со-держащее, и может называться формой, в том числе и в теоретических проблемах. Это и форма мира или мир как форма, как связанность, внутри которой мы находимся (а мы находимся внутри), потому что о чем, как не о мире, мы можем говорить, если случилось соединение. Следовательно, мы всегда внутри.

Другая сторона прохождения по острию ножа — это внешняя сторона. Значит, психология — это внутреннее; этого нам недостаточно, чтобы быть добрым. А есть еще объективные или видимые опоры. Это, например, устройство общественной и социальной жизни вокруг меня или устройство во вне в виде некоторого усовершенствованного социального строя. Ну, буквально с первых шагов юноши Канта можно видеть, что его мысль оформляется как нечто увиденное им в противоположность этому расхожему и до сих пор господствующему представлению.

Этот феномен Кант вводит парадоксальным образом, который сразу спрашивает нас. Кант не может принять, что для того, чтобы быть человечным, должны быть человечны обстоятельства существования. Это неприемлемо. Стоит принять это, и разрушается для Канта весь человеческий мир, и как мир жизни, и как мир, в котором что-то можно высказывать и вообще о чем-то говорить на человеческом языке. Сфера морали открывается только в области, которую я уже называл, в области полноты. А именно в области чего-то такого полного, которое есть и в сфере которого мы есть, если нет никакой пользы, никакого «для чего», никакой внешней опоры в виде хорошо устроенного дела или хорошо устроенного общества. Если мы о добре, о благе будем рассуждать в терминах награды или выгодности быть благими, считая, что благо оправдывает себя и способствует выживанию человеческого рода, то есть если мы пользуемся возможностью вносить какие-то объяснительные термины в феномен понимания морали, мы будем вне этого феномена, вне морали. По определению, мы в области морали только там, где есть лишь форма или полнота.

Есть особая реальность формы. Кант приводит такой пример: можно построить ряд, в котором по отношению к человеку, который солгал, можно показать, что он воспитывался дурно в семье, потому что у него были такие-то родители. Более того, в жизни, в реальной биографии у него сложились такие обстоятельства, что единственным спасительным выходом для него была вот эта его способность прибегнуть ко лжи. Иными словами, мы выстраиваем предметный ряд оснований, который должен иметь конечное звено — поступок человека. Человек солгал. Объясняя этот поступок, мы проходим ряд: одно основание, основание этого основания и т. д. Так мы можем объяснить уголовное преступление — описать социальные причины, причины плохого воспитания и т. д. И, казалось бы, поступок должен быть конечным звеном самого этого ряда. И Кант говорит неожиданную вещь, правда, единственно возможную, которую мы как человеческие существа можем осмыслить и сказать, но в то же время вещь совершенно непонятную. Но зацепкой для нашей возможности понять, что сказал Кант, являются слова — предлоги и наречия, которые он там употребляет. Все это так: он плохо воспитан, жизнь сложилась так — весь этот предметный ряд, — но в момент, когда он лгал, он полностью сам являлся источником своего поступка и несет поэтому за него полную ответственность, которая неразделима по всем звеньям, перечисленным в этих рядах. «В момент, когда». Смыслы в мире Канта случаются так. «В момент, когда…» смысл прежде всего дискретен, в том смысле, что он неразделим по звеньям никакого ряда обоснования. Есть какой-то момент остановки. Смысл извлекается в точке остановки, основанием которой не является весь ряд преобразований и не являются содержания точек, выстраиваемых в этом ряду. В момент, когда я солгал, установился полностью смысл того, что я сделал. Я солгал и полностью за это ответственен. И эта ответственность не может быть разделена и одной частью возложена на одно звено эмпирического ряда, скажем на случай, другой своей частью на воспитание, характер родителей, третьей — на звено социальных обстоятельств жизни и т. д. Вот это горизонт, который раскрывается первотавтологией. Все остальное будет разными вариациями этой тавтологии. Т. е. лгун — лгун, а не несчастный и по понятным нам причинам заблудший человек, не отвечающий за свои собственные поступки. Так же, как добрый человек добр, т. е. в акте реализуется то, что вовне представляется объектом достижения. Нет, я не отрицаю, что к воровству, ко лжи могут толкать эти звенья рядов — плохое воспитание, бедность. Но мыслить об этом нужно по закону того, что «в момент, когда» все — целиком, и вся ответственность едина и неделима. Потому что все равно можно не солгать, все равно можно не украсть. Формальное всегда появляется там, где то ли история нас научит, вбивая молотком несчастья в нашу голову понимание этого и сожаление о бессмысленно растраченных и ушедших годах, то ли наше собственное усилие понимания. Все они вызывают ясность того, что неужели для того, чтобы быть человечным, должны быть человечно или хорошо устроены обстоятельства существования, в том числе социальные обстоятельства. Для того чтобы в мире было добро, недостаточно никакого внешнего устройства. Внешнее устройство всегда существует неформальным образом. Это предмет так или иначе структурированный или организованный. Нет, скажет Кант, здесь главное не предметы, как бы они не были организованы, а форма, проходящая через предметы в чистом своем виде.

Я дам еще одну линию ассоциаций. Она состоит в следующем. Форма как возможность структуры, форма как нечто, что лежит в области полноты, есть для Канта такое образование, от свойств которого все остальное в мире зависит, в том числе и социальные проблемы, социальное, нравственное благо человека как конкретного, т. е. как не святого существа. Что я хочу сказать?

Вот, например, де-факто имеют место в мире несправедливость, угнетение, неравенство людей, извлечение одним кем-то выгоды из несчастного положения других, мы в своем счастье живем за счет несчастных, буквально за счет несчастья других. По Канту, все это так. Все это есть. Но главное не этим нужно заниматься, потому что это будет. Главное для Канта, чтобы в форме не было оснований для угнетения и несчастия других людей. Исправить конкретные эмпирические несчастья: неравенство, уродство социальной и другой жизни, мы, по Канту, в принципе не можем в том смысле, что мы не этим должны заниматься как философы. Это может уменьшиться. Можно даже представить, что это когда-нибудь исчезнет, но это не предмет человеческой заботы, когда человек заботится о своей душе или философствует. Проблема в том, чтобы в самой форме не было оснований для зла и несправедливости. Поэтому скажем, Кант — правовик. В каком смысле? А вот в этом простом смысле.

Мы конечные существа, и даже если бы у нас было идеальное, божественное право, мы все равно не могли бы это право осуществить. Почему? В том числе и потому, что пока у нас будут побуждения и намерение, будет действовать форма, а не наши побуждения. Так вот об этой форме и нужно заботиться. Ну, скажем, что есть форма судопроизводства. Но если мы полагаемся на то, что мы будем воспитывать судей порядочных и честных, не берущих взятки бриллиантами и живностью, то мы никогда суда праведного и справедливого иметь не будем, потому что, пока мы будем к этому стремиться, будет действовать форма, формальный элемент. И беда, если он не развит — формальный элемент, а именно суд, в котором нет разделения власти, суд, который не отделен от государства в виде независимого института судей, суд, который не имеет, в свою очередь, независимой прокуратуры, где прокурор, жертва и адвокат слиты все в одном лице (а это лицо — всегда наше побуждение, порыв и, как выражались русские мыслители еще в прошлом веке и твердили это и в начале нынешнего века, — инстинкт правды). Так вот, по Канту, если есть инстинкт правды, то инстинкт правды будет у вас в головах, но действовать будет форма. И лишь она своей со-держательностью может нейтрализовать неизбежные человеческие пути и их коррегировать. Поэтому нужны не честные судьи, а прежде всего независимые судьи. И только это скоррегирует неизбежную случайность того, честен человек или бесчестен, глуп или умен.

Это ощущение формы не только продукт философствования (хотя оно может быть вначале продуктом философствования), но еще очень часто продукт определенного рода культур, и поскольку я разговариваю в рамках культуры бесформенной, чувством формы не обладающей, поэтому я все время тычусь в эту дверь, пытаюсь все это дело выразить и объяснить, в том числе и для себя, потому что мне тоже нужно со-держаться.

