Э.Ю. СОЛОВЬЕВ

3264042

# КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ НРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА

# КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ НРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА

«Человек, пожалуй, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него священно. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним и всякая разумная тварь, есть *цель сама по себе*. Ибо он субъект морального закона... Это условие мы справедливо предъявляем даже воле Бога, взятой в отношении к разумным существам в мире как Его творениям, так как оно основывается на *личности* их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.»

*Иммануил Кант*

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Э.Ю. СОЛОВЬЕВ

# КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ НРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА

Прогресс-Традиция
Москва

УДК 1/14
ББК 87.7
С 60

*Издание осуществлено при поддержке*
*Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)*
*проект № 04-03-16031*

*Издательство выражает благодарность отделу редких книг и рукописей*
*Библиотеки калининградского государственного университета*
*за предоставление иллюстративных материалов из фонда «Kantiana»*

**Соловьев Э.Ю.**
С 60 Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.

ISBN 5-89826-244-X

Книга известного российского философа Э. Соловьева посвящена морально-правовому учению Канта.

Секрет его поразительной долгозначимости автор книги видит в том, что Кант нашел этический ответ на вызов эпохи секуляризации, начавшейся в XVI столетии и продолжающейся по сей день. Теория категорического императива открыла возможности этического обоснования права и правового государства, позволила построить проект философии истории, противостоящий господствовавшим в XIX и XX веках историцистским идеологиям.

Издание рассчитано на читателей, интересующихся проблемами истории философии и культуры, этики и философии права.

ББК 87.8

*В оформлении обложки использован фрагмент гравюры*
*М.К. Эшера «Концентрические сферы»*

© Соловьев Э.Ю., автор, 2005
© Ваншенкина Г.К., оформление, 2005
© Издательство «Прогресс-Традиция», 2005

ISBN 5-89826-244-X

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга написана к 200-летию (2004 г.) со дня смерти Канта и посвящена объяснению поразительно глубокого и длительного воздействия его морально-практического учения на развитие этики и философии права.

К. Ясперс заметил как-то, что XX век не отдалил от Канта, а приблизил к нему. То же самое можно сказать и о начавшемся XXI столетии.

Возможна ли (и как возможна) глобальная этика? Допустимо ли отождествлять моральный универсализм и унификацию нравственных норм? Осуществимо ли философски-антропологическое обоснование прав человека, понятное и обязующее для представителей любых культур и вероисповеданий? Что такое единое, международное правовое пространство? Какой международный орган должен нести ответственность за глобальный правопорядок? Требуется ли для этого мировое правительство?

Эти вопросы звучат сегодня на множестве международных конференций и симпозиумов (этических, правоведческих, политологических). Звучат новаторски. Но, как это ни удивительно, принципиальные ответы на них — пусть эскизные, пусть всего лишь ориентирующие — уже два века как присутствуют в моральной философии Канта. Причем — не в ее таинственных, эзотерических глубинах, а в наиболее эксплицированном и концептуально проработанном измерении — в учении о категорическом императиве.

Поразительное дальнодействие этого учения, на мой взгляд, объясняется прежде всего тем, что оно появилось как этический ответ на вызов эпохи секуляризации и разложения патриархального нравственного порядка. К мо-

менту рождения Канта эпоха эта отсчитала уже почти полтора века, и вот — продолжается по сей день.

Кант уникален именно как мыслитель *эпохального масштаба*, свободно откликавшийся на проблематику известной социально-исторической ситуации (время французской революции) и известной страны (Пруссия, где он обретался), но не привязанный к этой проблематике жестко идеологически.

Чтобы увидеть и осмыслить этот тип уникальности, необходимо освободиться от многих стереотипов бытующего историко-философского исследования.

Один из них был выразительно обрисован М.К. Мамардашвили в лекциях, читанных в 1982 г. и впервые фрагментарно опубликованных в 1989 г. под названием «Кантианские вариации». Пора, замечал Мамардашвили, отвыкнуть от того, чтобы трактовать Канта «как ступеньку к чему-нибудь». Надо научиться видеть в нем «ценность самое по себе», одноразовое явление человеческой мысли, а не цепное звено в длинном ряду философских систем. Кант «не тот Авраам, который родил Исаака. Он не занимает место бабочки на какой-то ступеньке эволюции, где предыдущее порождает последующее»[1].

Это предупреждение имеет значение для всего международного кантоведения, но особенно сурово и горько звучит применительно к отечественному исследованию кантовского наследия, в течение десятилетий находившемуся под властью марксистской «теории историко-философского процесса».

С поста господствующей идеологии марксизм в России ушел, не дождавшись основательной критики. Его едва успели освистать вдогонку. На полках наших библиотек все еще стоят сотни томов, в которых марксистско-ленинское учение рекомендует себя миру в качестве тотального завершения предшествующей социальной и философской мысли. Тенденциозная историко-философская конструкция, обслуживавшая эти амбиции, до сих пор не демонтирована. Люди, которые преподают, изучают и просто любят философию, как и прежде, попадают в ее ловушки. Особенно сильное воздействие она оказывает на восприятие *немецкой философской классики*, возведенной в сом-

нительный идеологический ранг одного из источников марксизма.

В большинстве марксистских интерпретаций эволюция классической немецкой философии имела вид поступательного идейно-теоретического движения, где каждая последующая система преодолевает и устраняет предыдущую. При этом наибольший урон был нанесен как раз ценности и достоинству кантовского учения. Трансцендентально-критическая философия получила статус робкого, ограниченного и противоречивого предварения немецкого спекулятивного идеализма. И наоборот, концепции Гегеля была приписана стройность и мощь финального аккорда всей предмарксистской прелюдии.

Попытки критики и оппортунистического усложнения этой модели предпринимались задолго до перестройки[2]. Однако еще и сегодня мы стоим перед совокупностью невыполненных реконструктивных задач. Применительно к немецкой моральной философии они могут быть сформулированы следующим образом:

(1) разъять связку Кант—Фихте—Гегель и постараться разглядеть неповторимый морально-философский облик каждого из этих мыслителей;

(2) воспроизвести подлинный масштаб морально-правового начинания Канта;

(3) устранить иллюзию финальности гегелевской философии права и нравственности.

Первоочередной из этих задач я склонен считать восстановление правильного восприятия Канта, морально-практическое учение которого со времен «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса подверглось особенно примитивной и безжалостной редукции.

Существенным моментом снижающих упрощений, в шаблоне которых держала Канта марксистская «теория историко-философского процесса», было представление о нем как об этике, не способном выйти за рамки моралистики и этикотеологии. Кантовские суждения о государстве и праве рассматривались как незаконный, неудавшийся, концептуально не подготовленный довесок к трансцендентально-практическому учению. Фихте и Гегель должны были родиться на свет, чтобы в учении этом от-

крылся сам шанс убедительных философско-правовых продолжений.

Я не могу назвать ни одной кантоведческой работы, появившейся у нас до середины 80-х годов, которая обсуждала бы «юридическую проспективность» трансцендентальной этики и ставила бы в центр внимания вопрос о том, не предполагает ли кантовское представление о морали (сразу же — в качестве необходимого дополнения, в качестве коррелята) известный образ права[3].

Предлагаемая вашему вниманию книга — об этом, главным образом об этом. В ней делается попытка проанализировать этическое учение Канта под углом зрения его имманентных философско-правовых возможностей.

***

Последнюю четверть века я осознаю себя кантианцем. Являюсь ли я таковым на деле, решить трудно. Кантианство — высокий философский чин, и не мне самому судить, заслужил ли я его. Философствовать для меня — значит догадываться и открывать, как Кант решил бы ту или иную неизвестную ему проблему. Это не мешает мне не соглашаться с некоторыми решениями, которые Кант нашел для известных ему проблем.

В течение двух веков учение Канта было объектом непрекращающейся критики. Трудно назвать выдающегося мыслителя — зарубежного и отечественного, который не отдал бы дань опровержению трансцендентально-критической философии. Через критику Канта конституировались в своей самобытности Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Ницше, Бергсон и Зиммель, Гуссерль и Хайдеггер, Вл. Соловьев и С. Франк, П. Флоренский и М. Бахтин. То, что в процессе этой критики на свет рождались оригинальнейшие идеи, не подлежит сомнению. И все-таки чем внимательнее вчитываешься в собственные творения Канта, тем больше мучит подозрение, что каждая из этих критик не настолько основательна, чтобы быть ниспровергающей, а тем более убийственной. Иначе — зачем их так много, почему критики так мало знают друг о друге и так неохотно, так неряшливо друг на друга ссылаются. У меня не раз воз-

никало желание (которое я не реализовал и теперь, увы, уже точно не реализую) — от лица Канта — по возможности его языком и в его манере — ответить на критику, которой подверг его Фихте, Гегель или Шопенгауэр.

В последние годы я просто запретил себе презумпцию «преодолительно-критического» отношения к кантовскому наследию. Я далек от того, чтобы видеть в Канте мыслителя, через которого в известный момент истории «сам Бог говорил с людьми». И все-таки мне хотелось бы, чтобы в общении с его сочинениями мы в некоторых случаях брали пример с богословов-экзегетиков, которые полностью доверяют скрытой мудрости толкуемого текста. Я стремлюсь к тому, чтобы Кант толковал нас с нашими проблемами, и именно на это направляю мое усилие, порой вовлекая в свет кантовского текста такие вопросы, которые Канта не волновали и не могли волновать.

И, разумеется (такова оборотная сторона проблемы), свет этот должен исходить не от буквы, а от духа — от скрытых смыслов кантовского рассуждения. Чтобы это случилось, с Кантом приходится обходиться не менее, а может быть, более свободно, чем при написании критико-уличительных сочинений. Речь идет о свободе предваряющего доверия к чужому уму, о той свободе любви, которая так много позволила сделать, скажем, лучшим пушкиноведам или тем, кто верил в историческую дальновидность (даже в пророческий дар) Достоевского или Толстого.

Когда-то Ф.В. Шеллинг с шокирующей прямотой заявил: «Я не собираюсь ни переписывать того, что написал Кант, ни дознаваться, что собственно Кант хотел сказать своей философией. Я желал бы выявить, что он, по моему разумению, должен был хотеть, коль скоро в его философии есть внутренняя связь»[4].

Декларация звучит амбициозно. И все-таки намерение Шеллинга представляется мне благородным и правильным. В меру своих скромных возможностей я стараюсь идти по этому же пути.

Пробиться к тому, что Кант концептуально «должен был хотеть», невозможно, не прибегая к активным приемам интерпретации, не сгоняя понятия с насиженных мест, отведенных им трактатной организацией изложе-

ния, и не соединяя их друг с другом по более слабым (и тем не менее реальным) смысловым связям (прием, который предполагается техникой «деконструкции», как ее понимает Ж. Деррида). Этого невозможно сделать, наконец, не отваживаясь на прямую импровизацию на кантовские темы, но, разумеется, развертывая ее не просто в соответствии с сегодняшними запросами и условиями, а — помня о них — по масштабным подсказкам, которые подает, «суфлирует» сама кантовская эпоха.

***

Мне посчастливилось вот уже более четверти века заниматься кантовской темой в качестве сотрудника отдела истории философии Института философии РАН. Живому общению с сотрудниками Института я в моем деле обязан не меньше, чем знакомству с самой изобретательной литературной продукцией международного кантоведческого цеха. В этой связи хочу выразить особую признательность Ю.М. Бородаю, А.А. Гусейнову, Т.Б. Длугач, В.А. Жучкову, Н.В. Мотрошиловой и старейшему из кантоведов, ныне проживающих на нашей планете, — Т.И. Ойзерману.

В 1998, 2002 и 2003 годах я читал лекционные курсы по этике Канта на философском факультете Новгородского государственного университета. Именно в Новгороде продумывалось Введение к книге, целиком подчиненное заботе о широком читателе. Я благодарен новгородским профессорам и преподавателям (прежде всего — В.П. Большакову, С.В. Девяткину, А.П. Донченко) за образцы и уроки философского просвещения.

Благодарю заведующего отделом редких книг библиотеки Калининградского государственного университета В.Ю. Курнакова за помощь в подготовке иллюстраций. И, конечно же, моего издательского редактора — требовательного и скромного, принципиального и толерантного Виктора Васильевича Негодина.

# ВВЕДЕНИЕ

Канта часто называют философом милостью Божьей. Этот высочайший титул говорит, во-первых, о поразительном соответствии между дарованием и выбранным делом, а во-вторых, о том, что величие кантовской мысли невозможно объяснить из обстоятельств времени, которое ее обусловливало. Не оспаривая ни того, ни другого и охотно признавая, что непреходящий философский успех Канта может и должен служить примером благодати для всех, кто верит в благодать, я вместе с тем хотел бы показать, что успех этот был еще и собственной заслугой Канта — результатом его удивительного личностного усилия, осознанного и методичного.

Поэтому я не могу не начать с краткого очерка, посвященного его жизни и его эпохе, хотя сразу оговариваюсь, что отнюдь не претендую на написание сколько-нибудь цельной биографии Канта (наверное, этак уже двухсотой по счету). Мне хотелось бы еще раз сосредоточить внимание на некоторых давно обсуждаемых «странностях Канта» и показать, что именно они подсказывают биографическую разгадку его морально-правового учения.

## 1. Личность и дело Иммануила Канта

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 г. в Кёнигсберге и впоследствии (за вычетом двух-трех лет учительства) никогда не покидал его. В известном смысле Кёнигсберг — ровесник Канта: именно в 1724 г. завершилось собирание города из трех относительно независимых поселений (Альтштадта, Лёбенихта и Кнайпхофа). В истории мировой культуры Кёнигсберг и Кант как бы ссылаются друг на друга: Кёнигс-

берг именуют «городом Канта»; Канта обозначают как «кёнигсбергского философа», «кёнигсбергского гения».

Кант был четвертым ребенком в семье среднесостоятельного ремесленника — шорника Иоганна Георга Канта. В высшей степени существенно, что родители Канта были членами протестантской, пиетистской общины.

Было бы опрометчиво считать Канта протестантским философом. Его этикотеология отторгалась немецким протестантским богословием так же решительно, как и богословием католическим. Его идеал этически лимитированной религии («религии в пределах только разума») был по самому существу надконфессиональным и разрабатывался внутри скептико-просветительского проекта «естественной религии». Вместе с тем нельзя не признать, что сама личность Канта формировалась под доминирующим воздействием основных установок протестантской (евангелической) культуры, как она определилась *в ходе Реформации*.

Одним из основных понятий этой культуры было понятие *мирского призвания христианина*. Согласно Лютеру и большинству его последователей, христианин стяжает небесное спасение не через отработку назначаемых церковью добрых (богоугодных) дел, а прежде всего через пожизненное ответственное исполнение внутримирских обязанностей — обязанностей семьянина, ремесленника, землепашца, учителя, врача, чиновника, солдата. Именно эти профанические занятия впервые получают в протестантизме священный титул «профессии» (т.е. «призвания»), который в Средние века употреблялся только применительно к представителям духовного сословия.

Прежде чем развить далее эту существенную тему, я должен обратить внимание на следующее обстоятельство.

Как показал Э. Кассирер в работе «Жизнь и учение Канта», в Германии второй трети XVII века, по строгому счету, существовало два пиетизма. Первый — низовой, определявший повседневную семейную культуру крестьян, ремесленников и бюргеров. Второй — церковно-официальный, который был вмонтирован в надзирательскую практику прусского авторитарно-полицейского государства и подчинял себе систему образования. На протяжении жизни Канту довелось претерпеть воздействие обеих этих форм пиетизма.

Низовые пиетистские общины были хранителями духа ранней реформации, и прежде всего ее заботы об «оживлении внутренней личной религиозности»[1]. Собственные воспоминания Канта, объединенные с более широкими историческими свидетельствами, позволяют говорить о следующих основных установках, отличавших этот пиетизм «шорников и седельников»[2].