Недавно я читал книжку о Давиде Гилберте, написанную одной дамой. Там есть эпизод, который очень хорошо показывает чувство формы буквально на уровне глубоко укорененного культурного чувства, когда человек, влекомый этим культурным чувством, сам не осознает его в тех терминах, которые я сейчас употребляю, в терминах формы. Но это и не важно. Как есть чувство идей, по Канту, так же у Канта и в некоторых культурах есть чувство формы. Там рассказывается такой эпизод, происшедший с Давидом Гилбертом в 1933 году, в то время, когда Гитлер уже фактически пришел к власти, хотя вся полнота власти ему не принадлежала: Гинденбург был еще президентом, а Гитлер был канцлером, но первые проскрипционные антисемитские законы нацистов были уже провозглашены, и согласно им уже из всех центров культурной или экономической жизни силой стали элиминироваться евреи. В том числе эту проблему ощутил на себе и Гилберт, потому что к этому моменту он был руководителем возникшего наконец в Геттингене математического института, в который превратился бывший математический факультет Геттингена. Этот математический институт, руководимый Гилбертом, к тому моменту собрал (так расположился парад планет) весь цвет математики, и этот цвет математики частично был представлен математиками еврейской крови, еврейского происхождения. Согласно законам, Гилберт должен был их увольнять. Кого он должен был уволить? Он должен был уволить Куранта, впоследствии очень известного американского математика, эмигрировавшего в Америку, должен был распроститься с Бернайсом (тоже звезда на математическом небосклоне). Должен был расстаться и с Эми Нетер — известным математиком и физиком, автором фундаментальных теорем — и с другими (я перечислять не буду). И дело даже не в том, что Гилберт переживал, естественно, он переживал, был в отчаянии, но главное — форма его переживаний, а именно детская и наивная, ничего не понимающая форма. Он говорит Куранту (обратите внимание на оборот фразы — такую фразу по наивности, по простоте душевной может сказать лишь человек, принадлежащий к культуре, в которой это уже формально стало настолько автоматическим, что без этого даже мир не мыслится, любой другой мир удивителен): «Слушайте, почему вы не подадите в суд на правительство? Ведь правительство беззаконничает». Автор дальше комментирует: Курант видел, что Гилберт просто не понимает, что происходит. Но это не есть эмпирическое непонимание. Это то непонимание, хорошо известное нам, российским гражданам, когда мы пытаемся объяснить, как мы живем — другой этого не понимает. Вот в этом смысле было непонимание. Потому что, продолжает далее автор, в Гилберте глубоко была укоренена, глубоко сидела его вера — во что бы вы подумали? — в прусскую правовую систему. А ведь Пруссия для нас есть образ авторитаризма, беззакония. Далее рассказывается еще более забавный эпизод. Вы помните, закон есть один из классических случаев формы. Чтобы проиллюстрировать Гилбертово непонимание происходящего и пояснить его глубоко укоренившийся инстинкт доверия к прусскому правосудию, автор рассказывает следующий исторический анекдот, который описывает событие, происшедшее во времена Фридриха Великого, где-то перед семилетней войной. Я специально дату подчеркиваю — с тех пор прошло более 200 лет. 200 лет назад в Пруссии происходит что-то по чувству формы такое, что для нас недостижимо сегодня. Фридриху Великому мешала и докучала своим шумом какая-то находящаяся рядом мельница, принадлежавшая крестьянину. Он пригрозил этому крестьянину конфисковать мельницу, на что крестьянин ответил ему: «Но в Пруссии еще есть судьи!». Я подчеркиваю не самую эмпирию анекдота, а то, что крестьянин естественным и инстинктивным образом так думает. Но в Пруссии «еще есть судьи», есть к кому обратиться, подать в суд на правительство, т. е. на короля. Король, согласно этому анекдоту, смутился, был приведен в состояние замешательства этими словами крестьянина. И продуктом этого недоумения было то, что он велел на своей летней резиденции выгравировать или «вырельефить» эти слова крестьянина: «В Пруссии еще есть судьи». И по свидетельству очевидцев, эта надпись на фронтоне здания в 1933 г. была еще в полной сохранности. Очевидно, такое чувство формы является очень деликатным и тонким продуктом, неким гумусом. Люди прекрасно понимают, что нужно, чтобы на земле что-то выросло: надо создавать культурный слой почвы, класть миллиметр за миллиметром, сантиметр за сантиметром— и так довольно долго. Очевидно, что в Пруссии, чтобы в тысяча семьсот каком-то году это могло быть естественным образом сказано, до этого двести лет должно было пройти. А если мы сейчас этого естественным образом сказать не можем, нам и в голову просто эта возможность не придет, то сколько же нам нужно лет, если мы сегодня начнем?

Рассказав вам это, я фактически задал вам внутреннюю форму кантовской души. И понять и ухватить это достаточно, для того чтобы потом многие вещи в кантовском тексте, в его очень сложной философии становились бы на свои места и приходили бы в какие-то для нас постижимые связи.

Вся проблема, по Канту, не в том, чтобы хорошо устроить жизнь, а чтобы была форма, во-первых, и во-вторых, чтобы она не содержала в себе оснований для зла, уродства и извращения. И все это не мы сами и не в нас, как случайных, эмпирических индивидах, а в форме.

**КОРОТКО ОБ АВТОРАХ**

Л. А. ЧУХИНА — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права АН Латвийской ССР

М. А. КИССЕЛЬ — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

Т. А. КУЗЬМИНА — доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР

П. П. ГАЙДЕНКО — доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР

Э. Ю. СОЛОВЬЕВ — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР

Ю. М. БОРОДАЙ — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии АН СССР

М. К. МАМАРДАШВИЛИ — доктор философских наук, заведующий отделом философских проблем естествознания Института философии АН Грузинской ССР

Оглавление

[ПРЕДИСЛОВИЕ 3](#_Toc520032192)

[ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА 8](#_Toc520032193)

[АВТОНОМИЯ НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ — ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ 34](#_Toc520032194)

[КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В ЭТИКЕ И. КАНТА 53](#_Toc520032195)

[МОНАДОЛОГИЯ ЛЕЙБНИЦА И КАНТОВСКОЕ ПОНЯТИЕ «ВЕЩИ В СЕБЕ» 69](#_Toc520032196)

[КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ПОЛИТИКО-ЮРИДИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ ЭПОХИ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ 92](#_Toc520032197)

[ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА И. КАНТА 134](#_Toc520032198)

[КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ 147](#_Toc520032199)

ЭТИКА ИММАНУИЛА КАНТА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Составитель П. Лайзанс

Научный редактор У. Тиронс

Редактор Т. Герасимова

Художественный редактор В. Ковалев

Технический редактор Д. Берзиня

Корректор Ж. Голубева

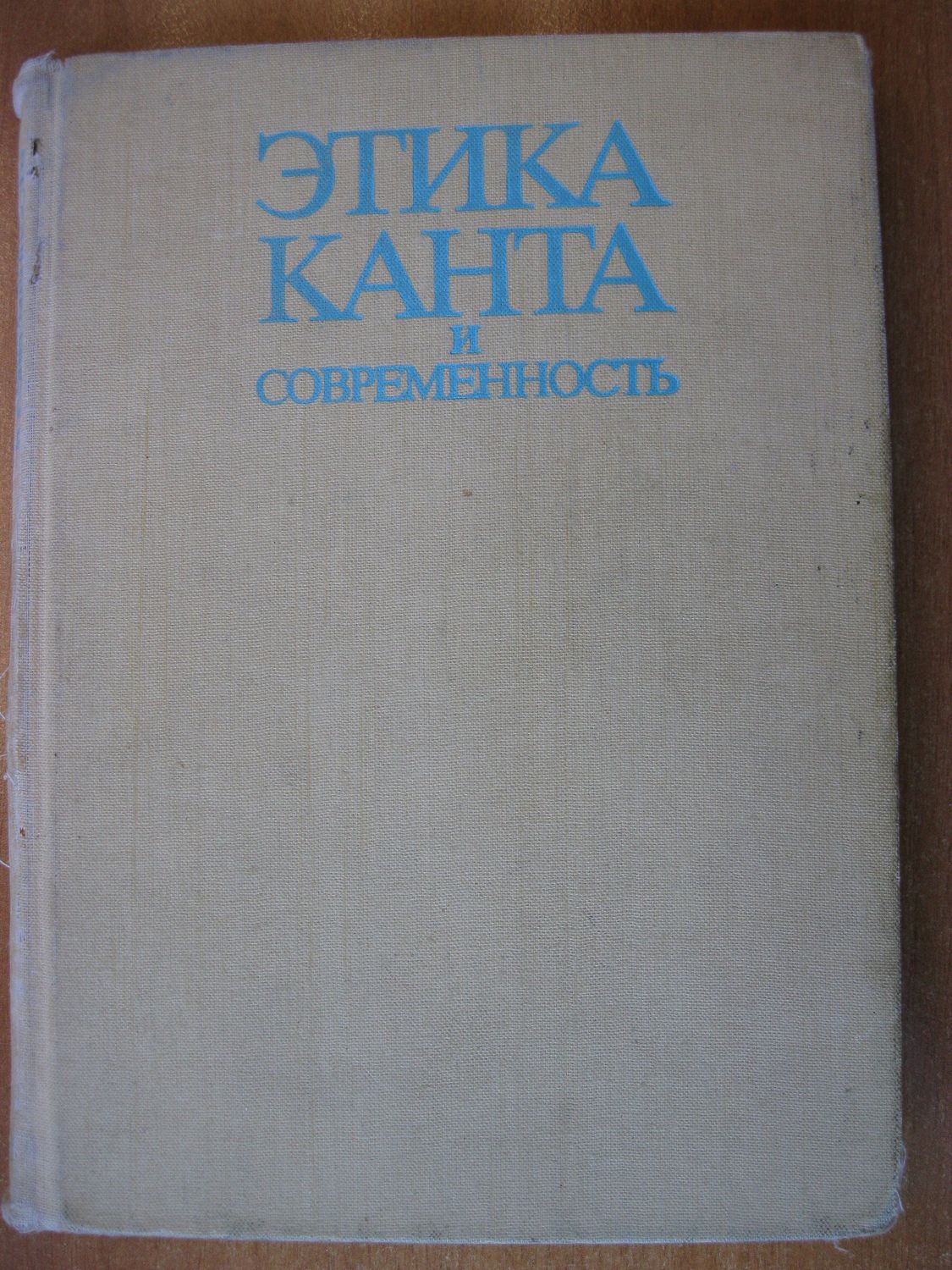
ИБ № 1989

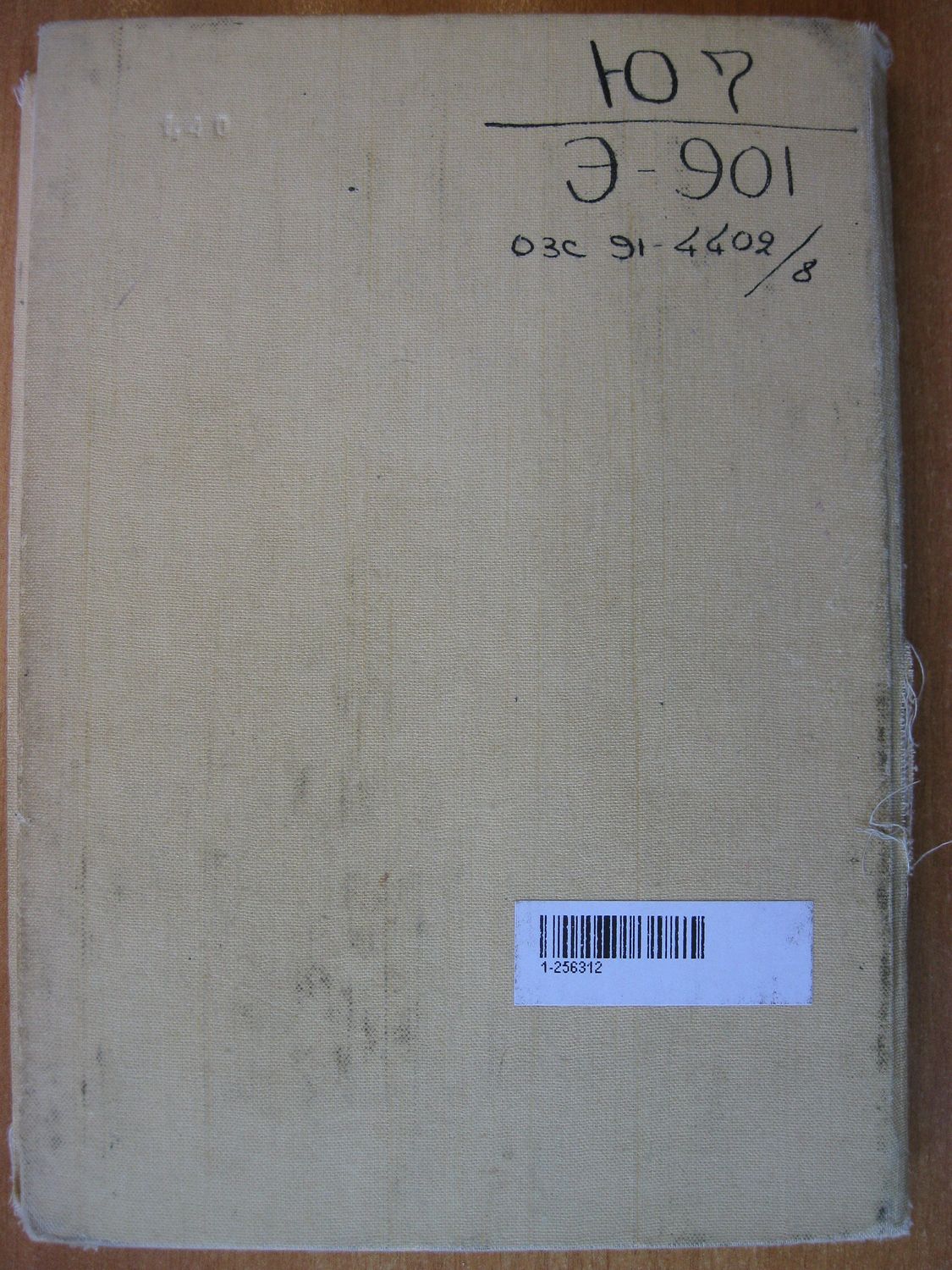
Сдано в набор 17.11.88. Подписано в печать 06.04.89. Формат 60X84/16. Типографская бумага № 1. Литературная гарнитура. Высокая печать. 13,48 усл. печ. л.; 14,23 усл. кр.-отт.; 14,11 уч.-изд. л. Тираж 6000 экз. Заказ № 1372. Цена 1 руб. 40 коп. Издательство «Авотс», 226050 Рига, бульвар Падомью, 24. Изд. № 302/ Ft/79. Отпечатано в Латвийском производственном объединении издательств, полиграфии и книжной торговли в типографии «Циня», 226011 Рига, ул. Блауманя, 38/40

Э 901 Этика Канта и современность / Сост. П. Лайзанс. — Р.: Авотс, 1989. — 228 с.

Прошло двести лет со дня публикации в Риге всемирно известной работы Иммануила Канта в области этики «Критика практического разума» (1788). Включенные в сборник статьи видных советских философов свидетельствуют о том, что этические идеи Канта и сегодня являются живым источником для размышлений, открывая все новые возможности их интерпретации.

Сборник рассчитан на философов-профессионалов, однако может представить интерес также для всех, интересующихся проблемами нравственности.