(1) Удивительное терпение в отношении жизненных тягот и невзгод, восприятие их как учительных испытаний Божьих, которые не должны колебать человека в сознании изначальной благодатности его жизни. «...*Ни нужда, ни преследование*, — вспоминал Кант, — не ввергали их в уныние», не выводили надолго из состояния «спокойствия, веселости, внутреннего мира»[3].

(2) Для «низового пиетизма» был характерен дух терпимости (толерантности), вызревший в горьких уроках только что завершившихся религиозных войн. «Спор, — свидетельствовал Кант, — не ввергал их во гнев и враждебность [...] в момент раздора они умели сохранить удивительное внимание и даже любовь к противнику»[4].

(3) Пиетистов отличала, наконец, высокая трудовая этика: отвращение к лени и понимание усердия в любой работе, выпавшей на долю человека, как непосредственной обязанности перед Богом и особой формы «служения ближнему»[5].

Эта установка и есть, собственно, самое элементарное, самое народное выражение протестантской «мирской аскезы».

(4) Важным измерением пиетистской трудовой этики было, наконец, чуткое отношение к любым задаткам таланта — восприятие их как примет индивидуального призвания от Бога. Судя по всему, этой чуткостью была щедро одарена мать Канта. Именно она первой разглядела его недюжинные умственные способности. Инициатива этой проницательной и упорной женщины едва ли, однако, оказалась бы успешной, если бы не содействие пастора Фридриха Альберта Шульце (замечу, что поддержка одаренных детей издавна входила в обязанность пиетистских приходских священников). Где-то в 1731–1732 гг. он определяет Иммануила в государственную гимназию («колле-

гию Фридриха»). В 1739 г. болезненный, физически неблагополучный, но на редкость ответственный юноша заканчивает ее вторым учеником, достигнув выдающихся успехов в латыни.

Сохранившиеся свидетельства не позволяют составить сколько-нибудь полное представление о годах учебы Канта в Кёнигсбергском университете. С известной уверенностью можно утверждать, что Кант поначалу ориентировался на медицинский факультет, по мотивам любознательности слушал курсы теологии, а затем под влиянием эрудита и популяризатора ньютоновской механики Мартина Кнутцена избрал тернистую стезю философии — ученой дисциплины, на которую тогдашняя прусская монархия смотрела с подозрением и которая — по крайней мере до достижения профессорского положения — ничего, кроме полуголодного существования, своим служителям не сулила.

Вместе с тем есть одно обстоятельство, которое с исчерпывающей выразительностью документировано как самим Кантом, так и его современниками по студенчеству. Это уже упомянутое мною засилие в университете *официального пиетизма,* к которому Кант относился впоследствии с устойчивой неприязнью. Речь шла о вероисповедании, помешанном на катехизисах и катехизическом шаблоне, на детальной регламентации богослужебной практики, теологических занятий и дела воспитания юношества. Все университетские курсы были строго подцензурны; лекции дозволялось читать лишь по учебным пособиям, одобренным консисторией. Морально-философская подготовка студента была ориентирована на карьеру чиновника, высшими добродетелями которого признавались верноподданничество и полезность для правительства. Быть нравственно образованным значило хорошо запомнить эклектические наборы императивов, стянутые к должностному служению как высшей и наиболее общей цели. Однокашник Канта по «коллегии Фридриха», а затем и по университету Давид Рунке говорил о прусском, пиетистски подконтрольном образовании как о системе «педантичного воспитания мрачных фанатиков». Сам Кант выражался не менее сурово: студенческие годы он аттестовал впоследствии как «рабскую молодость».

Можно согласиться с Э. Кассирером, утверждающим, что глубоко выстраданное неприятие закоснелого и фарисейского официального пиетизма стало истоком «одной из основных критико-полемических тенденций кантовской системы». Кассирер имеет в виду непримиримое отношение к любым видам «религиозно-психологической техники» (или, как в 1793 г. выразится сам Кант, — к «искусству домогательства божьей милости»).

Казарменным порядкам пиетистски подконтрольного университета невозможно было сопротивляться с позиций какого-либо светского вольномыслия (ну, скажем, опираясь на идеи салонного вольтерианства, уже модного в ту пору во многих странах Европы). Порядкам этим могла противостоять лишь какая-то иная дисциплина, иной устав ответственной жизни и притом имеющий за собой известную религиозную традицию. Возможность утверждения такого устава (строгого и тем не менее эмансипирующего!) и предоставлял раннепротестантский принцип мирской аскезы, хранившийся *неофициальным* пиетизмом, — нравственно-религиозной культурой родного дома.

Способ, каким Кант посвятил себя философии, может служить яркой иллюстрацией всей протестантской идеи мирского призвания христианина. Позволю себе выразиться так: если мы хотим правильно понять организацию жизни, которой подчинил себя философ Кант, мы непременно должны вспомнить лютеровскую идею мирского призвания и мирской аскезы. И наоборот: если мы хотим составить ясное представление о том, какое поведение подразумевают понятия мирского призвания и мирской аскезы, нам лучше всего обратиться к биографии философа Канта.

В 20–30-х годах XVI века Мартин Лютер мечтал о мирянине, который отдавался бы своему профаническому занятию с той же энергией самоотречения и самообуздания, которую демонстрировали члены самых строгих монашеских орденов. Кант осуществил эту мечту. Он был человеком, которому — может быть, лишь однажды в истории Нового времени — удалось со строгостью монастырского устава подчинить свою жизнь добровольно выбранному и возложенному на себя *делу философствования*.

М.К. Мамардашвили заметил однажды, что все биографии Канта, которые попадали ему в руки, в сущности говоря, убеждали только в одном: *в жизни Канта ничего не происходило*. Это парадоксальное и тем не менее правильное утверждение. К нему нужно добавить лишь следующее: Кант *сам построил свою жизнь так, чтобы в ней по возможности ничего не происходило*. Он, насколько это было для него посильно, изъял себя из стихийного потока социальной повседневности. Он оградил свою биографию от *происшествий* и организовал ее так, чтобы ее единственными событиями были мысли, или, если хотите, *драмы и детективные приключения мышления*. И есть серьезные основания утверждать: каждый философ еще и сегодня, и в будущем должен ориентироваться на тот тип жизнеустроения, который в предельной и даже карикатурной форме осуществил Кант.

Кант не был обременен семьей, никогда не выезжал за пределы родного города, никогда не позволял себе участвовать в каких-либо экономических предприятиях и соглашениях, не давал вовлечь себя в конъюнктурно-политические страсти своего университета, своего города и своей страны.

Где-то к сорока—сорока пяти годам он подчинил себя повседневному регламенту, напоминавшему (повторю эту важную метафору) монастырские уставы былых времен.

> Философ вставал в пять утра, выпивал два стакана жидкого чая и выкуривал трубку (единственную за весь день). Два часа посвящались подготовке лекций. В восемь или девять утра в дом приходили студенты (в здании Кёнигсбергского университета не хватало помещений для занятий, и профессора-домовладельцы проводили их по месту жительства). С десяти до половины второго Кант работал над лекциями и текстами своих сочинений. Ел Кант один раз в день, приглашая на обед нескольких друзей для свободной застольной беседы. После обеда (с трех часов дня) Кант писал письма, а затем приступал к работе над книгами (к чтению с подробными выписками, комментариями и критическими замечаниями). В семь вечера совершалась ежедневная прогулка по одному и тому же маршруту, ко-

торый позднее получил название «философской тропы». Кант гулял один, и, в сущности говоря, это было время чрезвычайно важной для его творчества «свободной медитации» по поводу читаемого и обдумываемого: некоторые девизы кантовского учения были впервые записаны на садовой скамейке, стоявшей в середине «философской тропы». Вернувшись в дом, Кант продолжал свое критическое чтение, а ровно в десять укладывался в постель. Все это повторялось изо дня в день, в течение тридцати пяти лет с такой пуританской дисциплинарной точностью, что соседи могли сверять по Канту часы. Согласно его собственному признанию, правило вечерней прогулки было нарушено им лишь один раз в жизни: Кант зачитался педагогическим романом Руссо «Новая Элоиза» и просидел над ним весь вечер.

Кант не был бы философом в жизни, если бы не пытался *на практике* решить вопрос об отношении духа и тела, или (это будет ближе к его образу мысли и его категоральному словарю) — об отношении личности к ее телесному организму. Кант искал ответа на этот вопрос и нашел его для себя.

Писатель М. Зощенко, много размышлявший над биографией «кёнигсбергского философа», пришел к выводу, что телесное состояние и здоровье были для Канта хорошо продуманным и успешно осуществленным предприятием. Духом и разумом Кант пресекал капризы тела, вплоть до простуд и насморков. (Вновь замечу, что в Средние века эта особенность считалась привилегией и приметой истинного монаха.)

Задачу вассального подчинения тела приходилось решать с помощью многолетней, методической работы. «Кёнигсбергский философ» называл ее диететикой и оставил нам очерки этой, единственно для себя учрежденной, психотехнической дисциплины.

Основное правило диететики: не щадить свои силы, не расслаблять их комфортом и праздностью. Когда речь идет о моих обязанностях по отношению к другому, *изначальным злом* следует признать потакание чужому себялюбию, подлому умыслу и пороку. Когда речь идет об обязанно-

стях по отношению к себе самому, изначальным злом надо считать *распущенность*. Кант возрождает и форсирует известный девиз стоиков: «выдержка и воздержание», находя следующие диететические его конкретизации:

Никогда не баловать себя лежанием и сном. «Постель — гнездо заболеваний». Спать следует только ночью, коротким и глубоким сном. Если сон не приходит, надо уметь его вызывать (Кант был мастером борьбы с бессонницей, к которой имел предрасположенность с молодых лет.)

Питаться один раз в день, не приучая желудок к многократным гастрономическим развлечениям.

Правильно дышать. Принуждать себя к дыхательным упражнениям. Стараться дышать носом, плотно сжав губы.

Держать в холоде голову и грудь. Ежедневно мыть ноги в ледяной воде, «дабы не ослабли кровеносные сосуды, наиболее удаленные от сердца».

Биографы Канта, настроенные критико-полемически, иногда утверждали, что он не ведал настоящего конфликта плоти и духа, поскольку от рождения был наделен плотью тщедушной, а потому невзыскательной и покладистой.

Довод этот крайне неубедителен. Слабое, а особенно болезненное тело претендует на нашу личность ничуть не менее властно, чем тело, бунтующее от избытка сил: оно не только докучает нам недугами, но и тяготеет к состоянию, которое можно определить как *любование своей изнеженностью и немощью*, как «нарциссизм малохольности».

Это прекрасно почувствовал поэт А. Блок. В его наследии есть до странности удивительное стихотворение «Кант», навеянное, по-видимому, каким-то из портретов кёнигсбергского затворника.

Сижу за ширмой. У меня
Такие крохотные ножки...
Такие ручки у меня,
Такое темное окошко.
Тепло и тёмно. Я гашу
Свечу, которую приносят,
Но благодарность приношу...
Меня давно развлечься просят,

Но эти ручки... Я влюблен
В мою морщинистую кожу...
Могу увидеть сладкий сон,
Но я себя не потревожу:
Не потревожу забытья,
Вот этих бликов на окошке...
И ручки скрещиваю я,
И также скрещиваю ножки.
Сижу за ширмой. Здесь тепло.
Здесь кто-то есть. Не надо свечки.
Глаза бездонны, как стекло.
На ручке сморщенной — колечки[6].

Кант представлен нам здесь как эгоцентричный дегенеративный платоник.

Если это стихотворение рассматривать как портрет, претендующий на историческую достоверность, то оно в лучшем случае недоразумение, в худшем — злодейски талантливый пасквиль. И вместе с тем я не могу не признать, что создание Блока отмечено гениальной проницательностью. Оно совершенно как рассказ *о предотвращенной возможности и опасности*. Блок (каким бы ни был его осознанный поэтический замысел) с поразительной наглядностью возвещает о том, кем *мог бы стать* в пожилые годы Иммануил, сын Иоганна Георга, если бы он не выбрал призвание философа Канта и не подчинил этому призванию всю свою спонтанную жизнь.

Безжалостная самодисциплина обеспечила Канту продуктивное долголетие. Она позволила ему сохранить здоровье и интеллектуальную силу вплоть до возраста мудрости, которого многие философы либо вообще не знали, либо встречали в состоянии болезней, утомления и умственной изношенности. Лучшие сочинения написаны Кантом после 55 лет, а на последнюю четверть жизни приходится более половины его литературного наследия.

Профессиональный распорядок Канта (хотя в некоторых своих выражениях он педантичен до комизма) вызывает глубокое уважение. И это же чувство испытываешь, размышляя над другим феноменом, не раз навлекавшим

на себя резкую иронию историков философии и историков культуры, а именно — над кабинетным затворничеством Канта.

Всю свою жизнь Кант провел в Пруссии, которая в XVIII в. была отсталой провинцией Европы. Экономическая неразвитость этой страны, совсем недавно превратившейся из княжества в королевство, усугублялась милитаризмом (занимая 17-е место в Европе по численности населения, Пруссия была четвертой по численности армии). Содействие военной мощи государства приобрело здесь значение основного граждански-политического императива, а на всех сферах жизни лежала печать уставных, военно-казарменных регламентаций.

Во второй трети XIX столетия, когда культурологией овладела страсть к историко-социологическому объяснению явлений искусства, литературы, философии и даже науки, появился соблазн *дедуцировать Канта из Пруссии*. Мы находим эту тенденцию у Генриха Гейне и у гегельянца Куно Фишера. До конца расхристанный вид она получила в «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса, где моральная философия, да и сама личность Канта трактовались как отражение «бессилия, придавленности и убожества немецких бюргеров»[7]. В последующей марксистской литературе эта оценка приобрела прочность клише, хотя аргументы, с помощью которых она внушалась, с самого начала были очень уязвимыми. Я не стану тратить время на их опровержение, поскольку надеюсь, что сегодня уже никто не потребует заучивания и применения этого вульгарно-социологического трафарета. Замечу лишь, что работы молодого Маркса, к чести его, содержат еще и другую оценку философии Канта, а именно — «немецкая теория французской революции»[8]. Сразу поясню, что формула эта ни в коем случае не имеет в виду того, что обычно именуется *философской рецепцией*. Речь не идет о том, будто сперва во Франции произошла буржуазно-демократическая революция, а после (уже *post festum*) Кант теоретически интерпретировал ее в немецком (то бишь, скорее всего, опять-таки «прусско-филистерском») духе. Нет, молодой Маркс подобной нелепости не утверждал; он основательно штудировал моральную философию Канта и не мог не

знать, что все основные понятия кантовской этики вполне сформировались уже к 1785 г., т.е. *за пятилетие* до революционных событий во Франции.

Формула «немецкая теория французской революции» не может считаться ни самой глубокой, ни самой корректной характеристикой этического и философско-правового учения Канта. И все-таки она верна, проницательна и эвристически продуктивна. Это одна из таких формул, которые ставят нас перед центральным вопросом социокультурного кантоведения, а именно: как оказалось возможным, что мыслитель, столь прочно сросшийся с провинциально-прусским Кёнигсбергом, оказался немецким теоретическим предтечей общего духа французской революции, непосредственно транспанированного в ее великих политико-правовых декларациях?

Вот в свете этого вопроса и надо рассматривать удивительный феномен кантовского «кабинетного затворничества».

Заточая себя в свою мирскую (философскую) келью, Кант отгораживался не от мира, не от жизни, а от локальной ограниченности своей родной Пруссии, от ее милитаристского, чиновно-административного и бюргерско-филистерского убожества. Через это заточение он делался личностно независимым, нравственно свободным по отношению к социальной детерминации, под которую намертво подогнали его авторы «Немецкой идеологии». Скажу больше: благодаря этому заточению Кант, сколь ни парадоксально это звучит, делался *кабинетно открытым* по отношению к Европе, стоявшей на пороге масштабных политико-социальных преобразований — к ее действительно полноценной жизни и практике. Условием этого *трансцендирования за пределы прусской отсталости* была углубленная работа над общеевропейской литературой, написанной отчасти на латыни, которой Кант владел в совершенстве, отчасти на французском и английском языках, коими он также пользовался без особых затруднений. Немалое значение имела и переписка, которую «кёнигсбергский философ» вел со многими представителями международного ученого сообщества. Бытие Канта — возможно, в большей степени, чем любого другого мыслителя его времени, — было бытием корреспондента и читателя.

Встреча с новой книгой не раз играла в жизни Канта роль переломного события, мощного концептуального и социокультурного вызова.

Известно, например, что решающее значение для духовного переворота, пережитого Кантом в 1771–1781 гг. и завершившегося написанием «Критики чистого разума», имело знакомство с работой Лейбница «Новые опыты о человеческом разуме», которая 60 лет пролежала в Ганноверской библиотеке среди рукописей и лишь в начале 1770 г. удостоилась опубликования.

Но, пожалуй, еще более интересное явление — литературные инспирации *из-за рубежа*.

В конце 50-х годов — это знакомство с основными сочинениями Локка.

В хрестоматийных изложениях философии Канта осуществленный им «коперниканский переворот» чаще всего определяется как идея опережающего критического изучения возможностей и границ человеческого познания. Но вот что мы находим уже во введении к локковскому «Опыту о человеческом разумении»: прежде чем приступать к проблемам метафизическим, «необходимо изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет». И далее: «Полезно знать, как далеко простирается наша способность познания... Возможно, это заставит деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься вещами, превышающими его познавательную силу, останавливаться на крайних границах познания и оставаться в спокойном неведении относительно таких вещей, которые по исследовании окажутся превосходящими *наши способности*»[9].

Но особенно серьезным и существенным оказалось воздействие Юма, с сочинениями которого Кант знакомится в начале 60-х годов.

До Канта в Германии не было сколько-нибудь влиятельной скептической традиции. Кант соприкасается с нею в самом позднем и радикальном ее выражении, и это навсегда определяет стиль его мышления. Известно, что зрелый Кант — искусный противник Юма, и все-таки до конца дней в его учении остается установка, которой он обязан именно великому английскому скептику.

Может быть, ярче всех ее обрисовал испанский философ Ортега-и-Гассет в приложении к своей брошюре «Кант»: «Канту важно не столько знать, сколько достоверно и в полном смысле знать то, что познано... Ему важно не ошибаться, не заблуждаться». О немецкой философии до Канта (а в значительной степени и о той, которая вновь утвердится в Германии после Гегеля) можно сказать то, что Ортега говорит относительно Греции: «Человек античного мира без всяких колебаний начинал с погони за реальностью. Ни Платон, ни Цезарь не спрашивали, возможна ли истина». С Канта же в Германии начинается новоевропейская (декартовско-юмовская) гносеологическая культура, коренящаяся в вопросе, «можно ли быть уверенным хоть в чем-либо». — «Такое знание, где исследователь хочет не столько знать, сколько не ошибаться, и есть критицизм»[10].

Сам Кант наиболее определенно высказался по данному поводу в сочинении «Чем должна быть метафизика», поданном на конкурс, объявленный Берлинской академией в 1763 г. (это было как раз время наибольшего увлечения Юмом). «Дело не в том, — писал он здесь, — чтобы любой ценой расширить содержание наших знаний, а в том, чтобы строго держаться границ известного и неизвестного, данного и искомого и не обманывать себя и других»[11].

Работа Канта на протяжении всей жизни оставалась *критико-верификационной* работой, как бы стоявшей под девизом «Не все то золото, что блестит».

В одном из поздних своих сочинений (декабрь 1796 г.) он формулирует следующий основной принцип эпистемологической этики: «На философе лежит долг правдивости [...] Ложь бывает двоякого рода: сознательная неправда и *необоснованная уверенность*. Философ должен особо заботиться о предотвращении этой второй лжи и пресекать (в себе и в других) попытки выдать за достоверное то, в чем нет уверенности [...] Заповедь “не лги” (пусть даже с самыми благородными целями), будь она искренне признана основным принципом философии, не только создала бы в ней мир, но и обеспечила бы его на вечные времена»[12].

Третья мощная инспирация, полученная Кантом из-за рубежа, — это творчество Жан-Жака Руссо. Не вдаваясь пока сколько-нибудь основательно в эту сложнейшую те-

му, я приведу всего одно высказывание из трактата «Об общественном договоре». «Моральная свобода — писал Руссо, — ... одна делает человека действительным хозяином себе самому, ибо поступать под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам себе установил, есть свобода»[13]. Эта декларация могла бы служить эпиграфом ко всему корпусу кантовских морально-практических сочинений. В ней нетрудно разглядеть краткую, но поразительно точную *программу* теории категорического императива.

На Канта произвело глубокое впечатление руссоистское представление о совести как надежном органе моральности. Веру в то, что совесть у всех людей одинакова и одинаково безупречна, Кант не разделял. Совесть подвержена локальным эмпирическим влияниям нравов и зачастую содержит в себе суждения, которые вообще трудно признать нравственными (люди, например, сплошь и рядом упрекают себя вовсе не за проступки, а за прагматические просчеты, за недальновидность и даже за то, что недостаточно ловко обделали свои сомнительные дела). Вместе с тем Кант полагал, что прояснение суждений совести с помощью критико-аналитической работы разума может открыть действительно прочные и универсальные морально-практические очевидности. Практический разум Канта, заметил как-то Адорно, это *совесть совести*, разбуженная и проясненная с помощью эгологических процедур[14]. Можно сказать поэтому, что кантовская теория практического разума включает в себя своеобразный синтез Руссо и Юма, французского и английского способа рефлексии над сознанием. И это далеко не единственный случай, когда великий читатель из провинциального Кёнигсберга производил на свет интернациональные, общеевропейские по значению идейные композиции.

Кант чувствовал себя членом дискутирующего европейского сообщества ученых в каждом пункте своей оригинальной философской деятельности. Такова была его основная самоидентификация, которая распространялась затем и на способ переживания политической жизни.

Кант, писал М. К. Мамардашвили, не имеет никакого отношения к национал-философам, т. е. идеологам, которые

«под барабанный бой своих фраз хотели вести вперед свои народы»[15]. Мы не найдем в кантовских текстах ни одного места, где бы человечество, мировое сообщество рассматривалось просто как среда или поприще для исторической реализации немецкого духа. Он идентифицировал себя прежде всего с человечеством и лишь затем, лишь эмпирико-исторически, с Германией и Пруссией. Таким выражениям, как «немецкая ментальность» или «немецкая национальная идея», просто не могло быть места в его языке. В своем кёнигсбергском кабинетном затворничестве он был космополитичен до мозга костей. «Космополит в простом, единственно правильном и благородном значении, которое сообщила ему литература XVII–XVIII веков (т. е. «гражданин мира»), — ключевое слово для понимания личности Канта», — справедливо подчеркивал М.К. Мамардашвили[16]. Он наилучший представитель духовного космополитического слоя Европы, к которому принадлежали также Декарт, Локк и Лейбниц, Вольтер и Дидро, Дэвид Юм и Адам Смит.

Космополитизм XVIII столетия еще не сталкивался с теми опасностями, которые будут подстерегать его в XIX и особенно в XX в. Эпоха Вольтера, Юма и Канта не знала ничего подобного «всемирному правительству» или однополюсному политическому миру, о которых так громко говорит современный антиглобализм. Она не ведала также интернациональных политических движений низов и интернациональных террористических организаций. Институционально космополитизм тех времен не подымался выше полутайных масонских лож. Его приверженцы причисляли себя к человечеству как культурно-цивилизационному единству и пытались осмыслить свою нацию из достоверностей, на которых основывается это единство (существенную роль при этом играла идея *mathesis universalis* — логико-математического единства науки, и идея естественного права).

Космополитизм XVIII в., в сущности говоря, правильнее было бы назвать космономизмом (от лат. «nomos» — закон), ибо речь здесь шла не о политике в узком смысле слова — не о каких-либо унифицированных представлениях о власти и государственном устройстве, — а о гораздо более формальных и абстрактных нормативных суждениях.

Космополитические устремления Канта имели очень определенные, иногда почти комичные выражения. Известно, например, что он считал себя пруссаком, предки которого вышли из Шотландии, хотя, по-видимому, знал, что не имеет достаточных оснований для такого суждения. Почему же тем не менее он упорно придерживался подобной генеалогической легенды? Да потому, что видел в Европе свою духовную (если угодно, «ноуменальную») родину, а Пруссию переживал как эмпирически конкретную среду обитания, в которую он заброшен по случайностям судьбы.

Широко распространено мнение, будто Кант был человеком рассудочным, которого природа просто обделила даром фантазии. В действительности все обстояло как раз наоборот. Кант был наделен поразительно живым и мощным воображением, и главная сфера, где он давал ему волю, — это глубоко любимая им физическая география. «Кёнигсбергский затворник» жил в иллюзии живого присутствия Англии, Франции, Испании. Во всех биографиях Канта приводится удивительный случай беседы с английским капитаном. Философ поинтересовался судьбой одного из возводившихся в Лондоне мостов и описал его конструкцию с такой детальной точностью, что капитан просто не мог поверить тому, что Кант никогда не бывал в Англии и не видел Лондона[17].

Знаменательно, однако, что эта духовная привязанность к Западной Европе (для пруссаков она начиналась сразу за Эльбой) никогда не перерастала у Канта в позыв к эмиграции. Два других властителя дум тогдашней Германии — Винкельман и Гердер — не обрели покоя до той поры, пока не обосновались в Италии. Канту подобное устремление было совершенно чуждо — и не в силу каких-либо прирожденных особенностей душевной конституции. Эмиграция была для него бессмыслицей по *философским основаниям*. Ментальность Запада мыслилась Кантом совершенно сверхэмпирически, и это заставляло его трезво предполагать, что в Англии, Франции или Италии он останется таким же внутренним эмигрантом, каким ощущал себя в Пруссии. Для чистого разума, как он обрисовался в дискуссиях европейской республики ученых, случайный район обитания —

это не только Пруссия, не только Англия или Северная Америка, но и вся планета. Приверженец чистого разума везде будет чувствовать себя вселенским скитальцем, а потому поступит наиболее последовательно и честно, если претерпит этот метафизический удел у себя дома.

Разъясняя тему космономизма, нельзя пройти мимо одного удивительного кантовского представления, которое оказало серьезное воздействие на сам категориальный словарь его эпистемологии и этики. Канта можно причислить к родоначальникам уфологии: он верил в иноземные цивилизации, в существование на других небесных телах разумных существ и их сообществ. Решительнее всего это воззрение высказывалось им в работе «Естественная история и теория неба», написанной в 1764 г. и, кстати, посвященной «своему родному» королю Фридриху II, «философу на троне». Кант предполагает здесь, что бесконечное совершенствование человеческого рода завершится через заселение других планет; Кант не исключает (хотя выражается по данному поводу уклончиво и невнятно)... не исключает того, что души человеческие после смерти инкарнируются в иные по своему телесному устройству разумные существа.

В отличие от многих современных уфологов, «кёнигсбергский затворник» никогда не утверждал, будто эти его допущения есть род доказанного научного знания. Они имеют статус *философско-теоретической веры*. С логической точки зрения они всего лишь вероятны, хотя связаны с самой высокой степенью внутренней субъективной убежденности. Кант говорил об особой процедуре, удостоверяющей меру такой убежденности. Он видел ее в *пари*, которое мы готовы заключить по поводу исповедуемых нами гипотез или обыденно-повседневных предположений. Например, человек, разбирающийся в метеорологических приметах, может заключить пари в один, три, десять талеров по поводу погоды, которая имеет быть завтра. Размер пари достаточно точно — количественно! — выражает степень внутренней убежденности человека в его всего лишь вероятных ожиданиях.

Что касается возможности существования во Вселенной других, не относящихся к роду человеческому, «ра-

зумных существ», то Кант говорил, что по поводу этой гипотезы он готов заключить пари ценою *во всю оставшуюся жизнь*. Разумеется, данное заявление представляло собой блестящий пример эпистемологической шутки. Оглашая его, Кант ничем не рисковал. Если бы через какое-то время открылись неопровержимые опытные свидетельства существования внеземных цивилизаций, он выиграл бы пари. Если бы подобные свидетельства все не поступали и не поступали, то это говорило бы лишь о том, что гипотеза остается недоказанной и неопровергнутой. И так прошла бы «вся оставшаяся жизнь». Вместе с тем заявление Канта обозначало его веру в существование иноземных разумных существ как абсолютную. Оно показывало, что кантовская кабинетная открытость чужой разумности распространяется не только на Европу, не только на планету Земля, но и на всю Вселенную.

Космономизм звучит во многих сочинениях Канта, иногда в совершенно неожиданных контекстах. Философ не устает повторять, что ищет таких определений знания и сознания, таких правил достойной жизни, которые имели бы значение «*для всех разумных существ*».

Понятие «разумного существа» не получает у Канта сколь-нибудь подробной онтологической проработки (подобной титанической задачи он на себя не возлагал). Вместе с тем оно имеет абрис, достаточно определенный для того, чтобы его можно было привлечь для разъяснения самых различных концептов.

Возьмем, к примеру, понятие трансцендентального.

Говоря предельно кратко, трансцендентальное — это *объективно субъектное*. Это организация сознания, которая едина и общепринудительна для нас всех. Один человек видит мир многоцветным, другой (дальтоник) двухцветным, третий (больной желтухой) как окрашенный в желтый цвет. Однако все они, независимо от состава их ощущений, воспринимают являющуюся им реальность в качестве мира предметов, размещенных в трехмерном эвклидовом пространстве. Последнее определяется Кантом как «трансцендентальная форма чувственности». К трансцендентальным формам (но уже к формам рассудка) он,

как известно, относит и категории, с помощью которых упорядочивается наш опыт. Они также едины и общепринудительны для всех людей, сколь бы своеобразна ни была их жизненная практика.

Привлекая смыслообраз «разумного существа вообще», мы доводим эту модель познающего сознания до предельной наглядности.

«Разумные существа» могут иметь самое различное устройство тела и чувственности (в том числе и качественно отличное от нашего). Они могут быть летающими или ползающими, могут в отличие от нас воспринимать ультразвук и инфракрасный свет или, наоборот, быть глухими и слепыми. Состав их ощущений окажется, соответственно, принципиально иным. Но как бы они ни были устроены, у них непременно будет какой-то непосредственно чувственный контакт с миром (то, что Кант называет «аффицированием»); они будут воспринимать пространство как трехмерное, а время как необратимое. Для них окажутся обязательными различие предмета и процесса, а также «чистые понятия рассудка» (категории): количества, качества, отношения, модальности.

Но что особенно знаменательно (и особенно важно для нашей темы), так это глубокое убеждение Канта в том, что для разумных существ, каким бы ни было их природно-телесное устройство, должны быть понятны различия добра и зла, виновности и невиновности, заинтересованности и незаинтересованности, преднамеренности и непреднамеренности, порабощения и свободы. Все это — трансцендентально-космические смыслы.

В начале XX в., когда Европа переживала первый уфологический ажиотаж, один из английских ученых рекомендовал где-нибудь на огромном пространстве (скажем, в пустыне Сахара) выложить гигантскими плитами «Пифагоровы штаны» (демонстрацию-доказательство теоремы Пифагора). Он был уверен, что если на Марсе есть разумные существа, то они непременно поймут этот знак и найдут способ откликнуться на него. Концепция Канта допускает, что в тех же целях в Сахаре могла бы быть выложена заповедь «не лги» или «золотое правило нрав-

ственности»: «Не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали тебе».