1. *Кант И.* Соч.: В 6 т. — М., 1964—1965. — Т. 2. — С. 206. [↑](#footnote-ref-2)
2. Кант *И*. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 332. [↑](#footnote-ref-3)
3. Кант *И.* Соч. — Т. 3. — С. 661. [↑](#footnote-ref-4)
4. См.: Buber М. Das Problem des Menschen. — Heidelberg, 1948. — S. 11—14. [↑](#footnote-ref-5)
5. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 316—317. [↑](#footnote-ref-6)
6. Там же. — Ч. 2. — С. 149. [↑](#footnote-ref-7)
7. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С, 356. [↑](#footnote-ref-8)
8. Там же. — Ч. 1. — С. 291. [↑](#footnote-ref-9)
9. Там же [↑](#footnote-ref-10)
10. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 406. [↑](#footnote-ref-11)
11. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 372—373. [↑](#footnote-ref-12)
12. Там же. — Т. 6. — С. 360. [↑](#footnote-ref-13)
13. Там же. [↑](#footnote-ref-14)
14. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 384. [↑](#footnote-ref-15)
15. Там же. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 385. [↑](#footnote-ref-16)
16. Понятие «лицо» (Person) у Канта порой недостаточно отдифференцировано и употребляется как в юридическом смысле, так и в значении «личность». [↑](#footnote-ref-17)
17. Там же. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 270. [↑](#footnote-ref-18)
18. Там же. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 314. [↑](#footnote-ref-19)
19. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 79. [↑](#footnote-ref-20)
20. Там же. [↑](#footnote-ref-21)
21. Там же. — Т. 6. — С. 27. [↑](#footnote-ref-22)
22. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 414. [↑](#footnote-ref-23)
23. Там же. — Ч. 2. — С. 373. [↑](#footnote-ref-24)
24. Там же [↑](#footnote-ref-25)
25. Кант И. Соч. — Т. 6. — С. 351. [↑](#footnote-ref-26)
26. *Кант И.* Соч. — Т. 2. — С. 445—446. [↑](#footnote-ref-27)
27. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 50. [↑](#footnote-ref-28)
28. *Кант И*. Соч. — Т. 6. — С. 10. [↑](#footnote-ref-29)
29. *Соловьев Э. Ю.* Проблема философии истории в поздних работах Канта // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. — Калининград, 1978 — Вып. 3. — С. 73. [↑](#footnote-ref-30)
30. Там же. [↑](#footnote-ref-31)
31. *Асмус В. Ф.* Вступительная статья к 4/1/ тому сочинений Канта // *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 8. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Кант* *И*. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 28. [↑](#footnote-ref-33)
33. Там же. — С. 29. [↑](#footnote-ref-34)
34. Там же. [↑](#footnote-ref-35)
35. Там же. — С. 29—30. [↑](#footnote-ref-36)
36. *Кант И.* Соч. — Т.4. — Ч. 2. — С. 31. [↑](#footnote-ref-37)
37. Кант И. Трактаты и письма. — С. 91. [↑](#footnote-ref-38)
38. *Кант* *И*. Соч. — Т. 6. — С. 578. [↑](#footnote-ref-39)
39. Kant I. Entwurfe zu dem Colleg über Anthropologie. — Werke, Bd. VIII, Berlin, 1907. [↑](#footnote-ref-40)
40. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 414—415. [↑](#footnote-ref-41)
41. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 223. [↑](#footnote-ref-42)
42. Там же. — С. 403. [↑](#footnote-ref-43)
43. Там же. — С. 411. [↑](#footnote-ref-44)
44. Там же. — С. 413. [↑](#footnote-ref-45)
45. Там же. — С. 223. [↑](#footnote-ref-46)
46. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 415. [↑](#footnote-ref-47)
47. Там же. — С. 274. [↑](#footnote-ref-48)
48. Там же. — С. 285—286. [↑](#footnote-ref-49)
49. Там же. — С. 248. [↑](#footnote-ref-50)
50. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. М., 1974. — С. 70 —71 [↑](#footnote-ref-51)
51. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 499. [↑](#footnote-ref-52)
52. *Чернов С. А.* Априоризм как философия субъекта / В кн.: Кантовский сборник. — Калининград, 1987. — Вып. 12. — С. 28. [↑](#footnote-ref-53)
53. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 1986. — С. 73. [↑](#footnote-ref-54)
54. Кант И. Соч. — Т. 6. — С. 11. [↑](#footnote-ref-55)
55. Там же. — С. 12. [↑](#footnote-ref-56)
56. Там же. — С. 17. [↑](#footnote-ref-57)
57. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — С. 76. [↑](#footnote-ref-58)
58. *Кант И.* Соч. — Т. 5. — С. 11. [↑](#footnote-ref-59)
59. Кант И. Соч. — Т. 6. — С 351. [↑](#footnote-ref-60)
60. Там же. — Т. 5. — С. 464. [↑](#footnote-ref-61)
61. Там же. — Т. 6. — С. 575. [↑](#footnote-ref-62)
62. Кант И. Соч. — T. 6. — С. 18. [↑](#footnote-ref-63)
63. Там же. — T. 5. — С. 464—465. [↑](#footnote-ref-64)
64. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 355—356. [↑](#footnote-ref-65)
65. См.: Troeltsch Е. Historismus und seine Probleme. — Tübingen, 1922. — S. 206. [↑](#footnote-ref-66)
66. Hazard Р. La pensée européenne au XVIII-e siècle. De Montesquleu à Lessing. — Paris, 1946. — P. 308. [↑](#footnote-ref-67)
67. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 388. [↑](#footnote-ref-68)
68. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 417. [↑](#footnote-ref-69)
69. Гоббс Т. Избран. произв.: В 2 т. — М., 1964. — Т. 1. — С. 442. [↑](#footnote-ref-70)
70. Там же. — Т. 2. — С. 48—49. [↑](#footnote-ref-71)
71. Там же. — С. 185. [↑](#footnote-ref-72)
72. The Letters of David Hume. — Oxford, 1932. — Vol. 1. — P. 20. [↑](#footnote-ref-73)
73. Hume D. An Abstract оf a Treatise of Human Nature. — London, 1938. — P. 16. [↑](#footnote-ref-74)
74. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 420. [↑](#footnote-ref-75)
75. Монтескье Ш. Избр. — М., 1955. — С. 163. [↑](#footnote-ref-76)
76. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 364. [↑](#footnote-ref-77)
77. Там же. — С. 369. [↑](#footnote-ref-78)
78. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 347. [↑](#footnote-ref-79)
79. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 457. [↑](#footnote-ref-80)
80. Там же. — С. 349. [↑](#footnote-ref-81)
81. *Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 421.* [↑](#footnote-ref-82)
82. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 455. [↑](#footnote-ref-83)
83. См.: Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 176—179. [↑](#footnote-ref-84)
84. Там же. — С. 425. [↑](#footnote-ref-85)
85. Там же. — С. 422. [↑](#footnote-ref-86)
86. Там же. — Т. 3. — С. 88—89, 94; Т. 4. — Ч. 1. — С. 303. [↑](#footnote-ref-87)
87. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 435. [↑](#footnote-ref-88)
88. Возможный упрек в том, что предположение свободы сделано для того, чтобы обосновать нравственность, Кант снимает следующим различением: «свобода есть, конечно, ratio essendi морального закона, а моральный закон есть ratio cognoscendi свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме *раньше,* то мы не считали бы себя вправе *допустить* нечто такое, как свобода… Но если бы не было свободы, то *не было* бы в нас и морального закона» (Там же. — С. 314). [↑](#footnote-ref-89)
89. См.: Там же. — Т. 3. — С. 290, 291. [↑](#footnote-ref-90)
90. Предположение свободы (спонтанности, произвольности) введено и в «Критике чистого разума» как нечто, без чего невозможно обосновать самое познавательную способность, прежде всего продуктивную способность воображения (см. об этом подр.: Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. — М., 1966). Однако Кант везде подчеркивает, что применение этой идеи трансцендентно, она не имманентна познанию и обладает лишь регулятивным значением. [↑](#footnote-ref-91)
91. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 317. [↑](#footnote-ref-92)
92. Вся область опыта, пишет Кант, «как бы далеко она ни простиралась, становится совокупностью одной лишь природы. Но так как этим путем нельзя получить абсолютной целокупности условий в причинной связи, то разум создает себе идею спонтанности, способной сама собой начинать действовать без предшествующей другой причины…» (Там же. — Т. 3. — С. 478). [↑](#footnote-ref-93)
93. Там же. — Т. 3. — С. 310, 332; — Т. 4. — Ч*.* 1. — С. 313, 318. [↑](#footnote-ref-94)
94. См*.: Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 355. [↑](#footnote-ref-95)
95. Вот что пишет Кант о свободе. Понятие эмпирически необусловленной причинности теоретически пусто, но ему придается значение в моральном законе, «поэтому хотя я и не имею созерцания, которое определяло бы для него его объективную теоретическую реальность, тем не менее это понятие имеет действительное применение, которое может быть in concreto показано в образе мыслей или максимах… (Там же. — С. 378). [↑](#footnote-ref-96)
96. Кант сам в «Отрывках морального катехизиса» показывает метод такого «припоминания» — прояснения знания о сути морали, метод, построенный, в сущности, по образцу сократовских бесед (См.: Там же. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 425—427) . [↑](#footnote-ref-97)
97. В этом смысле роль моральной философии, по Канту, очень велика, ибо затемнение наших моральных представлений обязательно сопровождается порчей нравов (Там же. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 224, 225). Фактически Кант говорит здесь о том, что наше знание морали, будучи неотъемлемым атрибутом человечности, никогда тем не менее не срабатывает автоматически (ибо мораль не выводится из человеческой природы и не обосновывается антропологически) и потому это знание должно быть предметом особой и неустанной озабоченности его «чистотой». [↑](#footnote-ref-98)
98. Кант в сущности развивает понимание философии как имеющей прежде всего специфически «практический» характер, а именно как такое знание и о таких вещах, без чего собственно нет человека как человека. По сути дела кантовское «открытие» умопостигаемого мира было его собственным пониманием и уточнением древнегреческой философской традиции, специфической интерпретацией «практического» назначения философии. [↑](#footnote-ref-99)
99. Там же. — Т. 3. — С. 658; Т. 4. — Ч. 1. — С. 454. [↑](#footnote-ref-100)
100. Мораль, пишет Кант, позволяет нам «хоть мельком», но все же заглянуть «в царство сверхчувственного» (Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 484). [↑](#footnote-ref-101)
101. Там же, — С. 302. [↑](#footnote-ref-102)
102. Моральный закон, говорит Кант, «указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, положительно определяет этот мир и позволяет нам нечто познать о нем», а именно, что моральный закон есть «основной эакон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира…» (Там же. —С. 362, 363). [↑](#footnote-ref-103)
103. «Открытие» умопостигаемого мира, собственно, уже совершено в «Критике чистого разума»; «второй мир» вводится лишь как необходимый принцип для завершенности опыта. Теперь же в «Критике практического разума» нам надо (и только тут мы можем, по Канту) показать не только необходимость, но и реальность и достоверность ноуменов. [↑](#footnote-ref-104)
104. Здесь слово «феномены» употребляется не в специфически кантовском терминологическом смысле. [↑](#footnote-ref-105)
105. *Кант И.* Соч. — T. 4. — Ч. 1. — С. 342, 352. [↑](#footnote-ref-106)
106. Там же. — С. 409 [↑](#footnote-ref-107)
107. *Кант И.* Соч. — т. 4. — Ч. 1. — С. 338. [↑](#footnote-ref-108)
108. Там же. — С. 454. [↑](#footnote-ref-109)
109. Так, например, понятие свободы «не есть эмпирическое понятие». Правда, понятие естественной причинности тоже не есть понятие опыта (оно априорно), но оно все же находит подтверждение в опыте, чего совершенно нельзя сказать о свободе (Там же. — С. 300). [↑](#footnote-ref-110)
110. Трансцендентальное, разъясняет Кант, означает то, что опыту «хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание» (Кант И. Соч. — Т, 4. — Ч. 1. — С. 199). Но до опытного познания, как мы видели, практическому разуму нет никакого дела, и все же он не может обойтись без гипотезы умопостигаемого мира. [↑](#footnote-ref-111)
111. Там же. — С. 370, 371. [↑](#footnote-ref-112)
112. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 52, 53. [↑](#footnote-ref-113)
113. См.: Там же. — Т. 3. — С. 349—354. [↑](#footnote-ref-114)
114. Канту необходимо, таким образом, «удержать» вместе по крайней мере две вещи: идеи находятся в нашем разуме и идеи реальны, т. е. не сконструированы, не созданы нами. Некоторый свет на это положение проливает приводившаяся в начале статьи ситуация человеческого знания в целом, представляющаяся Канту в виде двух сфер — знаемого и незнаемого — и их границы. В конечном итоге, как следует из Канта, сам человек как представитель «двух миров» и есть эта «граница» познаваемого и неизвестного, изменяющегося (феноменального) и вечного, неизменного, (умопостигаемого), причинно обусловленного и свободного, чувственно определяемых склонностей и «чистых» законов и т.д. Только это существование на «границе» и дает человеку знание о двух «реальностях». [↑](#footnote-ref-115)
115. Даже самые закоренелые злодеи, как убежден Кант, не могут заглушить в себе голос совести и не могут не восхищаться людьми, которые следуют велениям долга и нравственности (См. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 299). Или еще резче: «…нет такого нечестивого человека, который, нарушая этот (нравственный. — *Т.* *С.*) закон, не ощущал бы в себе сопротивления и не чувствовал бы отвращения к себе…» (Там же. — Ч. 2.— С. 313). [↑](#footnote-ref-116)
116. Во всяком случае, аргументы Канта идут вовсе не от веры, а от «теоретической» и «практической» необходимости. [↑](#footnote-ref-117)
117. Мы хотели бы подчеркнуть именно два последних положения Канта, вернее их неразрывность и взаимопредполагаемость. Современные экзистенциалистские философы и феноменологи, например, также выдвигают аналогичное в чем-то кантовскому положению о невозможности теоретических представлений об определенной сфере — экзистенции (бытии сознания и др.), но вещь сама по себе для них такой же «пережиток», как и для ближайших последователей Канта — неокантианцев. Мир фактически оказывается одним, или, скорее, одноплоскостным — миром конечного и временного субъекта, и потому никакие «измерения» и «трансцендирования» не спасают ни от угрозы субъективизма, ни даже солипсизма. Показательно также и то, что так называемая «априорная этика» в современной западной философии морали так и не смогла убедительно обосновать, несмотря на всю критику натурализма, релятивизма, социологизма и пр., общезначимость морали, а стало быть, и мораль как таковую.