В конце восьмидесятых в Москве не без успеха демонстрировался американский космический боевик «Друг мой — враг мой». К высокому искусству он не принадлежал, но оказался произведением благородным и — как нередко случается с научной фантастикой — философски значимым. Я не раз вспоминал о Канте, когда смотрел его.

Два солдата воюющих планетных армий оказываются, что называется, в одной воронке. Один — человек, землянин; другой — инопланетный звероящер. Это разумное существо с андрогинной организацией. Оно размножается посредством самооплодотворения и погибает родами (т. е. в момент, когда детеныш рождается, родитель умирает). Поскольку инопланетянин на сносях, то для человека-мужчины это скорее женщина, чем мужчина.

Для инопланетянина по его природному устройству не имеют смысла такие заповеди, как «почитай родителей», «не прелюбодействуй», «не возжелай жены ближнего своего». Не имеет для него никакого смысла и запрет инцеста, с которого, как показывает историческая антропология, началась вся внутриродовая человеческая нравственность.

И все-таки инопланетянин, как разумное существо (и член сообщества разумных существ), исповедует известные нормы, точно совпадающие с теми, которые и люди признают категорически обязательными. В терминологии Канта, это *чистые нормы практического разума*: не лги, не убий, не кради, не предавай, не бросай в беде, не превращай другого в орудие или утилизуемую вещь. На базе этих норм космические враги достигают элементарного (но вместе с тем самого существенного — базисного) взаимопонимания и контакта. Принимая и оберегая новорожденного разумного звероящера, человек сламывает вековую идеологию межпланетной войны и пролагает путь к заключению «вечного мира» (таков хеппи-энд кинофильма).

Обращение к модели общения разноприродных разумных существ позволяет лучше понять одну из сложнейших проблем трансцендентальной этики — ее отношение к состраданию.

Далекий от того, чтобы порицать сострадание, Кант тем не менее решительно настаивал на том, что оно не может быть фундаментом прочных, надежных общеобязательных отношений. Почему? Да потому, что содержит в себе компоненту субъективизма и предвзятости.

Не так давно в подмосковной деревне мне довелось наблюдать группу детей, поймавших крота. Один мальчик очень жалел его из-за того, что он слеп, и размечтался о враче-чудодее, который облагодетельствовал бы крота и с помощью какой-нибудь сверхискусной операции даровал ему зрение. Я похвалил мальчика за добросердечие, но постарался разъяснить ему, что мы не должны мерить удовольствия и страдания других живых существ на свой аршин: крот вовсе не ощущает себя ущербным из-за своей слепоты, и если бы кто-то вдруг вживил ему наши глаза или, скажем, глаза полевой мыши, то, скорее всего, изувечил бы животное, разрушив всю его приспособленность к среде, столкнув с совершенно запредельным миром, и в конце концов, скорее всего, погубил бы. Я заметил также, прямо прибегнув к языку Канта, что если бы крот был разумным существом, то врач, который из сострадания даровал бы ему зрение, совершил бы чудовищное насилие над его волей и личностью.

Модель антропоцентристской сострадательной агрессии в отношении иноприродного разумного существа как бы крупным планом предъявляет нам компоненту бессознательной сострадательной агрессии, которая сплошь и рядом дает о себе знать в этнических, гендерных и других межгрупповых отношениях. Каждый может вспомнить пример того, как сострадательная, доброхотская активность оказывалась, что называется, «вторжением в чужой приход со своим уставом».

Кант был мыслителем, исключительно остро сознававшим эту опасность.

Весьма чутко воспринимал он и другую ограниченность, от начала свойственную сострадательной активности.

Уже в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) Кант обращал внимание на то, что сострадание «неисправимо случайно». Оно избирает тех, кто оказался под рукой, и игнорирует тех, кто был на дистан-

ции (любой может убедиться в этом, понаблюдав, как подают нищим в местах их скопления).

Активно сострадать всем непосильно ни для кого, отчеканивает Кант. Хотя чувство это само по себе «прекрасно и привлекательно», у него узкий, обыденно-патриархальный круг применения. Но именно поэтому акты сострадания так часто содержат в себе «несправедливость по отношению к другим, находящимся вне этого круга»[18]. Несправедливость делается особенно неприглядной, когда к состраданию примешиваются иные чувства (скажем, умиление). Самое горячее участие в судьбах тех, кто мил и трогателен, может соседствовать с вопиющим равнодушием в отношении дальнего, «большого» 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 масса людей должна была безвинно погибнуть»[19].

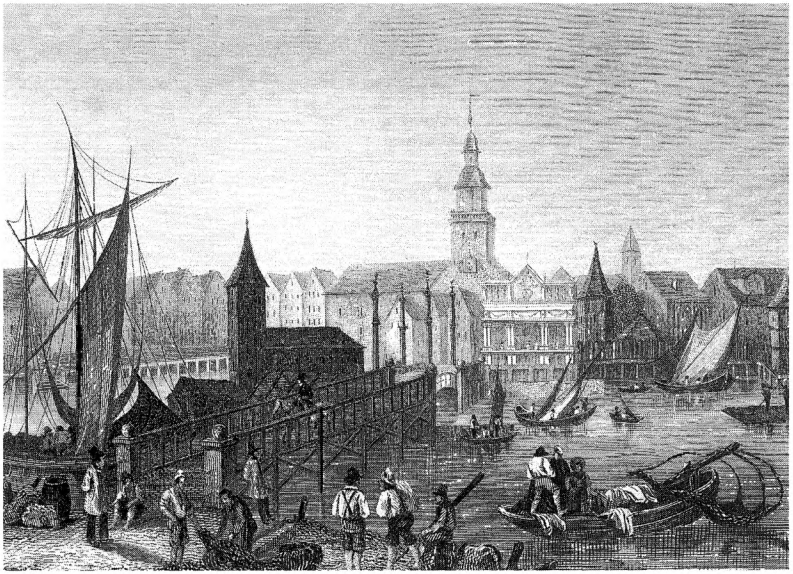
Наивно было бы надеяться и на постоянство, нормативную надежность подобной реакции на мир. Кассирер следующими словами передает отношение к ней Канта: «Чувства, правда, вызывают слезы, но ничто в мире не высыхает быстрее слез»[20].

Констатация Кассирера была доведена до предельной остроты в лекциях по этике, читанных Т.-В. Адорно в 60-х годах XX в. и совсем недавно изданных у нас под названием «Проблемы философии морали».

Определяя отношение трансцендентально-критической философии к состраданию, Адорно говорит: сострадание для Канта является «наихудшим видом человеческого ничтожества»[21]. Я не знаю ни одного кантовского текста, который мог бы подтвердить подобное резюме. О сострадательном человеке Кант всегда говорил с сочувствием и величайшим тактом. Вместе с тем Адорно был бы прав, если сказал бы, что Кант решительно *не доверял состраданию*.

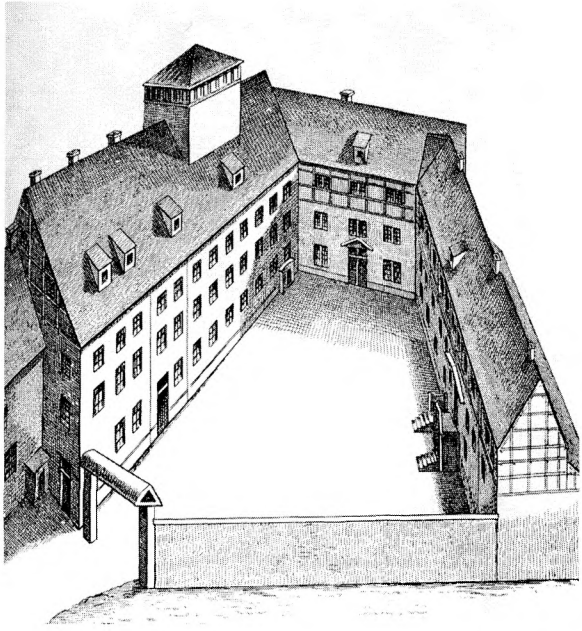
Не раз высказывалось предположение, что настороженное отношение трансцендентально-критической этики к состраданию, жалости и милосердию было продиктовано просто душевными изъянами ее создателя — дефицитом чувствительности, отличавшим его от рождения.

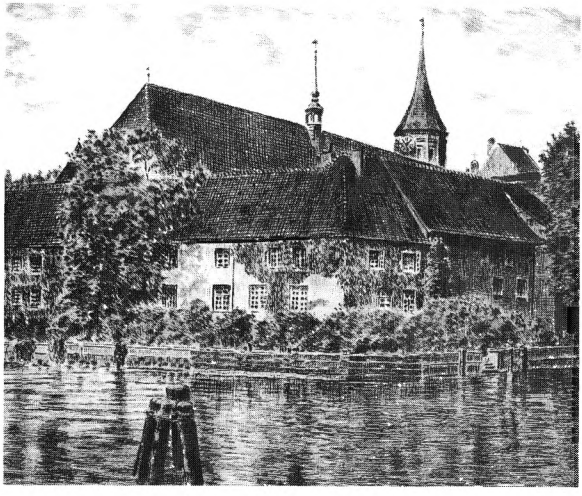
1. Портрет Канта работы Готтлиба Дёбблера. 1791



2. Кёнигсберг. Замок и Альтштадтише Кирхенплатц.
Литография Мютцеля по картине Хюбнера. 1836

3. Кёнигсберг. Вид на Кнайпхоф и Зеленый мост.
Гравюра. 1834





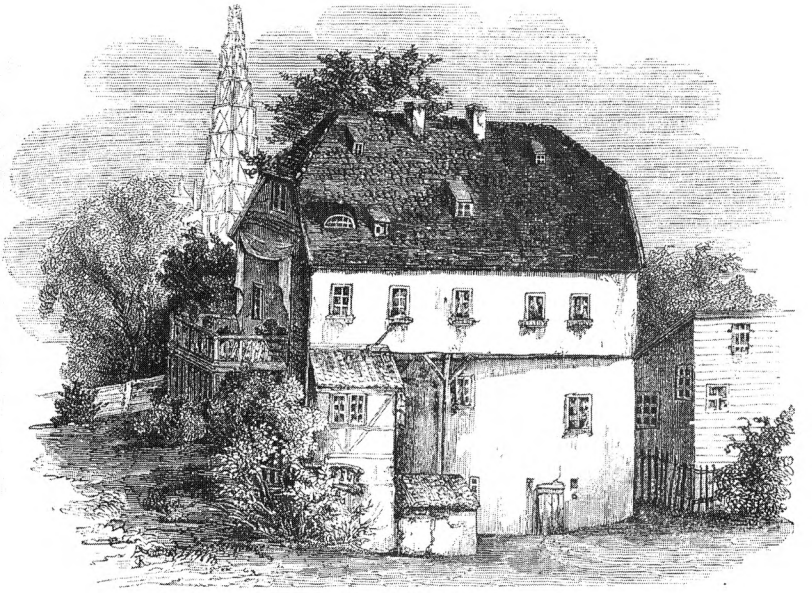
4. Collegium Fridericianum в XVIII веке.
Литография Шварца по рис. Подлеха (ок. 1797)

5. Кёнигсберг. Старый университет, вид со стороны р. Прегель.
Акварель Кулена. Ок. 1930

6. Дэвид Юм (1711–1776)

7. Жан Жак Руссо (1712–1778)

8. Портрет Канта работы графини фон Кейзерлинг. 1755




**9. Дом Канта, вид со стороны сада. Неизвестный художник**

10. Иммануил Кант во время прогулки. Литография Г. Вольфа. 1924

1916
5093

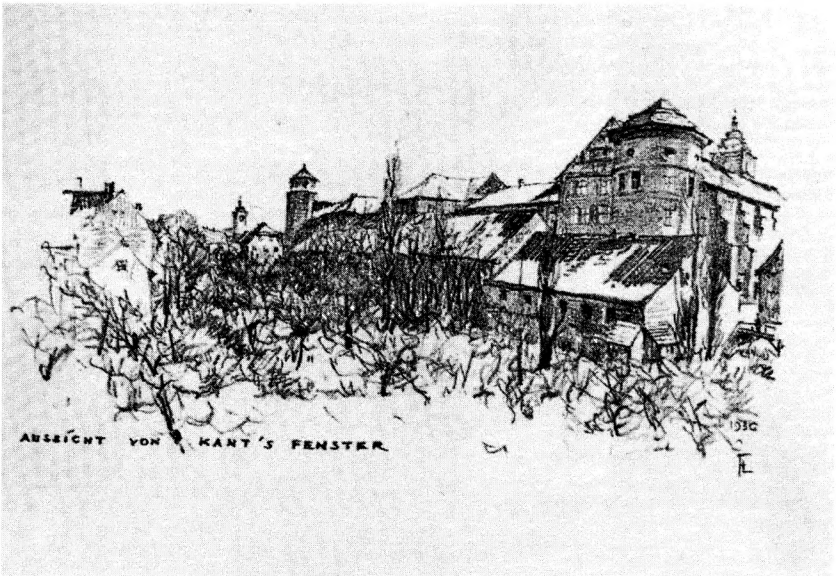
# Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

von

Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1785.

11. Титульный лист первого издания «Основоположения к метафизике нравов», Рига. 1785




12. Вид из окна дома Канта на замок. Литография Ф. Ларса 1936

Zum

# ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf

von

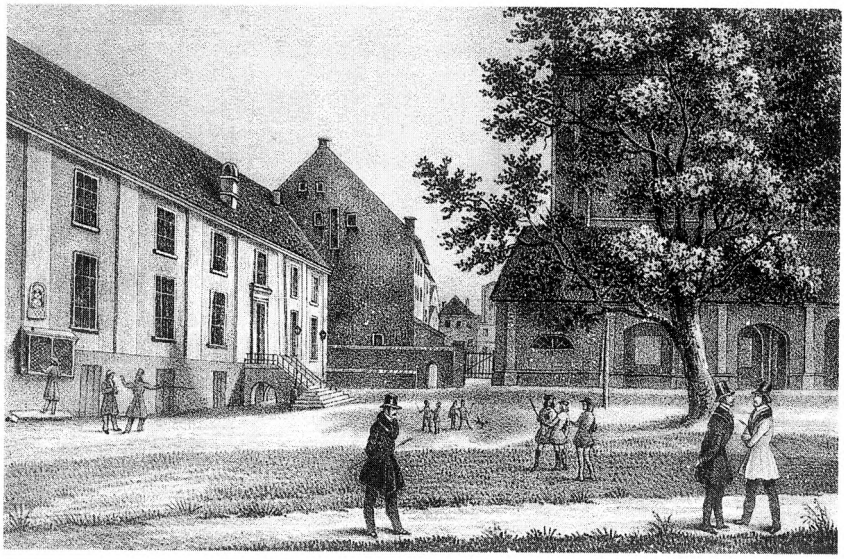
Immanuel Kant.

Königsberg,

bey Friedrich Nicolovius.

1795.

13. Титульный лист первого издания
трактата «К вечному миру», Кёнигсберг. 1795



**14. Кёнигсберг. Двор кафедрального собора со зданием Старого университета и профессорским склепом (Stoa Kantiana), где был похоронен Кант. Цветная литография Ф.В. Зиммеринга. Ок. 1840**

**15. Статуи Канта и Лессинга на постаменте памятника Фридриху II в Берлине. Скульптор Раух**

16. Иоганн Готтфрид Гердер (1744–1803)

17. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831)

**18. Восстановленный памятник Канту в Калининграде.**
**Скульптор Раух. 1864**

Предположение это лишено оснований. В действительности дело обстояло не просто по-иному, но и *прямо противоположным образом*. Опираясь на добротные биографические исследования, М.К. Мамардашвили в своих «Кантианских вариациях» показывает следующее: Кант обладал повышенной, можно сказать, патологической чувствительностью к людским горестям и бедам. Он походил на человека с содранной кожей. И затворническая организация быта могла служить лишь слабой защитой от ранящих прикосновений действительности, поскольку богатое воображение снова и снова вовлекало в переживание мирового горя.