     Отметим, что Кант также не указывает предмета «трансцендирования» (этого мысленного выхода за пределы опыта в умопостигаемый мир, о котором мы ничего не знаем и не строим о нем никакой теории), его критика антропоморфизма в этом случае достаточно красноречива. Но для Канта принципиально важен сам факт морали. Для него она — знание, хотя и непрямое, об умопостигаемом мире, она ответ на «небесный голос» (*Кант И.* Соч. — Т. 4. — 4.1. — С. 353). Современные же западные философы в своей «непрямой» онтологии готовы апеллировать к чему угодно — языку, власти, безумию, но только не к морали. Так и получается, что моральная философия либо вообще исчезает, либо лишается своего высшего метафизического смысла и выхолащивается, оставаясь в рамках дилеммы: или исследование языка морали (и тогда принципиально ненормативная этика), или постоянно обновляемые и усложняемые утилитаристские выкладки (как претензия на восстановление утраченной в формалистической этике нормативности). [↑](#footnote-ref-118)
118. Свобода, разъясняет Кант, «состоит не в случайности поступка (будто он вовсе не детерминирован основаниями), т. е. не в индетерминизме…» (Там же – Ч. 2. – С. 54.) [↑](#footnote-ref-119)
119. См.: *Кант И*. Соч. — Т. 4. — Ч. I. — С. 380. [↑](#footnote-ref-120)
120. Там же. — С. 426, 430. [↑](#footnote-ref-121)
121. Там же. — С. 483—484. [↑](#footnote-ref-122)
122. В этом состоит существенное отличие кантовской позиции по вопросам морали от экзистенциалистской. Фактически получается так: непризнание умопостигаемого мира — а это один из принципиальных пунктов несогласия современных философов с классикой — влечет за собой отрицание общезначимости морали, а в конечном итоге и самой морали как таковой. [↑](#footnote-ref-123)
123. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 344—345. [↑](#footnote-ref-124)
124. Необходимо отметить, что в понятие человечности и человеческого достоинства входит у Канта в качестве непременного условия признание автономии воли и «вменяемости по закону», т. е. ответственности, непосредственно связанной, таким образом, со свободой. Наши поступки, по Канту, не могут быть даже навязаны нам богом (предопределены), ибо в этом случае мы оказываемся несвободными. Кант против любого вида «предетерминизма» (предопределения) воли, снимающего принцип автономии морального субъекта, его ответственности и вменяемости. Свободе человека угрожает только индетерминизм, т. е. полная случайность поступка (которая, как мы видели, оборачивается не чем иным, как несвободой). Мораль в конечном итоге есть свободное самоподчинение моральному закону в его «чистоте». [↑](#footnote-ref-125)
125. Там же. — С. 369, 378. [↑](#footnote-ref-126)
126. Если бы мы были только мыслящими существами, то выполнение законов умопостигаемого мира не вызывало бы у нас, согласно Канту, никаких трудностей и они не были бы для нас долженствованиями. Так, для высшего мыслящего существа моральные законы не выступают в форме императивов (См.: Кант И. Соч, Т. 4.—Ч. 1. — С. 349, 350). Но мы не только мыслящие и разумные, но еще и чувствующие существа. Или, другими словами, «первый» эмпирический мир закрывает для нас возможность непосредственного проникновения во «второй», умопостигаемый, мир (на этом отчасти основано и известное кантовское возражение против интеллектуального созерцания). Законы долженствования, таким образом, по Канту, следствие нашей ограниченности (См.: Там же. — С. 405). Непризнание же нашей ограниченности подрывает самое мораль. [↑](#footnote-ref-127)
127. Там же. — С. 366. [↑](#footnote-ref-128)
128. Там же. — С. 417. В «Критике практического разума», пишет Кант, «мы, начиная с основоположений, будем идти к понятиям и уже от них, где возможно, к чувствам; в критике же спекулятивного разума мы должны были начинать с чувств и заканчивать основоположениями». «Закон причинности из свободы… здесь неизбежно составляет начало и определяет предметы, к которым, оно только и может иметь отношение» (Там же. – С. 327–328). [↑](#footnote-ref-129)
129. Помимо того, что такое интеллектуальное созерцание, по Канту, невозможно, здесь заключена и еще одна мысль: свобода не есть некая идеальная сущность, которую можно непосредственно «схватить». [↑](#footnote-ref-130)
130. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 363, 368. [↑](#footnote-ref-131)
131. Там же. — С. 467, 468. [↑](#footnote-ref-132)
132. На это впервые в нашей литературе обратил внимание О. Г. Дробницкий (См., напр., «Кант — этик и моралист» // Вопросы философии. — 1974. — № 4). [↑](#footnote-ref-133)
133. «…Практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального» (Кант *И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 422). [↑](#footnote-ref-134)
134. Там же. — С. 396, 487, 488. [↑](#footnote-ref-135)
135. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 392, 393. [↑](#footnote-ref-136)
136. Там же. — С. 414; Т. 4. — Ч. 2. — С. 354. [↑](#footnote-ref-137)
137. Они реально оказались несоединимыми в современной западной философии и этике, и опять мы должны констатировать как следствие этого отказ от общезначимости морали. [↑](#footnote-ref-138)
138. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. —С. 435. [↑](#footnote-ref-139)
139. Разделение чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира —это ключ, по Канту, позволивший не только выбраться из лабиринта антиномий чистого разума, но и давший «возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей; при этом порядке вещей мы находимся уже теперь, а определенные предписания могут нам указать, как продолжать при нем наше существование сообразно с высшим назначением разума» (Там же. — С. 438). [↑](#footnote-ref-140)
140. Злобные с детства люди, пишет Кант, которых в силу постоянства их поведения можно даже считать прирожденными злодеяниями, все же судимы за свои поступки. Это возможно только потому, что когда-то эти люди свободно выбрали свои «определяющие основания»; дурной человеческий характер есть «следствие добровольно принятых злых и неизменных основоположений, отчего человек становится еще более достойным осуждения и наказания» (Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 429). [↑](#footnote-ref-141)
141. Конечно, указывает Кант, выбор человеком оснований своих максим (т. е. того, как жить — в согласии ли с долгом и моральным законом или вопреки им) всегда свободен. Но «смена» этих оснований есть «революция» в образе мыслей, когда человек ниспровергает старые основания «одним-единственным твердым решением (и через это становится новым человеком)» (Там же. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 48, 51). [↑](#footnote-ref-142)
142. Эта ситуация была затем зафиксирована и Киркегором как ситуация «или-или» (или я выбираю мораль, или я не выбираю ее), где важен сам акт выбора, а не то, что выбирают (по содержанию). К сожалению, эта важная в теоретическом отношении фиксация не была подкреплена дальнейшим исследованием смысла этого «акта» (т, е. его «формальности» в кантовском понимании). Киркегор в конечном итоге отдал предпочтение «материи» выбора, в результате чего и возникло типичное противопоставление «всеобщего» и «индивидуального» в морали, даже «снятие» последней в религии. [↑](#footnote-ref-143)
143. Закон, подчеркивает Кант, может предписывать только максимум поступков, а не сами поступки (См.: Там же. — С. 324). [↑](#footnote-ref-144)
144. Этот «прообраз», отмечает Кант, комментируя платоновское учение об идеях, никогда не может быть адекватно воплощен, к этому maximum’y можно только бесконечно приближаться, но от этого ценность и истинность его не уменьшается. «…Какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением, — этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу» (Кант И. Соч. — Т. 3. — С 352). [↑](#footnote-ref-145)
145. Там же. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 187. [↑](#footnote-ref-146)
146. Там же. — С. 411. [↑](#footnote-ref-147)
147. Там же. — С. 176—177, 186, 187, 190. [↑](#footnote-ref-148)
148. *Кант И*. Соч. — Т. 4. — Ч.1. — С. 433, 435. [↑](#footnote-ref-149)
149. Чистое учение о нравственности, утверждает Кант, относится к «особому стволу человеческого и притом философского знания», но оно не просто дополнение или вставка к метафизике «в более узком понимании» (метафизике спекулятивного разума), оно — его основа, более того, «оправдание» (лишь оно есть «источник положительных знаний»): только в метафизике нравственности мы достигаем расширения нашего знания за пределы опыта, удовлетворяя тем самым свой высший исконный интерес (См.: Там же. — Т. 3. — С. 686, 655). [↑](#footnote-ref-150)
150. Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. — М., 1982. — Т. 1. — С. 413. [↑](#footnote-ref-151)
151. Там же [↑](#footnote-ref-152)
152. Там же. — С. 404—405. [↑](#footnote-ref-153)
153. «Всякая монада в соединении с особым телом образует живую субстанцию» (Лейбниц Г. В. Соч. — Т. 1. — С. 325). [↑](#footnote-ref-154)
154. Там же. — С. 104. [↑](#footnote-ref-155)
155. Лейбниц Г. В. Соч. — Т. 1. — С. 103. (Курсив мой. — *П. Г.*). [↑](#footnote-ref-156)
156. Там же. [↑](#footnote-ref-157)
157. «…Я полагаю, вместе с большинством древних, что все гении, все души, все сотворенные простые субстанции всегда соединены с телом и что вообще не существует душ, совершенно отделенных от тела» (Лейбниц *Г.* В. Избранные философские сочинения. — М., 1890. — С. 202). [↑](#footnote-ref-158)
158. Лейбниц Г. В. Соч. — Т. 1, — С. 377. [↑](#footnote-ref-159)
159. Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von С. I. Gerhardt. Bd. IV. — S.473—474; Bd. VII. — S. 313, 314, 444. [↑](#footnote-ref-160)
160. О реалистических тенденциях мышления Лейбница и о связи его логики с реалистически понятой метафизикой см. В. Jansen. Leibniz erkenntnistheo- retischer Realist. — Berlin, 1920. — S. 9—12. [↑](#footnote-ref-161)
161. «…Материальная масса субстанцией не является», — пишет Лейбниц (Лейбниц Г. В. Соч.— Т. 1. — С. 127). [↑](#footnote-ref-162)
162. Там же. — С. 158. [↑](#footnote-ref-163)
163. *Лейбниц Г. В.* Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. — Казань, 1913. — С. 25. [↑](#footnote-ref-164)
164. «Наименьшей части пространства нет, так как иначе такие части были бы столько же наименьшими в диагонали, как в стороне, и таким образом диагональ была бы равна стороне, ибо величины, все части которых равны, равны». (Лейбниц Г. *В.* Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. — Казань, 1913. — С. 25) . [↑](#footnote-ref-165)
165. Лейбниц Г. В. Соч. — Т. 1. — С. 240.