Поэт Ф. Тютчев писал:

Слезы людские, о слезы людские,
Льетесь вы ранней и поздней порой,
Льетесь безвестные, льетесь незримые,
Неистощимые, неисчислимые,
Льетесь, как льются струи дождевые
В осень глухую порою ночной.

В.С. Соловьев приводит эти стихи в одном из своих сочинений, как наиточнейшее выражение состояния человека, который наделен даром любви и даром воображения. «Это не гипербола жалостливого поэта, — замечает он, — это чистая истина... И тут можно прямо сказать, что кто больше любит, тот больше и страдает»[22].

Каков выход из этого бедственного положения, которое как раз и было положением Канта?

Конечно, можно совсем отключить исчисляющий разум и положиться на непредвзятость безумия. Например, оставив свой круг (а тем самым и все свои локальные пристрастия), двинуться странником через мир, с романтическим рыцарским энтузиазмом кидаясь на помощь всякому бедствующему существу — каждый раз жертвуя всем своим достоянием и всеми силами, до тех пор, пока уже совсем нечего будет отдать или пока не сломаешь голову. Пример такого безумного непредвзятого сострадания представил Сервантес в своем романе о Дон-Кихоте. Кант с антипатией относился к данному персонажу и трактовал его как фарсовую фигуру. Для этого были и есть достаточно серьезные

основания. Вспомним, например, как Рыцарь Печального Образа помогает мальчику-пастуху, истязаемому своим хозяином. Он повергает хозяина на колени, а затем берет с него клятву, что тот никогда более не пройдется палкой по спине пастушка. Когда Дон-Кихот отъезжает, всем, кроме него самого, ясно, что он до предела разъярил хозяина и что судьба ребенка благодаря этому фанатически сострадательному участию сделалась чудовищной.

Процитированные выше стихи Тютчева выражают умонастроение не только Канта, но и его ученика А. Шопенгауэра. Последний, как известно, нашел выход из неодолимой тягостности людских страданий в непредвзятости бесстрастия. Чтобы не задохнуться от душевной боли, надо привести себя в состояние буддийского духовного равнодушия ко всем печалям мира.

Кант не мог знать учения Шопенгауэра, а если бы знал, то, скорее всего, прореагировал бы на него так же, как В.С. Соловьев в «Критике отвлеченных начал» и в известной полемике со Страховым. Бесстрастие формально напоминает святость — взгляд из вечности и устремленность к царствию не от мира сего. Однако нельзя не видеть, что оно одновременно насквозь эгоистично. «Вместо облегчения чужих страданий облегчать лишь себя самого от сострадания к ним, — это странный успех с нравственной точки зрения», — замечает Вл. Соловьев[23].

Каким же был ответ самого Канта на безбрежность людского страдания? Каким панцирем он прикрывал свое патологически чувствительное сердце, чтобы оно не разорвалось?

Кантовское решение не назовешь абсолютным. Оно скорее паллиативно. И все-таки, мне кажется, решение это более достойно с нравственной точки зрения, чем позиция Дон-Кихота или позиция Шопенгауэра.

В реальных делах сострадания, полагает Кант, необходимо, насколько возможно, ориентироваться на непредвзятость разума. Это требует прежде всего, чтобы люди, сердцем подвигаемые к филантропии, объединили свои усилия и средства и поручили избранным попечительским советам честное и объективное изучение обступающих нас страданий и нужд. Непредвзятость разума — это справед-

ливость, и она должна иметь *приоритет* над чувством сострадания в реальных актах благотворительности. В зависимости от ситуации на передний план могут выдвигаться различные критерии филантропической справедливости: распределение по степени нужды, поровну или по жребию. Знаменательно, что самыми обязующими из всех людских тягот и несчастий Кант считал не те, которые случились по вине природы и слепой судьбы, а те, в которых повинно само людское сообщество.

> В лекциях, читанных Кантом в 1780–1781 гг., мы находим следующее рассуждение.
>
> Филантропическая деятельность в огромной массе случаев представляет собой компенсацию ранее практиковавшихся — или хотя бы молчаливо допускавшихся — несправедливостей. Поэтому добродеяние богача сплошь и рядом есть лишь сентиментальное облачение совсем другой акции, а именно — скудной и частичной выплаты им давнего долга, причитающегося обездоленным и бедным: «Когда кто-либо благодетельствует бедствующему, он, по строгому счету, ничего ему не дарит, а лишь возвращает то, что помог отнять у него из-за всеобщей несправедливости. Если бы никто не захотел присваивать себе благ жизни в бóльших размерах, чем любой другой, то не существовало бы ни бедных, ни богатых. Поэтому сами действия доброты — это действия, совершаемые по обязанности и долгу и проистекающие из права других»[24]. Но раз так, то на место частной филантропии правильнее было бы поставить законодательно упорядоченную социальную благотворительность, которая гарантирует помощь каждому гражданину, поскольку он потерпел бедствие, заболел или состарился. Это создало бы заслон против крайней несправедливости и одновременно не мешало бы пресекать иждивенческие настроения, склонность к лени, холопству и попрошайничеству[25].

Все это не только теоретические нравоучения. Кант строго следовал им в жизни. Известно, например, что он не подавал милостыни, но регулярно переводил часть своего жалованья (в течение многих лет весьма скудного) в попе-

чительский совет своего города, члены которого не раз обращались к профессору за советами.

Идея приоритета непредвзятости разума над состраданиями сердца прямо входила в кодекс личного поведения Канта. На место импульсивной жалости он ставил стабильную доброжелательность в отношении всех, кто обращался к нему с просьбами. Приветливо выслушан должен быть каждый, независимо от его социального и имущественного положения, как бы по формуле «закон равен для всех». Сострадание и доброту необходимо опереть на презумпцию уважения к личности просящего, а потому с самого начала включить в них вежливость и такт.

Вот эта-то вежливая доброжелательность, культивировавшаяся годами, пожалуй, более всего запомнилась всем, кто был знаком с Кантом в последний период его жизни.

Плод разума, она пережила самый разум. В 1802–1803 гг. Кант, судя по всему, уже плохо понимал окружающее: отказывала память, все труднее и труднее подыскивались слова для адекватного выражения мысли. Но вежливое уважение к человеку, кем бы он ни был, выдерживалось до смертного часа.

Свидетель последних дней Канта, кёнигсбергский священник Васианский, вспоминает следующий выразительный случай. За неделю до смерти больного посетил врач. Кант, уже совершенно ослабевший, поднялся ему навстречу. Врач попытался усадить старика, но не смог этого сделать. Из уст Канта исходил смущенный благодарственный лепет. Вслушавшись в него, Васианский сказал врачу: присядьте — профессор не опустится в кресло, пока не сядет его гость. Врач как будто усомнился, однако скоро убедился в правильности сказанного. Собравшись с силами, Кант с неожиданной твердостью и ясностью сказал: «Чувство гуманности еще не оставило меня».

Кант умер 12 февраля 1804 г. Его похороны превратились в торжественное публичное событие, в котором участвовал весь город. Под звуки колоколов нескольких кёнигсбергских церквей тело философа было вынесено из дома и доставлено к кафедральному собору, служившему церковью для университета. Здесь гроб был опущен в профессорский склеп. В настоящее время могила Канта — это

пристройка при кафедральном соборе. На могильной плите надпись: «Звездное небо надо мной и нравственный закон во мне».

Из многих формул, резюмирующих жизнь Канта, мне более всего нравятся слова Вл. Соловьева: это «совершенно цельный образ, характеризуемый неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга над страстями и низшими интересами. Поняв свое научно- философское призвание как высшую обязанность, Кант безусловно подчинил ей все остальное»[26].

Еще раз оговорюсь, что не претендую на сколько-нибудь обстоятельное биографическое изображение Канта, не рисую, как это обычно делается, цельной жизненной драмы, кульминацией которой оказалось своего рода «второе рождение», отмеченное появлением на свет в 1781 г. «Критики чистого разума». Вместе с тем я надеюсь, что даже то, что я сумел рассказать, уже не позволит читателю подпасть под власть расхожего биографического анекдота, пущенного когда-то гегельянцами, — анекдота об унылом кёнигсбергском педанте, «чиновнике своего собственного письменного стола», который ткал свои сочинения, как паук ткет паутину, не ведая ни отчаянных сомнений, ни творческих катарсисов, а потому в конце концов посыпал немецкую культуру «моралином» (то бишь «моральным формалином»).

Я надеюсь, что мне удалось ввести противоядие и против другого крайнего толкования Канта, которое в последние годы то и дело пробивает себе дорогу в литературе постмодерна. Я имею в виду легенду о лукавом и затаенном нигилисте, кёнигсбергском Иване Карамазове, заветная идея которого выбалтывается известными словами подпольного человека: «С чего это взяли все мудрецы, что человеку надо какого-то *добродетельного* хотения?... Человеку надобно одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела»[27].

Кант не был ни философски изощренным педантичным служителем господствующей морали (вроде толстовского Каренина), ни подпольным нигилистом, искусно шифровавшим идею «чистого своеволия». Он был подцензурным либералом от философии, отстаивавшим идею этически ответ-

ственной и правовой свободы перед лицом мира, который был еще крайне плохо подготовлен к ее восприятию.

## 2. Этический ответ на вызов эпохи

«Стадии исторического развития нередко сравнивают с этапами индивидуальной жизни, — заметил как-то А.А. Гусейнов. — Если воспользоваться этой аналогией, то этика Канта приходится на период европейской истории, сопоставимый с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным»[28]. Это удачное сравнение. Оно подсказывается собственными текстами Канта, где ключевыми в характеристике эпохи, которую философ переживал как *свою,* оказываются понятия «неподопечности» и «совершеннолетия».

В Западной Европе XVII–XVIII вв. впервые в истории складывается то, что сегодня называют иногда «большим обществом». Благодаря развитию рынка, великим географическим открытиям и книгопечатанию, благодаря *миграциям, обусловленным религиозными гонениями,* человек вырывается из круга *традиционных локальностей* (таких, как моя община, моя корпорация, мой город, мое сословие, моя страна). Его общение все чаще оказывается общением не столько с ближними, сколько с «дальними» — с представителями чуждых, экзотических, а иногда и возмущающих его культур, верований и обычаев. Этот новый опыт приводит к *кризису традиционной нравственности*, которую можно определить как нравственность *авторитарно-предписательную и патриархальную.*

Моральные поучения сельской общины, средневековой корпорации или средневековой католической церкви покоились на авторитете предания, на вере в непогрешимость суждений, которые однажды высказали легендарные предки. Однако как агент «большого общества» человек неизбежно проникается сомнением в безусловности этих предписаний: он уже не может не задумываться над тем, что авторитетов в мире много и что легендарные предки были такими же людьми, как и ныне живущие представители человеческого рода.

Может быть, ярче всего этот кризис традиционной морали представлен в судьбе церковного нравственного авторитета.

XVII–XVIII вв. — время быстрой секуляризации общественного сознания. И главное ее выражение вовсе не в том, что люди делаются атеистами или теологическими скептиками. Человек Нового времени очень редко сомневается в существовании Бога, в богоустроенности мира, в бессмертии души и неизбежности последнего суда над грешными людьми. Вместе с тем он чувствует все большую неуверенность, когда пытается понять, а что же, собственно, Бог *заповедал* людям и, соответственно, — по какому закону он будет их судить.

В Средние века этот вопрос имел ясный ответ: закон Божий — это нормативные тексты Писания, разъясняемые *преданием* (т. е. толкованием святых учителей церкви, постановлениями соборов, непогрешимыми решениями пап и суждениями титулованных богословов). Реформация подорвала эту догматическую ясность, ибо поставила под подозрение святость предания (т. е. всю патриархальную, авторитарно-предписательную компоненту существующей религии). Десятки тысяч людей должны были согласиться с тем, что мнения соборов, пап и ученых теологов не имеют безусловной обязующей силы. Ею обладает только первоначальный и подлинный текст Писания, который именно поэтому открыт для *свободной экзегетики* — для персонального, аргументированного толкования любого из христиан.

Первые реформаторы были убеждены, что режим свободной экзегетики достаточно быстро обеспечит новое добровольное единомыслие в трактовке священных заветов. Что же случилось в действительности? Свободная экзегетика повела к полной нравственно-конфессиональной анархии. Появились десятки абсолютно несовместимых друг с другом изъяснений того, что же понимает под «обязательным», «нравственным» Бог-законодатель. Человек, которому довелось бы объехать Западную Европу где-нибудь в середине XVII столетия, удостоверился бы в том, что люди, искренне считающие себя христианами, исповедуют множество совершенно несовместимых друг с другом

нравственных кодексов и что на кодексах этих лежит явственная печать субъективных (иногда — корыстно групповых, «собирательно эгоистических») интересов.

Приверженцы так называемого протестантского антиномизма доходили до крайней буквалистики в понимании раннереформационного принципа *sola fide* («спасение только верой») и настаивали на том, что христианин, вполне убежденный в прочности своей веры, ничего более делать не должен. Как святой по благодати, он впредь может позволить себе и праздность, и прельщение, и даже преступление. Представители крайнего пуританства, напротив, были уверены в том, что даже малое прегрешение (например, однажды допущенное чревоугодие) грозит человеку духовной гибелью. Проповедники методизма доходили до того, что видели примету небесной избранности во всякой (даже нечистоплотной) деловой удаче, а примету проклятия — в бедности и нищете. Радикальные анабаптисты, напротив, славословили бедность и пролетарство, в богатстве же (пусть даже честно нажитом) усматривали верное провозвестие проклятия и ада. При этом как те, так и другие достаточно правдоподобно обосновывали свои суждения ссылками на Писание.

Человек, который однажды увидел и испытал на себе воздействие этого взаимоагрессивного множества нравственно-конфессиональных кодексов, уже не мог отделаться от впечатления, что в христианском мире *нет больше ничего безусловного и общезначимого* — ничего, что́ можно было бы отнести к надвременности, постоянству и повсеместному присутствию Божьей воли.

Но раз так, то в мире вообще нет нравственной явленности Бога. Бог еще жив как создатель и судия, но мертв как законодатель, а это значит, что путь спасения вконец затемнен и человек завис над бездной нормативного неведения (над бездной аномии).

Чтобы понять моралистов XVII–XVIII столетий, надо вдуматься в отчаянный смысл этого переживания, которое в тех или иных формах должны были испытывать все люди, не опустившиеся до фанатичной сектантской самоуверенности.

Потеря безусловных норм и ориентиров — это еще и кризис самоидентификации. Не имея святынь, человек

в конце концов не может понять, для чего он живет, а потому не может разобраться с вопросом, кто он. Наступает расстройство целеполагания, а это пострашнее, чем не найти средств для достижения осознанных целей.

Такова масштабная — на несколько веков простирающаяся — социокультурная ситуация, внутри которой находился Кант.

Позволю себе констатацию, которая не встретилась мне ни в одной кантоведческой работе, хотя именно она, на мой взгляд, сразу проливает свет на масштабный подспудный замысел кантовской трансцендентально-критической этики.

Во всех своих этических сочинениях Кант обращается к человеку, который верит в Бога, живет в ожидании неминуемого Божьего суда, но не имеет отчетливого представления о законе, по которому его на этом суде будут судить.

Кант действует, руководствуясь *философской верой* в то, что закон правильной жизни, авторитетные источники которого засорены и отравлены, тем не менее может быть все-таки усмотрен людьми. Для этого Бог наделил их двумя способностями, которых лишены все другие живые существа, а именно — совестью и разумом. Совесть человека небезупречна, но ее элементарные и базисные критерии достаточно надежны для установления того, что́ следует считать нравственно-должным. Разум человека чаще всего ориентирован на утилитарно-прагматическое его применение, однако у него есть и иная, более высокая функция. Кант называет ее *законодательной:* разум способен усматривать и задавать нормы согласного, обоюдодоверительного человеческого сосуществования. Совесть и законодательствующий разум должны сойтись в деле требовательной самооценки человеческого поведения, в работе судящей морально-практической рефлексии. Человек, совершивший беспощадный совестно-разумный суд над самим собой и подчинивший свое поведение соответствующим вердиктам, может считать себя приуготовленным и для суда Божьего.

Образ мысли, который я только что обрисовал, по строгому счету, не является сугубо кантовским. Он восходит к эпохе борьбы за веротерпимость и отстаивается такими мыслителями, как Эразм, Себастьян Кастеллион, Мишель

Монтень, Пьер Бейль и Гуго Гроций. Особый интерес в этой плеяде, к сожалению по сей день плохо известной у нас в России, вызывает Гуго Гроций. Голландский дипломат, как никто другой знакомый с бедствиями, порождаемыми несходствами и конфликтами обычаев, нравов, вероисповеданий, он исключительно высоко оценивает немногие элементарные очевидности, которые разделяют все без исключения люди. Как высшее из разумных существ, с очевидностями этими не может не считаться и Бог. Сколь бы велико ни было могущество Всевышнего, он не может сделать так, чтобы квадрат гипотенузы не равнялся сумме квадратов катетов; чтобы целое было меньше части, а бывшее сделалось небывшим. Это представление о рациональных очевидностях, обязательных даже для божественного разума, Гроций распространяет и на этические суждения. Бог не может желать, чтобы кто-либо верил по принуждению, не может одобрять лицемерное и подневольное богопочитание, не может снисходительно относиться к актам явной несправедливости и к нарушению обещаний. И наоборот, Бог не может не признавать достоинства за тем, что́, по строгом размышлении, должно вызвать уважение у всех без исключения людей.

Кант в своей этике наследует этим рассуждениям Гроция. Существенное различие состоит, однако, в том, что всеобще обязательные нравственные очевидности для Канта — это не изобретения, не искусственные установления *ratio,* а скорее «данности», «факты» нашего образа мысли, которые лишь выявляются благодаря рефлексивной и судящей активности разума. Значительную часть кантовской этики можно отнести к разряду особой «судебно-аналитической» феноменологии, отвечающей на вопрос: в чем мы, даже при крайнем нашем нежелании, не можем тем не менее себе не признаться?

Чем глубже каждый из людей погрузится в осознание своей ответственности и вины, тем яснее предстанет ему этическое единство всего рода людского, раздираемого конфликтами верований и нравов. При этом, как ни парадоксально, взаимопонимание будет поначалу достигаться не на уровне простейших нравственных содержаний, а на достаточно высоком уровне формальной этической культуры.

Поясню, что имеется в виду.

Люди разных обществ могут иметь очень разные представления о хорошем и дурном, добром и злом.

Европейский крестьянин кантовского времени считал добром заботливое отношение к престарелым родителям и видел свой долг в том, чтобы кормить и обиходить их до самой смерти. Между тем японский крестьянин XVIII в. полагал, что он делает добро, когда помогает престарелому родителю умереть (в японской деревне господствовало, если угодно, правило народной, патриархальной эвтаназии: в известный срок сын должен был взвалить на спину престарелого отца, отнести в пустынное место и оставить там с запасом еды на два-три дня). Крестьянин-европеец, несомненно, назвал бы японский обычай варварским и безбожным. Японский крестьянин с полной уверенностью высказался бы точно так же об обычае европейском. Но это не означало бы, что между европейцем и японцем невозможно было никакое взаимопонимание.

Европейские крестьяне могли по-разному осуществлять свою заботу о стариках. Одни делали это просто потому, что считали правильным и добрым, другие же только потому, что от кого-то получили за это оплату или, скажем, в надежде на щедрое завещание. И крестьянин японский, с его противоположным толкованием добра, прекрасно понял бы это формальное различие. Он мог бы сказать, например, что в одном случае видит хотя и варвара, но варвара благородного, в другом же — низкого и подлого варвара.

Кант разрабатывает учение, исключительно чуткое к рефлексивным, формально-интенциональным различениям. Он настаивает на том, что как бы ни толковались добро и зло, но все на свете понимают, что добро ради добра выше добра, делаемого по расчету (в крайнем выражении это будет знаменитый кантовский принцип: поступать «по долгу», а не просто «сообразно долгу»).

Достоинством общепонятности обладает и утверждение того, что доброе намерение, даже если оно не завершилось благим результатом, заслуживает безусловного одобрения, тогда как благой результат, оказавшийся непредвиденным, окольным следствием недоброго умысла, ни в коем случае не может быть поставлен в заслугу. В том же смы-

сле Кант соглашается с П. Бейлем, утверждавшим, что со строго этической точки зрения человек, который хотел только ранить, но убил, менее виновен, чем тот, который собирался убить, но по стечению обстоятельств всего лишь ранил.

Понимание этих различий и формально-интенциональных предпочтений Кант называет «моральным образом мысли» и считает, что последний един для людей всех культур, всех обычаев и вероисповеданий, всех исторических типов совести. Очевидности «морального образа мысли» *универсальны*, но как раз поэтому должны признаваться и Богом, каким бы ни представляли его себе приверженцы различных конфессий и деноминаций. В выявлении и упрочении «морального образа мыслей» Кант видит внутренний идеальный заслон от имморализма, который распространяется в обществе в эпоху секуляризации и кризиса авторитарно-патриархальной нравственности.

Но не только в нем одном.

Кант упорно работает и над проблемой нерефлексивных критериев универсальности. Здесь он опирается на традицию политической антропологии, представленную учениями Гоббса и Локка.

Позиция Канта в этом вопросе, в сущности говоря, удивительно проста: люди могут исповедовать разные представления о добре и было бы безумием насильственно облагораживать и унифицировать эти представления. И все-таки вполне допустимо властью нашего внутреннего суда обуздывать и лимитировать по крайней мере такие нравы, которые очевидным образом противоречат элементарным предпосылкам гражданского мира, грозя опрокинуть общество в состояние «войны всех против всех» — в варианте индивидуальных или групповых раздоров.

Прежде чем сделать следующий кантоведческий шаг, я должен еще раз вернуться к общей характеристике эпохи и акцентировать вот какое обстоятельство. Легко предположить, что анархия нравов и норм, которая оказалась следствием секуляризации западноевропейского сознания, непременно должна была обернуться политической анархией, разбродом, криминальным беспределом. В действительности дело обстояло по-иному. XVII–XVIII столе-

тия были временем расцвета абсолютных монархий, еще невиданно сильной и жесткой государственной власти, которая независимо от каких-либо нравственных целей (по мотивам экономическим и военно-политическим) водворяла порядок среди населения.

Этот процесс с неизбежностью должен был вести к идеологическому проекту благотворной *морально-полицейской власти*. Раз авторитеты, державшиеся духовной силой, подорваны, пусть почтением пользуется сильная рука. Раз закон Божий затерялся во множестве конфликтующих друг с другом толкований, пусть указы государей сделаются для подданных его подобием. Раз потускнела власть отцов, пусть монархи станут отцами народов и родительской розгой превратят нации в дружные семьи. Доктрины *политического патернализма* росли как на дрожжах: в Испании идею отеческого правления отстаивал крупнейший юридический авторитет Ф. Суарес, в Англии — Р. Филмер, чья апология монархии прямо так и называлась «Патриарх», во Франции — известный представитель политического богословия Ж.-Б. Боссюэ.

Доктрина политического патернализма с самого начала тяготела к *сакрализации государственной власти* (содержала в себе компоненту *цезарепапизма*, если воспользоваться словарем русской религиозной философии).

Нельзя не признать, что на ранних стадиях развития абсолютизма (во Франции, например, это вторая половина XVII в.) идеология морально-полицейской власти оказалась эффективной и обеспечила известное моральное оздоровление общества. Однако ко времени, когда Кант приступил к обдумыванию своей этической теории, от этого благого эффекта не осталось и следа. Институты абсолютной монархии (ее административно-правительственная машина, ее суды, армия, фискальные службы, а главное — двор) сделались прибежищем всяческого имморализма — начиная с коррупции, кончая садистки-рафинированным образом мысли.

Не менее показательным был и другой, если угодно, параллельный процесс.

Легко допустить, что аномия, вызванная процессом секуляризации, породит массу неуверенных, закомплексо-

ванных людей, пребывающих в состоянии перманентной усталости от жизни. Нет, уже к середине XVII в. в самых разных слоях населения стал активно заявлять о себе крайне самоуверенный образ мысли, который Кант обозначит как *этику себялюбия*, а XIX в. не без иронии будет именовать «разумным эгоизмом». Ключевыми словами, в которых выражал себя этот образ мысли, были «выживание», «самосохранение», «счастье», «удовольствие», «благополучие», «польза», «выгода». В проблемном поле кантовской этики «разумный эгоизм» правильнее всего обозначить как *эвдемонистически-утилитарный* умственный склад. В современном языке ему более всего отвечало бы слово *прагматический* (в расхожем его употреблении).

Хочу особо подчеркнуть следующее.

Этика себялюбия — это стихийно складывающееся массовое умонастроение, которое — что чрезвычайно существенно — невозможно жестко привязать ни к какому особому классу или сословию. Оно заражает все общественные слои, исключая разве что исторически не пробудившееся крестьянство. Оно существенно отличается от предпринимательской этики, имеющей нравственно-религиозные истоки. Оно не совпадает и с простой реабилитацией эвдемонистического начала, которую осуществляла элитарная ренессансная культура.

В расхожей этике себялюбия самосохранение, счастье и польза не просто восстанавливались в правах, но сакрализировались, превращались в своего рода «сверхзадачу» — в такую цель, которая оправдывает любые средства. Возникал своеобразный человекобожеский культ счастья и удовольствия[29].

Нельзя отрицать, что где-то в середине XVII в. эвдемонистически-утилитарный образ мысли способствовал преодолению резиньяции, до которой масса людей была доведена чудовищностью религиозных войн. Однако ко времени Канта этика себялюбия вступает в фазу кризиса и упадка. Она вырождается в конъюнктурное сознание, носитель которого все чаще ищет счастья, удовольствия и выгоды не от природы, а из рук власти. Нетрудно показать, что *философия* «разумного эгоизма» (позднепросветительские учения Гельвеция, Гольбаха, Бентама) сплошь

и рядом идеологически упрочивала это сознание. Но пожалуй, более существенно то, что в лице таких представителей, как Дидро и Руссо, она как бы диалектически документировала *противоречия* эвдемонистически-утилитарного образа мысли[30].

Идеология морально-полицейской власти и этика себялюбия на первый взгляд кажутся концепциями-антиподами. На деле, повторяю, в их эволюции наблюдается удивительный параллелизм. Культ себялюбия встречается с цезарепапистским культом отеческой мирской власти и притом так, что между ними устанавливаются самые профанические, самые пошлые отношения — тщательно расписанный порядок *повеления и расчетливой покорности.*

***

В XIX, да и в XX столетии Канта нередко изображали как глашатая и чуть ли не изобретателя императивизма — как моралиста, который мечтал наводнить мир множеством педантичных предписаний. На самом деле Кант жил *в эпоху императивизма,* а подлинный пафос его этики — это пафос рационально-критического *ограничения* господствующего императивизма.

Режимы абсолютной монархии обрушивали на подданных целую лавину императивных предписаний. Они звучали повсюду: из уст церковных проповедников и придворных моралистов, состязавшихся в составлении максим (т.е. обобщенных руководящих правил поведения), — звучали из уст высоких чиновников, университетских профессоров и деревенских старост.

При этом нравственные требования в строгом смысле слова ставились на одну доску с пруденциальными правилами, менявшимися ото дня ко дню. И библейские заповеди, и правила благочестия, и даже профилактические советы, касающиеся здоровья, преподносились в одной и той же форме властного повеления и вменялись в *долг лояльности.*

Совершенно фарсовый характер эта практика приобрела на родине Канта. Уголовные кодексы немецких княжеств напоминали одновременно и катехизис, и полицейский устав, и наставление по домоводству. Даже «Всеобщее право

земли прусской» (*Allgemeines Preussisches Landsrecht*), вступившее в силу во время французской революции и отмеченное печатью просветительских идей, включало в себя сотни мелочных регламентаций. Здесь, например, предписывалось, чтобы мать непременно сама кормила своего ребенка, а отец определял продолжительность кормления новорожденного. Не менее чем в ста параграфах формулировались запреты и дозволения, касающиеся внебрачного сожительства. Вытравливание плода предотвращалось двадцатью семью параграфами, один из которых гласил: «Всякая особа женского пола [...] должна внимательно следить за своими телесными качествами и регулярно повторяющимися необычными состояниями». Строго расписывались правила добропорядочного переезда из города в город, и даже сооружение громоотвода в собственном доме требовало специального разрешения полицейских властей[31].

Все это было не просто комично, не просто оскорбительно для мало-мальски развитого человека. Нормативная эклектика, соединенная с единообразной безжалостностью угроз, постепенно вела к тому, что действительно безусловные требования, типа «не убий», «не воруй», «не лги», делались для человека ничуть не более священными, чем, скажем, новый налог 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 устрашений единственно понятным нравственным языком.

Такова была абсолютистская императивная культура, перед лицом которой Кант-философ искал выход из морального кризиса, обусловленного секуляризацией. Три тенденции этой культуры в особенности ему претили.

Во-первых, ее *гетерогенность*, или, просто говоря, эклектичность, когда под эгидой единого государева авторитета, в обличии всеобщности, подданным навязывалось множество особых повелительных требований, проникнутых духом группового эгоизма (сословного, корпоративного, конфессионального). Ответом на эту гетерогенность стала у Канта идея универсальных обязанностей, имею-

щих силу везде, во всякое время, — очевидных для каждого человека и даже «для всякого разумного существа».

Во-вторых, Канту претила *гетерономия* многочисленных повелений, предъявляемых члену общества.

В кантовской этике выражение «гетерономия» имеет двоякий смысл. Первый — это чужемотивность поступка, когда какое-нибудь дело делается не ради него самого, а ради привходящего мотива (например, из корысти или из страха перед наказанием).

Другое (буквальное) значение понятия «гетерономия» — это «чужезаконность». Речь идет о навязывании правил без внутреннего согласия тех, кто принимает их к исполнению, или о том, что мы сегодня называем *авторитаризмом*. Таков доминирующий аспект кантовской трактовки гетерономии, к сожалению недостаточно хорошо понятый многими толкователями его текстов. Этика Канта последовательно антиавторитарна, и важнейшим выражением этого антиавторитаризма является высокая оценка «автономии» (букв. — самозаконности) человеческого поведения. Никакое повеление не имеет морального значения, если человек не может дать на него разумно-совестного согласия.

Наконец, третье, что тревожит Канта, — это достаточно методичная *эксплуатация* абсолютистской культурой *эвдемонистически-утилитарного образа мысли*. Государство пытается морализовать подданных через технику приманок и острасток, в *расчете на расчетливость*, искусно обыгрывая оккультное и стратегическое устремление индивида к выгоде, счастью и удовольствию.

Тема эксплуатации эвдемонистически-утилитарного образа мысли (тема *утилизуемого утилитариста*) образует подспудный, эзотерический, но чрезвычайно важный слой трансцендентальной этики.