     Поясняя, что такое протяженная масса, Лейбниц приводит также сравнение ее с различными другими видами «скоплений» — армией или стадом, тем самым обнаруживая как бы рудименты своего юношеского увлечения атомизмом физическим: такого рода примеры очень любил Лукреций Кар: стадо овец, пасущееся на склоне горы, издали представляется не множеством «атомов», а непрерывным пятном. [↑](#footnote-ref-166)
166. Чтобы снять это противоречие, Д. Манке предлагает следующее толкование Лейбницева понятия материи: «Лейбниц… подразумевает под материей нечто принадлежащее имматериальному миру монад, а именно, с одной стороны, агрегат низших монад, который следует понимать как органическое тело, а с другой стороны, — гилетические данности переживания, в которых эти агрегаты монад чувственно представляются другими монадами». (Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. — Stuttgart—Bad—Cannstadt, 1964. — S. 131). Однако это «решение» в действительности только воспроизводит ту же альтернативу: тело как агрегат низших монад — это реалистическое истолкование, а материя как «гилетическая данность переживания» — это истолкование феноменалистское. И примирить их Манке не удается. [↑](#footnote-ref-167)
167. Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. von С. I. Gerhardt. Bd. VI. — S. 624. [↑](#footnote-ref-168)
168. Лейбниц Г. В. Соч. Т. 1. — С. 132. [↑](#footnote-ref-169)
169. Согласно Б. Янсену, поскольку в основу-субъективного явления (мира как феномена) Лейбниц кладет некоторую объективную действительность, мир вещей в себе, то его точку зрения нельзя считать субъективно-идеалистической (См.: Jansen В. Leibniz — erkenntnistheoretischer Realist. — S. 59—63). [↑](#footnote-ref-170)
170. G. W. Leibnitii opera philosophica… omnia, ed. J. E. Erdmann. — Berlin, 1939. — P. 745 ff. [↑](#footnote-ref-171)
171. См.: Лейбниц Г. В. Соч. — Т. 1. — С. 303. [↑](#footnote-ref-172)
172. «Все тела и все, что им приписывают, суть не субстанции, а хорошо обоснованные феномены…» (Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von С. I. Gerhardt, Bd III. — S. 622). [↑](#footnote-ref-173)
173. Это обстоятельство отмечает и Г. Г. Майоров: «Понятие «тело» при «феноменологическом» рассмотрении есть нечто другое, чем понятие «тело» при «органицистском» рассмотрении. Поэтому в системе Лейбница их следует всякий раз различать» (Майоров Г. Г. Теоретическая философия В. Готфрида, Г. Лейбница. — М., 1973. — С. 256). [↑](#footnote-ref-174)
174. См.: Heimsoeth Н. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz, Giessen, 1914 Teil II. — S. 301, 303, 306. [↑](#footnote-ref-175)
175. См**.:** Heimsoeth Н. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. — S. 306. [↑](#footnote-ref-176)
176. Цит. по kh.: Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophic. — Bd. II. — S. 86. [↑](#footnote-ref-177)
177. Майоров Г. Г. Теоретическая философия В. Готфрида, Г. Лейбница. — С. 159. [↑](#footnote-ref-178)
178. Там же. — С. 161. [↑](#footnote-ref-179)
179. Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophic. — Bd. 1. — S. 257. [↑](#footnote-ref-180)
180. Цит. по kh.: Vogel K. Kant und die Paradoxien der Vielheit. — Meisenheim am Glan, 1975. — S. 41—42. [↑](#footnote-ref-181)
181. Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. — S. 434—435. [↑](#footnote-ref-182)
182. Jansen B. Leibniz — erkenntnistheoretischer Realist. — B., 1920. — S. 64. [↑](#footnote-ref-183)
183. Там же. — С. 69 и далее. [↑](#footnote-ref-184)
184. *Кант И.* Соч. — Т. 3. — С. 410—411. [↑](#footnote-ref-185)
185. Там же. — С. 433. [↑](#footnote-ref-186)
186. Там же. — С. 438. [↑](#footnote-ref-187)
187. Кант И. Пролегомены. — М., 1937. — С. 124 (Курсив мой. — *П.Г.*). [↑](#footnote-ref-188)
188. Отвергая реалистическое истолкование проблемы континуума, Кант критикует не только Лейбница, но и самого себя. Над проблемой континуума Кант бился на протяжении всей жизни, начиная с 50-х годов и кончая работами 1802—1803 годов, и в своих ранних работах он был ближе к Лейбницу, чем в «Критике чистого разума». Диссертация Канта, написанная в 1756 году, уже содержит весь тот круг проблем, который стал предметом рассмотрения во второй антиномии, проанализированной нами выше. Диссертация носит название: «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы», но для краткости ее чаще именуют «Физической монадологией». В ней рассматривается вопрос о том, возможно ли, а если да, то каким образом, согласовать геометрию, основанную на предпосылке бесконечной делимости пространства, то есть его непрерывности, с метафизикой, которая исходит из допущения некоторых первичных простых, а следовательно, неделимых элементов природы. Это уже, в сущности, и есть антиномия простого и сложного,как она была поставлена Кантом 25 лет спустя в «Критике чистого разума».

     Но противоречие между геометрией и метафизикой природы Кант разрешает отнюдь не феноменалистским путем. Он скорее следует здесь Лейбницу в реалистическом объяснении связи неделимого и непрерывного. Правда, вместо метафизических монад у Канта речь идет о монадах физических, однако последние формально определяются так же, как у Лейбница метафизические монады. Кант сохраняет основное определение монады как простой субстанции, не имеющей частей; однако, в отличие от Лейбница, он вводит пояснение, что речь идет о таких частях, которые не могут существовать отдельно от других. Лейбницу такое разъяснение было не нужно, так как он видел в монаде имматериальное начало, а нематериальное — это то, что по природе своей не имеет частей. Дополнительное пояснение понадобилось Канту потому, что его монады все-таки — физические, то есть составляют первичные части тел. «Так как я намерен здесь рассуждать только о том классе простых субстанций, которые суть первичные части тел, то заранее заявляю, что в последующем изложении я буду пользоваться терминами *простые субстанции, монады, элементы материи, первичные части тела как синонимами» (Кант И.* Соч. — Т. 1. — С. 319). Нет сомнения, что речь у Канта идет о тех самых простых и первичных частях тела, которые стали впоследствии предметом обсуждения во второй антиномии «Критики чистого разума». Не случайно Кант говорил, что в этой антиномии стоит вопрос о веществе мира и что таким образом понятую монаду лучше было бы назвать атомом (поскольку речь идет о неделимой части тела).