Итак, принципиальная новизна кантовского императивизма определяется тремя основными измерениями, а именно: универсализмом, высокой оценкой автономии и ригористическим бескорыстием, которое одно только и может защитить человека от сложившегося и господствующего порядка утилизации. Проработка каждой из этих установок была сложной самостоятельной задачей.

Но принципиальная возможность решения обеспечивалась, как говорится, одним ударом, похожим на разрубание гордиева узла.

Что же это был за удар? Каким способом была переосмыслена вся тема императивизма?

Над массой гетерогенных, гетерономных, утилитарно признаваемых императивов Кант ставит императив совершенно особого рода — «один-единственный категорический императив». Это не была максима, т. е. еще одно руководящее правило практического поведения. Это был *императив-критерий*, с помощью которого все другие повеления, уже бытующие в обществе, должны были пройти проверку на строго моральное достоинство.

Здесь необходимо сразу пояснить следующее. Кант (чего не понимал, например, Шопенгауэр) никогда не претендовал на создание некой новой морали. Он исходил из того, что подлинная — строгая и совершенная — нравственность всегда уже присутствует в сознании. Ее надо только извлечь из синкретичных суждений о должном — выплавить из них, как металл выплавляют из руды. Соответственно, разум, на который при этом полагается Кант, — это вовсе не конструктор новой нравственности, а скорее контролер и селектор исторически выработанных нравов. Конечно, можно утверждать, что у Канта (как и в Просвещении вообще) нравственная традиция выносится на суд разума. Но мы выразились бы очень некорректно, если бы сказали, что Кант ставит авторитет разума на место авторитета традиции. Практический разум не заключает в себе никаких особых откровений. Он слишком бессодержателен, чтобы быть авторитетом. Он предлагает лишь известную процедуру, если угодно, досужую и незаинтересованную игру ума, хотя требует, чтобы ее результат был принят всерьез и безоговорочно.

Что же это за игра и в чем заключается выбор разума?

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется обратиться к обстоятельному расследованию истории рождения категорического императива.

# I. ВСЕОБЩИЙ ЗАКОН НРАВСТВЕННОСТИ

Об этике Канта иногда говорят так: у нее были провозвестия, но не было предвосхищений. Отдаленные подобия идеи категорического императива встречаются уже в древности. Особенно интересно в этом отношении моральное учение поздних стоиков, оказавшихся перед лицом глубокого кризиса политеизма и традиционных нравственно-политических установок, цементировавших полис и республику[1]. Трудно не вспомнить про Канта, знакомясь с рассуждениями Сенеки о том, что страх перед ненадежностью существования может быть преодолен лишь через «верность принципу, выбранному добровольно и по разуму»[2]. То же можно сказать и об Эпиктете. Самое главное в жизни мудреца, полагал он, — это «свободный выбор верного критерия оценки» и утверждение на его основе добродетели, которая есть «лучшая служба божеству»[3]. Наконец, прямо в тексты кантовских сочинений просятся многие сентенции Марка Аврелия. Святое, заявлял он, вольно пересказывая Платона, не потому свято, что его желают боги, — нет, боги его желают, потому что оно свято. И путь к этому гарантированному признанию богов лежит через верность «своему собственному руководящему началу»[4]. И далее: «Разум, повелевающий, что делать и чего не делать, не может не быть общим; если так, то и закон общий; если так, то мы все граждане вселенной (космополиса. — *Э.С.*)»[5].

Канта предрекают и моралисты эпохи борьбы за веротерпимость (М. Монтень, Б. Паскаль, П. Бейль). Идеей категорического императива чревата их программа «естественной религии», *этически понятной* для людей самых разных вероисповеданий и обычаев[6].

Вместе с тем учение о категорическом императиве существенно (и по многим измерениям) отличается как от морали поздних стоиков[7], так и от этикотеологических построений «апостолов толерантности». И первое, о чем здесь надо сказать, — детальная проработка Кантом *самой темы императива* — вычленение и строгая квалификация основных типов повеления, регулирующих целенаправленную человеческую деятельность. Именно благодаря этому стало возможным диалектически-парадоксальное итоговое представление Канта об *эмансипирующем характере безусловных нравственных обязанностей:* только они делают человека независимым по отношению ко всему порядку «природной причинности» — к «эмпирическим обстоятельствам» и к самой власти, которая этими обстоятельствами заведует.

## 1. Императивное истолкование нравственности. Гипотетический и ассерторический императив

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 дело (например, помощь, оказываемая в порыве сочувствия) трактуется как нечто предосудительное. Кант (вспомним то, что говорилось выше о его отношении к состраданию) скорее просто не доверяет нравственным склонностям за их опасную близость к «страстям»[8].

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

Вместе с тем я хочу еще раз подчеркнуть, что Кант нигде не относится к благим эмоциям *как к врагу* моральных императивов (соответственно, он нигде не доводит критику известных ему теоретических защитников «нравственного

чувства» — А. Шефтсбери и Ф. Хатчесона, его любимых моралистов в «докритические» 60-е годы, — до обличительной остроты). Сострадательное благодеяние отвергается Кантом в значении не слишком надежного *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 инструкции, рекомендации, пруденциальных правил, которые, не будучи моральными, тем не менее выдаются за таковые. Здесь — основное *противопоставление* трансцендентальной этики. Оно доминирует над концептуальным *различением* императива и склонности, которое расхожие толкования трансцендентально-практического учения обычно ставят во главу угла. Этика Канта прежде всего антиавторитарна и лишь вследствие этого неэмотивна и подозрительна в отношении сентиментализма и романтического пафоса великодушия.

Нравственный поступок непременно содержит в себе момент повеления, но далеко не всякое императивное действие является нравственным. Более того, основная масса адресованных человеку властных повелений никакого отношения к строго моральным требованиям не имеет. 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 г. в работе «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали». «*Дóлжно* делать то-то и то-то, а другого не делать — такова формула, выражающая всякую обязанность, — писал Кант, фиксируя расхожее 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) непосред-

ственно. Первое можно было бы назвать необходимостью средств (*necessitas problematica**), второе — необходимостью целей (*necessitas legalis***). 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 для осуществления определенных целей, случайны и их нельзя назвать обязанностями (подлинными моральными императивами. — *Э.С.*)...»[9]

Это «докритическое» рассуждение исключительно ценно для понимания основного «проблемно-полемического напряжения» кантовской этики. Оно достаточно ясно показывает, что Канта тревожил и отвращал прежде всего известный *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 совершить» (за этой неопределенно-личной властной инстанцией угадывается государство и господствующее мнение) упорно смешивает одно с другим. Целесредственные и самоцельные требования ставятся им 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 понимания морали.

---

* проблематической необходимостью (*лат.*). — *Ред.*

** явной необходимостью (*лат.*). — *Ред.*

И все-таки прав был Э. Кассирер, когда, процитировав только что приведенные высказывания Канта, заметил: «Ни один из его тогдашних 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...»[10]

Кассирер отсылает читателя к 1785 г. к «Основоположению к метафизике нравов»[11].

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 г. Канта тревожит теперь образ мысли самих *обязуемых* — их этическая неразвитость и некомпетентность. Кант требует от каждого индивида методичной рефлексии по поводу строения и смысла императива, которые он *принимает к исполнению*.

Прежде всего, говорит Кант, надо научиться различать условные, целесредственные предписания (например, «заготовляй дрова с лета», «храни деньги в банке», «не откладывай выплаты податей» и т. д.) и предписания, которые самоцельны 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 вообще называться императивами умения. Разумна ли и хороша ли цель, — об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо сделать, чтобы ее достигнуть. Предписание для врача, чтобы основательно лечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель»[12].

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 замечу, что выдвижение подобных тезисов — на первый взгляд совершенно банальных — было серьезным вызовом по отношению к мелочной абсолютистской опеке над индивидом, так часто поддерживавшейся в современных Канту морально-политических учениях (например, в вольфианстве).

Кант полагает, что различие условных (гипотетических) и безусловных (категорических) требований посильно для любого ума. Оно вообще не составляло бы проблемы, если бы в игру не вмешивался еще один императив — *ассерторический*. В «Основоположении...» он характеризуется следующим образом: «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». 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». 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 стандартная 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 известного образа мысли. Никакого обобщения гипотетических императивов ассерторический императив не обеспечивает, он просто вносит в поведение *пафос расчетливости*, или, что то же самое, *возводит расчетливость в культ.*

Одной из важнейших особенностей кантовской этики издавна признавался формализм, т. е. выдвижение на первый план проблемы общей законообразности поведения 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 эвдемонистической расчетливости как «правила над правилами», «закона над законом», 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 желания счастья в самом общем смысле этого слова *возникают мотивы всякого стремления*, а следовательно, и [стремления] к соблюдению морального закона»[13]. Нравственный поступок, не мотивированный стремлением к счастью, выдается тем самым за что-то сомнительное, более того — противоестественное и безумное.

Вот эта-то казуистика эвдемонизма, его претензия на подведение содержательных моральных требований (типа

«не убий», «не лги», «не кради») под мнимо формальное и «мнимо априорное» правило и делается в 1785 г. главным объектом кантовской критики. Автор «Основоположения...» ополчается против себялюбия, которое читает морали «разумно-эгоистические» 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 сколь-нибудь определенного правила. «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...»[14].

Пространное рассуждение Канта перекликается с лапидарной и яркой репликой Жан-Жака Руссо: «Цель жизни человеческой есть счастье человека, но кому из нас ведомо, как его достигнуть?! Не ведая твердых правил, не ведая ясной цели, мы бросаемся от желания к желанию, но те, что мы удовлетворили, дают нам так же мало счастья, как и несбывшиеся»[15].

Вместе с тем хочу подчеркнуть, что выше процитированный текст Канта ни в какой мере не может считаться плагиатом. Дело в том, что реплика о нерецептируемости счастья была высказана Руссо в «Письмах о морали», которые были сочинены в 1758 г., но впервые опубликованы только в 1861-м. Канту они не могли быть известны. Перед

нами, таким образом, просто совпадение двух самостоятельных, оригинальных рассуждений. Степень совпадения поразительна. Руссо завершает свое размышление о счастье следующим горько-обличительным девизом: «Все наши мысли о счастье в этом мире оказываются химерами». Кант в «Основоположении...» утверждает буквально то же самое, хотя, возможно, в более респектабельной манере: «Счастье — идеал не разума, а воображения»[16].

Руссо и Кант — горькие скептики в пространстве просветительского эвдемонистически-утилитарного образа мысли. Но именно поэтому они первые в истории мыслители, высказавшие догадку о том, что представление о счастье (в отличие от нормативных суждений) — это зеркало неустранимого многообразия, динамизма и незавершимости человеческого существования. Они негенерализуемы, 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.

Кант вовсе не отрицает, что люди могут чувствовать себя 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 мой 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»[17].

Историко-экономически эпоха, в которую жил Кант, была эпохой коммерциализма и первоначального накопления

капитала. Хозяйствующие субъекты поднялись до понимания универсальной покупательной способности денег, до обращения с ними как со средством приобретения любых благ. Казалось бы, эта эпоха без труда могла предъявить Канту полноценную формулу ассерторического императива, т.е. содержательное и вместе с тем всеобщее правило для достижения благополучия и счастья. Правило это — стяжание, самосущное денежное накопление. Однако достаточно простое рассуждение обнаруживает, что и это правило по строгому счету есть «идеал не разума, а воображения».

Вспомним первого в русской литературе коммерциалистского героя Павла Ивановича Чичикова, определенного автором как «приобретатель» (трудно не восхититься понятийной точностью Гоголя: Чичиков — еще не «предприниматель», а именно «приобретатель»). Вспомним содержательно-общее правило, которое задает юному Павлуше его папаша: «Пуще всего береги копейку». Чичиков упорно следует этому ассерторическому императиву. И чем кончает? Провалом жизненной затеи, разорением и тюрьмой!

Но даже если отвлечься от криминальной драматизации темы — достаточно ли определен и строг императив самосущного денежного накопления? Пусть денежное богатство — это средство для достижения любых целей. Но в чем заключается строго определенное средство для самого стяжания денежного богатства? Со времен первых новоевропейских банкиров Фуггеров до времен Карнеги бесчисленное множество резонеров пыталось осчастливить мир решением этой проблемы. Все их советы оказались шарлатанскими. Искусство денежного стяжания нерецептируемо, пути его неисповедимы, и число тех, кто сломал себе голову на этих путях, всегда в сотни раз превосходит число тех, кто добился успеха. Да даже если представить себе, что строго определенный рецепт денежного обогащения открыт — разве не ясно, что он утратит всякую инструктивную силу с того момента, как будет оглашен и сделается *достоянием всех*, кто конкурирует на поприще наживы...

Итак, ассерторический императив в строгом смысле слова невозможен; стремясь к нему, люди не подымаются

выше индуктивных (*общих*, но отнюдь не *универсальных*) 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.

В этом пункте кантовского рассуждения видно, что ориентация на поиск ассерторического императива просто несовместима с задачей, которую он переживал и осознавал как основную для своего времени, — с задачей преодоления морального кризиса с помощью безусловных, общезначимых и строго определенных жизненных правил.

Или (в несколько ином выражении): подлинным нравственным нормам не может быть места внутри эвдемонистически-утилитарной жизненной стратегии.

Этот вывод был смертельным приговором для философских теорий «разумного эгоизма», создатели которых (например, Гельвеций и Гольбах) тешили себя иллюзией, что строго моральное поведение может быть средством для стяжания благополучия и счастья. Выражаясь терминами Канта, они надеялись поставить безусловные императивы на место ассерторического императива, используя нравственные нормы в качестве его эрзаца. Кажущиеся успехи, которые при этом достигались, на поверку оказывались продуктами софистического лукавства.

Гельвеций и Гольбах хорошо понимали, что в обществе, которое существует сегодня, нравственное поведение выгоды и счастья не приносит. Однако они предполагали (и решительно отстаивали) следующее: если перестроить общество на разумных началах, то добродетель будет иметь выгоду и счастье своим следствием. Суть этой разумной перестройки мыслилась ими прямо-таки удивительным образом: нужен просвещенный неограниченно властный правитель, который превратил бы нормы добродетели в публичные законы и выплачивал разного рода блага за их исправное исполнение.

Эта модель морализации существующего общества скрывала в себе три скандальные несообразности. Во-первых, нормы добродетельного поведения лишались всякой безусловности: они превращались в инструкции для *приспособи-*

*тельного* искания частной выгоды. Во-вторых, было совершенно непонятно, по каким мотивам всевластный государь (такой же расчетливый эгоист, как все другие люди) должен будет возвести в публичный закон именно нормы добродетели, а не какие-либо другие требования, выгодные для его частного интереса или интересов казны. В-третьих, возникал мучительный вопрос, а по каким, собственно, правилам, по каким императивам должны жить люди *в ожидании* разумной перестройки общества сверху. Нравственное поведение откладывалось на будущее, откладывалось на непредвидимо долгий срок. Актуальным для «разумного эгоиста» мог быть в итоге лишь набор гипотетических императивов (императивов умения и ловкости), допускающий любую степень низости и цинизма.

Сочинения Канта не содержат никакой специальной критики морально-софистических построений Гельвеция—Гольбаха. Вместе с тем он как бы постоянно держит их перед глазами (Гельвеций как автор был хорошо знаком философу из Кёнигсберга). На мой взгляд, Кант относился к философии «разумного эгоизма» как к концепции, которая успешнейшим образом *сама себя разоблачает*. Используя ее в качестве своего рода уже заготовленного «доказательства от противного», Кант вводит важнейший постулат своей этической теории: в контексте эвдемонистически-утилитарного образа мысли (в горизонте поисков ассерторического императива) любые безусловные, общеобязательные, навечные требования неуместны и абсурдны.