     Разъяснив понятие монады, Кант утверждает, что тела состоят из монад, то есть из простых субстанций. Таким образом, в своей ранней работе Кант как раз защищает то положение, которое через 25 лет составило «тезис» его второй антиномии. Вслед за Лейбницем Кант видит в пространстве явление внешнего отношения субстанций. Противоречие между дискретностью монад и непрерывностью пространства ранний Кант решает следующим образом: «Монада определяет пространство, в котором находится, не множественностью своих субстанциальных частей, а сферой своей деятельности, которая удерживает близлежащие монады, находящиеся по обе стороны от нее, от дальнейшего приближения к ней» *(Кант И.* Соч. — Т. 1. — С. 325). [↑](#footnote-ref-189)
189. *Кант И.* Соч. — Т. 3. — С. 417. [↑](#footnote-ref-190)
190. Кант И. Соч. — Т. 3. — С. 416. [↑](#footnote-ref-191)
191. *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века.— М., 1965. — С. 277. [↑](#footnote-ref-192)
192. Кант *И.* Соч. — Т. 3. — С. 187. [↑](#footnote-ref-193)
193. Надо сказать, что к такому эмпирическому истолкованию кантовской «вещи в себе» вернулись и многие позднейшие последователи самого Канта, особенно из числа естествоиспытателей. Так, например, Гельмгольц понимал под «вещью в себе» физическое колебание воздуха, а под «явлением» — звук, воспринимаемый ухом, и т. д. Это и есть эмпирическое, а не трансцендентальное различение вешей в себе и явлений. [↑](#footnote-ref-194)
194. Кант И. Соч. — Т. 3. — С. 146—147. [↑](#footnote-ref-195)
195. «Вещь в себе не есть нечто, что можно мыслить в рамках конечного познания как предмет*»(Heidegger М.* Kant und das Problem der Metaphysik. — Frankfurt a. M., 1934. — S. 29). [↑](#footnote-ref-196)
196. *Лейбниц Г. В*. Соч. — T. 1. — С. 413. [↑](#footnote-ref-197)
197. *Субстанция* — это категория, «посредством которой представляется вещь в себе» (*Кант И.* Соч. — Т. 3. — С. 370). [↑](#footnote-ref-198)
198. Там же. — С. 175. [↑](#footnote-ref-199)
199. Кант И. Пролегомены… — С. 87 (Курсив мой. — *П.* Г.). [↑](#footnote-ref-200)
200. «Чистые рассудочные понятия, — пишет Кант, — могут иметь только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение и… основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем, созерцать)» (Кант И. Соч. — Т. 3. — С. 305). Однако подлинный «корень» категории причинности обнаруживается Кантом отнюдь не в сфере теоретического применения разума, о чем у нас пойдет речь ниже. [↑](#footnote-ref-201)
201. *Кант И.* Соч. — Т. 3. — С. 307—308. [↑](#footnote-ref-202)
202. Там же. — С. 310—311. [↑](#footnote-ref-203)
203. Там же — С. 150. [↑](#footnote-ref-204)
204. Именно объективное единство самосознания есть, по Канту, условие единства и непрерывности объективного опыта. «Течение объективного опыта характеризуется внутренне связанной картиной необходимого взаимодействия всех его компонентов, в этом течении существует определенная непрерывность, т. е. последующее состояние необходимо вытекает из предыдущего. Если бы в опыте существовали «разрывы», т. е. последующие события не вытекали бы из предыдущих по необходимым правилам, то мы не имели бы оснований считать опыт объективным, подчеркивает Кант, а должны были бы квалифицировать его как субъективную связь ассоциаций, т. е. как относящийся к индивидуальному сознанию, а не к миру материальных объектов» (Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. — М., 1980. — С. 94—95). Субъективная связь ассоциаций имеет своим условием как раз субъективное, т. е. индивидуальное, эмпирическое единство самосознания. [↑](#footnote-ref-205)
205. Эрнст Трельч, много лет занимавшийся изучением Лейбница и его влияния на развитие философии в Германии, писал: «Я нахожу, что Кант может быть понят, только если рассматривать его философию как своего рода скрытую монадологию. Его «сознание вообще» — это своеобразный срез (Durchschnitt) монад». (Цит. по кн.: Mahnke D. Leibnizens Synthese von Universalma-thematik und Individualmetaphysik. — Stuttgart—Bad—Cannstadt, 1964. — S. 110). [↑](#footnote-ref-206)
206. Кант И. Соч. — T. 3. — С. 371. [↑](#footnote-ref-207)
207. *Кант И.* Соч. — Т. 3. — С. 373 (Разрядка моя. — *П. Г.*). [↑](#footnote-ref-208)
208. Там же. — С. 375. [↑](#footnote-ref-209)
209. Там же. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 292. [↑](#footnote-ref-210)
210. Там же. — С. 326. [↑](#footnote-ref-211)
211. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 268. [↑](#footnote-ref-212)
212. Там же. — С. 328. [↑](#footnote-ref-213)
213. Там же. — С. 297. [↑](#footnote-ref-214)
214. «…Как только признают, что бог как всеобщая первосущность есть причина также и существования субстанции (в данном случае Кант называет умопостигаемое *Я* человека традиционным термином «субстанция». — *П.* Г.) …необходимо, по-видимому, также допустить, что поступки человека имеют свое определяющее основание в том, что находится целиком вне его власти, a именно в причинности отличной от него высшей сущности, от которой полностью зависит его существование и все определение его причинности …Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений…» *(Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 430). Свободе человека, по Канту, угрожает не только природная необходимость, но и божественная благодать; свобода ставится здесь превыше всего, в том числе и благодати Творца. [↑](#footnote-ref-215)
215. Там же. — С. 294. [↑](#footnote-ref-216)
216. «Предметы (die Wesen), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе… Они — объективные цели, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель…» (Там же. — С. 269). [↑](#footnote-ref-217)
217. Там же. — С. 304. [↑](#footnote-ref-218)
218. Там же. — С. 304. [↑](#footnote-ref-219)
219. В сфере теоретической, как замечает в этой связи Г. Тевзадзе, ноумен есть «понятие демаркационное, налагающее запрет на распространение нашего познания за пределы сферы явлений… Наше стремление познать вещи в себе, согласно Канту, бессмысленно, ибо оно аналогично стремлению не быть конечными существами» *(Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. —« Тбилиси, 1979. — С. 250— 251). [↑](#footnote-ref-220)
220. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 377. [↑](#footnote-ref-221)
221. Там же. — С. 362. [↑](#footnote-ref-222)
222. Там же. — С. 369. [↑](#footnote-ref-223)
223. Там же. — С. 303. [↑](#footnote-ref-224)
224. По Канту, с помощью практического разума, как справедливо отмечает В. Ф. Асмус, «мы не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшего существа, каковы они сами по себе. Зато мы имеем понятия о них, объединенные в практическом понятии о высшем благе как о предмете нашей воли … Они (эти понятия. — П. Г.) сообщают идеям «теоретического» разума — через их отношение к «практическому» разуму — объективную реальность» (Асмус В. Ф. Иммануил Кант. — М., 1973. — С. 355—356). [↑](#footnote-ref-225)
225. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 347. [↑](#footnote-ref-226)
226. Там же. — С. 414. [↑](#footnote-ref-227)
227. «Онтологический характер второй «Критики» иногда заслоняется неверной трактовкой понятия практического. Его толкуют или в прагматическом плане, или в чисто этическом. Но Кант ставит в этой работе задачу трансцендентального анализа: если в первой «Критике» исследовалась чистая форма знания, то во второй разыскивается чистая форма действия. В результате Кант открывает кроме природы, то есть, мира, созданного применением априорного принципа закономерности, мир свободы» (Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986. — С. 195). [↑](#footnote-ref-228)
228. Лейбниц Г. В. Соч. — Т. 1. — С. 414. [↑](#footnote-ref-229)
229. Там же. — С. 415. [↑](#footnote-ref-230)
230. Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 531. [↑](#footnote-ref-231)
231. Кант И**.** Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 423. [↑](#footnote-ref-232)
232. Там же. — С. 426. [↑](#footnote-ref-233)
233. См.: Асмус В. Ф. Иммануил Кант. — С. 32-34; Нарский И. С. Кант. — М., 1976. — С. 41—46; Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах // Вопросы философии. — 1974. — № 4. С. 123—126, и др. [↑](#footnote-ref-234)
234. Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. — Калининград, 1978. — С. 21. [↑](#footnote-ref-235)
235. Вечной философии (латин.). — Ред. [↑](#footnote-ref-236)
236. Кант И. Соч. — Т. 6. — С. 5. [↑](#footnote-ref-237)
237. Барг М. А. Шекспир. — М.: Мысль, 1982. — С. 4. [↑](#footnote-ref-238)
238. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т. 23. — С. 723. [↑](#footnote-ref-239)
239. Там же. — С. 160, 723. [↑](#footnote-ref-240)
240. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 23. — С. 770. [↑](#footnote-ref-241)
241. Там же. — С. 769. [↑](#footnote-ref-242)
242. См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978. — С. 125—145. [↑](#footnote-ref-243)
243. См.: Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. — Варшава, 1910. — Т. 2. — С. 467. [↑](#footnote-ref-244)
244. Насколько глубоко это убеждение проникало в моральную практику позднефеодального общества, показывает один из лучших духовных диагностов последнего — Мишель Монтень (Монтенъ М,. Опыты. — М.; Л., 1958. — Кн. I. — С. 291—296; — Кн. 2. — С. 44). [↑](#footnote-ref-245)
245. В «стейтистской» литературе на роль «центральной стратагемы» выдвигается следующее наставление: «Нынче нет ничего нужнее покровителей, ничего ценнее фавора: он и творит, и губит все в мире, даже талантом наделяет и лишает таланта» (*Г*расиан Б. Карманный оракул. Критикон. — М., 1981. — № 171. — С. 39). [↑](#footnote-ref-246)
246. Емкие понятия «абсолютистской культуры» и «человека абсолютистской культуры» успешно используются пока лишь в литературоведении (см., например *Пинский Л. Е.* Шекспир. Основные начала драматургии. — М., 1971; *Пинский Л. Е.* Бальтасар Грасиан и его произведения // *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. — М., 1981. —С. 499—576). [↑](#footnote-ref-247)
247. К императивному истолкованию нравственности Кант пришел не сразу: в «докритический» период он еще проповедовал «этику чувства», следуя за Шефтсбери и Руссо. В первой зрелой этической работе «Основы метафизики нравственности» Кант решительно отказывает чувству и склонности в общеобязательном значении, а в «Критике практического разума» обосновывает это систематически. Как верно подметил И. С. Нарский, показательное структурное отличие этой второй кантовской Критики от первой («Критики чистого разума») заключается в том, что в ней просто отсутствует раздел, подобный трансцендентальной эстетике. Кант не признает за нравственными аффектами никаких трансцендентально-всеобщих форм, которые могли бы служить аналогом пространства и времени в сфере чувственного восприятия (См.: Нарский И. С. Кант. — М., 1982. — С. 128). [↑](#footnote-ref-248)
248. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 4. — С. 426. [↑](#footnote-ref-249)
249. «Невозможно, чтобы наше сердце преисполнилось нежным участием я судьбе каждого» *(Кант И.*Соч. — Т. 2. — С. 137). [↑](#footnote-ref-250)
250. Там же. [↑](#footnote-ref-251)
251. Там же. — С. 138. [↑](#footnote-ref-252)
252. Там же. — С. 137—138. [↑](#footnote-ref-253)
253. Проблематической необходимостью (лат.). — Ред. [↑](#footnote-ref-254)
254. Явной необходимостью (лат.). — Ред. [↑](#footnote-ref-255)
255. *Кант И.* Соч. — Т. 2. — С. 272—273. [↑](#footnote-ref-256)
256. Cassirer Е. Kants Leben und Lehre. — В., 1918. — S. 249. [↑](#footnote-ref-257)
257. Более точно: «Основоположения метафизики нравов». Мы будем пользоваться, однако, названием работы, приведенным в русском шеститомном издании сочинений Канта, а в сокращении именовать ее просто «Основы…». [↑](#footnote-ref-258)
258. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 252—253. [↑](#footnote-ref-259)
259. Там же. — С. 254. [↑](#footnote-ref-260)
260. Кант И.Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 254. [↑](#footnote-ref-261)
261. См.: Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 69. Формулировка принадлежит лейпцигскому оппоненту Канта, популяризатору английской моральной философии Хр. Гарве, но критикуется Кантом как лаконичное выражение известного общераспространенного понимания. [↑](#footnote-ref-262)
262. Кант И. Соч. — T. 4. — Ч. 1. — С. 256—257. [↑](#footnote-ref-263)
263. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 257. [↑](#footnote-ref-264)
264. См. об этом подробнее: Соловьев Э. Ю. Знание, вера и нравственность // Наука и нравственность. — М., 1971. — С. 203—204. [↑](#footnote-ref-265)
265. Кант И. Соч. —- Т. 4. — Ч. 1 — С. 355 (разрядка моя. — Э. С.). [↑](#footnote-ref-266)
266. Там же. [↑](#footnote-ref-267)
267. См.: Foucault М. Surveiller et punir. Naissance de prison. — P., 1975; Power — Knowledge. — Brighton, 1980. [↑](#footnote-ref-268)
268. Более того, только в эпоху абсолютизма и стала ощутима неподатливость материальных общественных отношений, их объективное противостояние человеческому намерению и произволу. Впервые (хотя и в неадекватной форме) она была схвачена экономистами-физиократами. [↑](#footnote-ref-269)
269. Лейбниц Г. В. Соч. — М., 1983. — Т. 2. — С: 97. [↑](#footnote-ref-270)
270. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 287. [↑](#footnote-ref-271)
271. Там же. — С. 284. [↑](#footnote-ref-272)
272. Там же. — С, 274. [↑](#footnote-ref-273)
273. Там же. — С. 440 (разрядка моя. — Э. С.). [↑](#footnote-ref-274)
274. Там же. — Т. 5. — С. 294. [↑](#footnote-ref-275)
275. Там же. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 308. [↑](#footnote-ref-276)
276. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 257. [↑](#footnote-ref-277)
277. Там же. — С. 258. [↑](#footnote-ref-278)
278. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 355. [↑](#footnote-ref-279)
279. «Разве быть добродетельным только потому хорошо, что существует тот свет? — с горькой иронией спрашивает Кант. — …Разве необходимы какие-то действующие из другого мира машины, чтобы заставить человека поступать в этом мире согласно своему назначению? Разве может называться честным или добродетельным тот, кто охотно предавался бы своим любимым порокам, если бы его не пугала кара в будущем, и не должны ли мы скорее сказать, что такой человек… любит выгоду, приносимую добродетельными поступками, но саму добродетель ненавидит?» (Там же. — Т. 2. — С. 354). [↑](#footnote-ref-280)
280. См.: Кант И. Религия в пределах только разума. — СПб., 1908. — С. 186—187. [↑](#footnote-ref-281)
281. См.: Кант И. Религия в пределах только разума. — СПб., 1908. — С. 93. [↑](#footnote-ref-282)
282. Политико-правовая доктрина Канта была полемически заострена против учения Гоббса (это ясно обозначено в названии второй части кантовского эссе «О поговорке»: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики») . [↑](#footnote-ref-283)
283. См.: Кант И. Трактаты и письма. — С. 53—54. [↑](#footnote-ref-284)
284. *Кант И.* Соч. — Т. 2. — С. 218—219. [↑](#footnote-ref-285)
285. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 254. [↑](#footnote-ref-286)
286. Henrich D. Die Deduktion des Sittengesetzes. In: Denken im Schatten des Nihilismus. — Darmstadt, 1975. — S. 85—87. [↑](#footnote-ref-287)
287. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 230—231. [↑](#footnote-ref-288)
288. Там же. — С. 231. [↑](#footnote-ref-289)
289. Там же. — С. 233. [↑](#footnote-ref-290)
290. Там же. [↑](#footnote-ref-291)
291. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 241. [↑](#footnote-ref-292)
292. Там же. — С. 240. [↑](#footnote-ref-293)
293. Кант И. Соч — Т. 4. — Ч. 1. — С. 238. [↑](#footnote-ref-294)
294. Истолкование этики Канта как антиэвдемонистической, более того — как новой (нерелигиозной) версии аскетизма, требующей, чтобы человек возложил «на алтарь морального закона» все «естественные», спонтанно возникающие влечения и интересы, — с крайней прямолинейностью проведено в работе русского философа Л. Шестова «Скованный Парменид».

     Дань такому истолкованию отдается и в некоторых марксистских исследованиях, даже в столь основательных, как очерк В. Ф. Асмуса «Кант» (М.; Наука, 1973. — С. 61, 329) или книга А. П. Скрыпника «Категорический императив И. Канта» (М., 1978. — С. 34). [↑](#footnote-ref-295)
295. Кант И. Религия в пределах разума. — СПб., 1907. — С. 58. [↑](#footnote-ref-296)
296. *Кант И.* Соч. — Т. 4. — Ч. 1 — С. 420—421. [↑](#footnote-ref-297)
297. О широком, юридически-правовом значении этого понятия см.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. — М., 1983. — С. 236—237. [↑](#footnote-ref-298)
298. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 235. [↑](#footnote-ref-299)
299. Там же. — С. 254. [↑](#footnote-ref-300)
300. Это выражение, заимствованное из протестантского религиозного словаря, играет важную роль в этических сочинениях Канта, и приходится сожалеть, что оно стушевано в русских переводах его работ (например, в «Антропологии с прагматической точки зрения»). [↑](#footnote-ref-301)
301. Haardt A. Die Stellung des Personalitätsprinzips in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und in der «Kritik der praktischen Vernunft» — «Kant- Studien», 1982. — Hf. 2. — S. 167. [↑](#footnote-ref-302)
302. Ibidem. [↑](#footnote-ref-303)
303. Cm.: Beck L. W. A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason. — Chicago, London, 1966; Paton H. The Categorical Imperative. — London, 1967; Rollin В. E. There is Only One Categorical Imperative. — Kant-Studien, 1976, Hf. 1; Funke G. Von Aktualität Kants. — Bonn, 1979; Henrich D. Op. cit; Kersting W. Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten. — Zeitschrift für philos, Forsch., 1979. — Bd, 97. — Hf. 3. [↑](#footnote-ref-304)
304. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч.1. — С. 260. В русском переводе этого предложения опущено важное выражение «jederzeit» («во всякое время»). [↑](#footnote-ref-305)
305. Там же. — С. 261. [↑](#footnote-ref-306)
306. Сама природа «выделяет их (людей. — Э. С.) как цели сами по себе» (Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 269). [↑](#footnote-ref-307)
307. В контексте нашего анализа ее правильнее называть «запретом на утилизацию» или «запретом на отношение к человеку как к используемой вещи». [↑](#footnote-ref-308)
308. Там же. — С. 270. [↑](#footnote-ref-309)
309. Там же. — С. 273. «Все понимали, разъясняет Кант, — что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы, согласно цели природы» (Там же. — С. 274). [↑](#footnote-ref-310)
310. Скрыпник А. П. Категорический императив И. Канта. — С. 41. [↑](#footnote-ref-311)
311. См.: Moritz М. Über einige formalen Strukturen des kategorischen Imperativs. — Kant-Studien. Sonderheft. Akten der 4. Internationalen Kant-Kongress (Mainz, 6—10. April, 1974), 1975. — Hf. 1. — S. 73—89. [↑](#footnote-ref-312)
312. Simmel G. Kant. Sechszehn Vorlesungen. — München, 1921. — S. 89. [↑](#footnote-ref-313)
313. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 263. [↑](#footnote-ref-314)
314. Обоснованию данного тезиса были посвящены интереснейшие фрагменты 5410—5445 из подготовительных рукописей Канта к «Основам метафизики нравственности» (см. об этом: Henrich D. Op. сit. — S. 53, 64—68). [↑](#footnote-ref-315)
315. *Кант И.* Религия в пределах только разума — СПб., 1907. — С. 189. [↑](#footnote-ref-316)
316. Там же. — С. 190. [↑](#footnote-ref-317)
317. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 132. [↑](#footnote-ref-318)
318. Цит. по: Еллинек Г. Декларация прав человека и гражданина. — М., б.г. — С. 32. [↑](#footnote-ref-319)
319. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 8. [↑](#footnote-ref-320)
320. А. П. Скрыпник совершенно верно замечает по этому поводу: «Моральное требование принимает в сознании индивида форму его собственного правила: требование к самому себе прежде всего и лишь потом к окружающим. Таков реальный смысл третьей формулы категорического императива» (Категорический императив И. Канта. — С. 94). [↑](#footnote-ref-321)
321. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 132. [↑](#footnote-ref-322)
322. Там же. [↑](#footnote-ref-323)
323. См.: Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 280—281. [↑](#footnote-ref-324)
324. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 82—83. [↑](#footnote-ref-325)
325. Там же. — С. 79. [↑](#footnote-ref-326)
326. Этот прием, вообще широко применяемый Кантом и развитый им в полемике с юмовским способом аргументации, Д. Хенрих именует «слабой трансцендентальной дедукцией» и видит суть ее «в оправдании положений, которые не могут быть доказаны в качестве теорем, через прояснение их первоначал». Прообраз такой дедукции, подчеркивает он, «Кант находил в гражданском процессе» (Henrich D. Op. cit. — S. 79). [↑](#footnote-ref-327)
327. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 414. [↑](#footnote-ref-328)
328. Haardt A. Op. cit. — S. 167, [↑](#footnote-ref-329)
329. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 2. — С. 79. [↑](#footnote-ref-330)
330. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— Т. 1. — С. 88. [↑](#footnote-ref-331)
331. См. об этом: Еллинек Г. Указ. соч. — С. 32—33. [↑](#footnote-ref-332)
332. Кант И. Соч. — T. 4. — Ч. 1. — С. 260. [↑](#footnote-ref-333)
333. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч.1. — С. 409 (Ср.: «Основы…» — Т. 4. — Ч. 1. — С. 273, 274, 275; Религия в пределах только разума. — С. 190). [↑](#footnote-ref-334)
334. Кант И. Религия в пределах только разума. — С. 100. [↑](#footnote-ref-335)
335. Наиболее обстоятельно эта тема рассмотрена В. Керстингом (см.: Кеr*s*ting W. Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwachere Gültigkeit. — «Studia leibnitiana», Wiesbaden, 1982. — Bd. 14. — Hf. 2. — S. 184—220). [↑](#footnote-ref-336)
336. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. — СПб., 1905. — С. 94. [↑](#footnote-ref-337)
337. Эти советы не взяты с потолка: мы цитируем знаменитый «Карманный оракул» Бальтасара Грасиана (№ 189, 130, 285, 8). [↑](#footnote-ref-338)
338. Там же. — № 3. [↑](#footnote-ref-339)
339. См.: Kersting W. Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten. — «Zeitschrift fur philosophische Forschung». — Meisenheim, 1983. — Bd. 37, — Hf. 3. — S. 407—409. [↑](#footnote-ref-340)
340. Рассуждая вполне в духе Канта, позволительно добавить, что возможно и обратное, то есть (если не бояться парадоксов) безнравственное и тем не менее моральное действие, например, убийство другого, совершаемое в тупиковой, критической ситуации по его же собственной просьбе (см. об этом: Хемингуэй Э.По ком звонит колокол. Собр. соч.: В 4 т. — М., 1968. — Т. 3. — С. 603 и др.). [↑](#footnote-ref-341)
341. См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. — С. 241—242. [↑](#footnote-ref-342)
342. См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. — С. 230—231. [↑](#footnote-ref-343)
343. По общему смыслу его этики скорее можно удовлетворить просьбу об убийстве, исходящую от человека, который оказался в мучительном и безвыходном положении (например, от смертельно больного), нежели пытаться облегчить его участь, лживо приукрашивая его положение. [↑](#footnote-ref-344)
344. Кант И. Трактаты и письма. — С. 293 (разрядка моя. — Э. С.). [↑](#footnote-ref-345)
345. Гольбах П. Избр. произв. — М., 1963. — Т. 1. — С. 313. [↑](#footnote-ref-346)
346. Герцен А. И. Соч.: В 30 т. — Т. 6. — С. 131. [↑](#footnote-ref-347)
347. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 254. [↑](#footnote-ref-348)
348. Там же. — С. 284. [↑](#footnote-ref-349)
349. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 254—255. [↑](#footnote-ref-350)
350. См.: Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. — М.; Высшая школа, 1966. [↑](#footnote-ref-351)
351. Здесь и далее анализируются четыре канонических евангелия. [↑](#footnote-ref-352)
352. Кант И. Соч. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 261. [↑](#footnote-ref-353)
353. Фрейд З. Тотем и табу. — М.; Пг., 1923. — С. 161. [↑](#footnote-ref-354)
354. Подробнее см.: Розанов В. В. Ангел Иеговы. — СПб., 1914. [↑](#footnote-ref-355)
355. Эвфемизм! После кастрации Авраама — «семя Господне», что подтверждается дальше в этом же тексте устами самих иудейских начетчиков. [↑](#footnote-ref-356)
356. Кант И. Соч. —Т. 4. — Ч. 2. — С. 79. [↑](#footnote-ref-357)
357. Представляем фрагменты лекций, прочитанных М. К. Мамардашвили в 1982 году в Москве. [↑](#footnote-ref-358)