«Разумный эгоист» спрашивает: для чего, для какой выгоды нужно иметь и исполнять нравственную норму? Какой нам от этого прок? Кант показывает, что данный вопрос нелеп, причем показывает логически. Если я спрашиваю «для чего» (а это значит: «для чего другого») нужна безусловная норма, то я уже ставлю под сомнение ее безусловность, ибо спрашиваю о ней как о средстве, условии некоторой эмпирически мыслимой цели. Спрашивать, для какой выгоды человек не позволяет себе лгать, убивать, воровать, — значит спрашивать безнравственно (здесь сам вопрос подл). Потому что, если есть такой прок, такая выгода, такой интерес, которые заставляют меня признавать обязательность только что перечисленных за-

претов, значит, мыслим и такой прок, такая выгода, такой интерес, которые могут заставить меня признать допустимость лжи, убийства или воровства.

В разговоре с просветительским «разумным эгоизмом» моральное сознание может и должно изъясняться тавтологиями.

Почему надо вести себя хорошо? Потому что вести себя хорошо — это хорошо. Почему нравственная норма общеобязательна? Потому что категорически обязательное обязует всех. Почему эта норма безусловна? Потому что «потому» кончается на «у»[18].

Два наиболее проницательных современных отечественных кантоведа — М.К. Мамардашвили и А.А. Гусейнов — независимо друг от друга признали, что констатация тавтологичности нравственных суждений была, возможно, самым значительным достижением Канта по отношению ко всей традиции Просвещения.

Соглашаясь с их мнением, я, однако, не могу не заметить, что констатация эта отнюдь не имела характера некоторого итогового суждения. Нелепость нравственно безусловных требований в контексте эвдемонистически-утилитарного образа мысли (в контексте радикального житейского прагматизма, если говорить о нынешнем дне) указывает на их «*сверхутилитарный*» смысл. На языке философской антропологии его правильнее всего фиксировать негативно: утрачивая сознание безусловного, люди теряют «качество человечности» (это, кстати, один из редко вспоминаемых *кантовских терминов*), они делаются ниже человека, оказываются перед опасностью духовного и личностного распада, который можно пометить разными метафорами: «озверение», «овеществление», «инфантилизм», «уныние», «психоз». Нравственное «для чего» имеет отношение не к витальному, а к духовно-экзистенциальному самосохранению. Оно одних корней с тем «ради чего», которое вспыхивает в нашем сознании, когда мы спрашиваем: *стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой* (основной философский вопрос в понимании А. Камю).

Пикируясь с *философией* «разумного эгоизма», позволительно ограничиться манифестацией этических тавтологий. Но «разумный эгоизм» (он же эвдемонически-ути-

литарный образ мысли, он же радикальный прагматизм) — это не просто философия. Это еще распространенная «естественная установка», которой с давних времен подвержено множество далеких от философии людей. В общении с ними упоительной демонстрацией тавтологичности нравственных суждений и императивов не обойдешься. Этим людям надо помочь выйти к «сверхутилитарному» смыслу безусловных нравственных норм. Кант, мне кажется, в общем-то понимал эту задачу и обрисовал (пусть фрагментарно, пусть скупо) подход к ее решению. Коротко говоря, он состоит в следующем: чтобы человек, исповедующий эвдемонистически-утилитарный образ мысли, понял, что вопрос о смысле и значении безусловных императивов коренным образом отличается от вопроса о их проке и выгоде, ему необходимо представить *отчаяние*, к которому с неизбежностью приходит логически последовательный «разумный эгоизм».

Вернемся к тексту кантовских сочинений и попробуем проследить, как выполняется соответствующее рассуждение.

## 2. Антитетика расчетливого эвдемонизма. Рождение категорического императива

Как мы уже знаем, расчетливый эвдемонизм может действовать «только на эмпирических основаниях»[19], а это значит — он всегда стоит перед лицом случайности и неожиданности. Чем шире, чем обобщеннее мыслит он проблему счастья (благополучия), тем неопределеннее его шансы, поскольку искомый результат предстает перед ним как «целокупность действительно бесконечного ряда причин»[20].

Осознание этой бесконечности (прагматической неисчерпаемости) ведет к растерянности. Повторим еще раз решающую констатацию Канта: «То, что́ приносит истинную и прочную выгоду, если она должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком».

Растерянность расчетливого эвдемониста заостряется до отчаяния и выражает себя как *мизология* и как *меланхолия*.

О первой Кант говорит так. Люди, которые на долгом опыте жизни испытали ограниченность разума в открытии рецептов счастья и преуспеяния, сплошь и рядом доходят до «ненависти к разуму, так как по исчислении всех выгод, которые они получают [...] они все же находят, что на деле навязали себе на шею больше тягот, а никак не выиграли в счастье»[21].

Мизология — тупик последовательного «разумного эгоизма», и выйти из этого тупика можно лишь через переосмысление всей жизненной ориентации — через парадоксальную перестановку цели и средств. Человек задается следующим, прежде немыслимым для него вопросом: а не является ли разум, оказавшийся столь ненадежным *советчиком* в деле обеспечения преднайденной эмпирической 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»[22]. Т.е., 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, выводящего из тупика мизологии, подтверждается отчаянием как меланхолией.

В меланхолике нет больше ни спонтанного желания счастья, ни даже властного инстинкта самосохранения: «превратности судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли у него вкус к жизни»[23]. 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 свою жизнь есть долг»[24]; 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 бóльшим новшеством (настоящим антропологическим новаторством) была догадка Канта о том, что только превосхождение, трансцендирование эвдемонистических устремлений дает человеку *саму силу жизнелюбия*.

«Основоположение к метафизике нравов» содержит лишь предельно скупую характеристику меланхолии как тупикового итога расчетливого эвдемонизма. Однако другие сочинения Канта свидетельствуют о его глубоком интересе к этой проблеме. Особо значимы в этом отношении лекции по этике, читанные в 1780–1781 гг.

> Меланхолия предстает здесь как состояние, к которому липнут самые пагубные человеческие пороки. Во-первых, меланхолия, как я уже упомянул, это апатия, или неизлечимая благоприобретенная лень. Лень же в теории Канта — это один из обликов *радикального зла*, опасного расчеловечивания человека (таково одно из важнейших утверждений кантовской философской антропологии).
>
> Но меланхолия, как это ни парадоксально на первый взгляд, имеет и активные выражения. Активность меланхолика — это его психологическая агрессивность, это такие пороки, причисляемые Кантом к тягчайшим, как «ревность, зависть и злорадство». Отчаявшись в возможности утилитарно успешного применения своих душевных сил, человек направляет их на умаление достоинств другого. В пределе, пишет Кант, он «желает таким образом насладиться своим счастьем, чтобы все вокруг него были несчастны». Зависть в этом случае превращается в «угрюмую страсть, терзающую человека и влекущую к разрушению счастья других». Он опускается до того, что находит «непосредственное удовольствие в чужих неудачах»[25]. Как бы по пословице: если мне не иметь козы, так пусть хоть у соседа сдохнет корова.
>
> На пути к меланхолии неприглядной перверсии подвергаются и приспособительные способности «разумного эгоиста». Терпя поражение за поражением в поисках независимого жизненного успеха, он приноровляется уже не столько к обстоятельствам, сколько к людям, которые об-

стоятельствами заведуют. В нем развиваются качества пронырливости, угодливости и раболепства. Кант проницательно замечает, что именно завистник чаще всего обладает холопским складом характера (и наоборот).

В общей оценке людской природы меланхолия заявляет о себе как *мизантропия*, т. е. глобальное недоверие к людям и даже ненависть к ним. В этическом измерении мизантропия есть твердая убежденность в том, что никто и нигде не делает добрых дел без задних мыслей о собственной выгоде и что неподкупно нравственными могут быть только дураки.

Замечу, что в работе «Религия в пределах только разума» (в ее горестном философско-антропологическом разделе) Кант усмотрит в этом представлении *самую суть радикального зла*, священную войну с которым и ведет трансцендентально-критическая этика.

Не могу не отметить также, что только что обрисованная убежденность меланхолика-мизантропа, в сущности говоря, представляет собой патологически законченное выражение постулата, который с самого начала присутствовал в этике «разумного эгоизма». Ведь и Гельвеций, и Гольбах решительно настаивали на том, что мораль должна опираться на выгоду и интерес, а идея «добра ради добра» должна быть удалена из цивилизованного сознания вместе с религиозными суевериями.

Зададимся вопросом: какой реальный исторический персонаж более всего отвечает образу меланхолика, нарисованному в работах Канта?

Это *пораженец* абсолютистской и коммерциалистской культуры, вдохновлявшийся в своих предприятиях философией Гельвеция, Гольбаха и Бентама, которую можно назвать первой раннебуржуазной «этикой успеха»[26].

Кант не ожидает, что этот пораженец может возродиться к осмысленной и деятельной жизни. Вместе с тем он надеется на предостерегающий и отрезвляющий эффект своих критических морально-философских констатаций — на то, что живое воображение его читателя, если тот подвержен эвдемонистически-утилитарному образу мысли, поможет решительной «переоценке ценностей».

Позднесредневековые теологи любили говорить, что отчаяние делает монахом. Кант мог бы сказать, что отчаяние утилитариста помогает усмотреть подлинный смысл добродетели. Из мизологии рождается догадка, что разум больше чем средство; меланхолия, если она основательно продумана, позволяет увидеть, что счастье и благополучие — еще никак не достоверная конечная цель.

Это освобождает человека для высочайшей интеллектуальной игры: делает его готовым к тому, чтобы испытать свои желания не просто на благоразумие, а на обобщаемость и законообразность, которые суть непременная форма всякого разумного представления. Человек способен теперь взглянуть на себя как на объект своей же собственной воли, экранированной в качестве всеобщего правила человеческого поведения. Он примеривается уже не к благам и выгодам, которые его частный поступок мог бы ему принести (они по строгому счету просто неисследимы), а к тому воображаемому совокупному состоянию социума, которое возникло бы, если бы все люди без исключения стали поступать так, как он намерен поступать.

В «Основоположении...» 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 теоретически, впадает в противоречия с самим собой, приходит [...] к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости». И тогда происходит метанойя, крутая умоперемена. 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 говорит *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»[27].

Если возможен положительный ответ на этот вопрос, то человек нашел то, что он безуспешно искал под формой ассерторического императива, а именно — прочное, надеж-

ное правило поведения, не зависящее от переменчивых и неисследимых эмпирических обстоятельств, — правило, с надвременным достоинством которого не может не считаться даже сам Бог, поскольку он есть высшее из разумных существ. Правило это звучит так: «Я всегда (т. е. 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»[28].

Таков категорический императив, каким он впервые появляется на свет в «Основоположении к метафизике нравов».

Сразу необходимо отметить, что приписывать этому понятию антиэвдемонистический смысл значило бы грубо исказить основную тенденцию трансцендентально-этического анализа[29]. 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, но в то же время и вредно и достойно порицания, если бы мы пытались искоренить их»[30]. 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 точное разъяснение: «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 практический 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»[31].

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 (т. е. человек, признавший «закон законосообразности») защищен от ипохондрии, или, как сегодня говорят психологи, — от анемии «естественных» чувств и склонностей.

Неудивительно, что идея категорического императива постоянно соотносится у Канта с идеей эвдемонистической, а затем и утилитарной автономии — с прочным убеждением в том, что суждение о склонности и выгоде «должно быть предоставлено прежде всего самому субъекту действия»[32]. 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 предположить», что счастье — это «всеобщность всех их эмпирических целей»[33]. Более того, категорический императив можно 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»[34] человека, долго и упорно изнурявшего себя в поисках универсального правила благоразумия. Как ни глубока совершающаяся при этом перестройка образа мысли, она все-таки не является аскетическим отвержением счастья как спонтанной жиз-

ненной цели. Речь идет лишь об отказе от максимализма себялюбия — от той утилитарно-гедонистической метафизики, которая принадлежала к устоям абсолютистской культуры и которой еще вынуждена была выплачивать дань почти вся докантовская просветительская философия. Что касается стремления к счастью как такового, то в «Основоположении...», которое, как правильно утверждает немецкий философ А. Хаардт, «нацелено на то, чтобы побудить субъекта к моральному поступку»[35], 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»[36]. Последняя определяется ключевым положением данного произведения в системе кантовских критик — задачей «выявления всеобщей и необходимой веры в свободу», а также «необходимой корреляции свободного волеизъявления и нравственной самодисциплины»[37].

Но прежде, чем обратиться к этим предельным проблемам моральной метафизики, всякий исследователь Канта, должен самым пристальным образом вглядеться в собственно этический смысл формулировок, с помощью которых категорический императив очерчен в первом по времени трансцендентально-практическом сочинении.

## 3. Три формулы «одного-единственного категорического императива»

В кантоведении последних десятилетий (здесь прежде всего должны быть упомянуты имена Л.У. Бекка, Г. Пэтона, Б.Э. Ролина, Г. Функе, Д. Хенриха, а из наших отечественных исследователей — А.П. Скрипника и А.К. Судакова[38]) проведен скрупулезный анализ трех взаимосвязанных формул категорического императива, содержащихся в «Основоположении к метафизике нравов».

Первая из них, 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»[39].

Формула сопровождается «королларием», или «метафизическим парафразом»: «...Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать *всеобщим законом природы*»[40].

Вторая формула категорического императива ставит во главу угла уважение к личности человека (к его «самоцельности»[41]) и именуется «формулой персональности»: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»[42].

Что касается третьей формулы, то она акцентирует момент добровольности (собственного выбора) в установлении или признании универсального правила поведения и носит название «формулы автономии»: «Воля [...] должна быть не просто подчинена закону, но подчинена ему по собственному решению, как самой себе законодательствующая»[43].

Как справедливо отметил А.П. Скрипник, три формулы категорического императива, будучи внутренне связанными, «не выводятся одна из другой чисто логическими средствами»[44]. На мой взгляд, их завершенность может быть охарактеризована как «понятная» (в том значении, что приписывает слову «понимание» герменевтическая традиция). Три формулы категорического императива похожи на сообщающиеся сосуды, которые заполняет один и тот же смысл. Можно выразиться и иначе: три формулы категорического императива говорят об одном и том же (буквально об одном и том же), — это, если угодно, три ипостаси основного закона, конституирующего Кантово нравственное царство. И мы не раз испытаем впечатление, что суть того, о чем говорят вторая и третья формулы, уже была вполне выяснена нами, когда мы говорили о первой, и что начинать разъяснение этики категорического императива можно было бы с любой из них.

Но все-таки, следуя сложившейся дидактической традиции, я сперва поведу разговор о первой, «стандартной» его формуле, которая давно уже стала эмблемой кантовского морально-практического учения.

## 4. Закон един для всех: о первой («стандартной») формуле категорического императива

### а) «Сильная» версия универсализации максим. Понятие законодательства в общественно-политическом мышлении Нового времени

В «Основоположении к метафизике нравов» мы читаем: «Нет ничего, кроме всеобщности закона вообще, с чем должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой. Таким образом, существует только один-единственный категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*»[45].

Еще во времена Канта этот текст вызвал к жизни два характерных (впоследствии неоднократно воспроизводившихся) истолкования, одно из которых может быть названо «логически-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 на деле руководствуются в этом, эмпирически обусловленном, бытии.

Приверженцы «прагматико-дидактического» истолкования категорического норматива (ими чаще всего оказывались составители немецких руководств по этике) снижали смысл «стандартной формулы», сопоставляя ее с педагогическим правилом, издавна практикуемым для воспитания в юношестве «чувствительности к общему благу».

Ребенку говорят, например: не сори в классах, подумай, во что превратилась бы школа, ежели 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 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 «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?

Чтобы ответить на этот вопрос, 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 вв. 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»[46].

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», т. е. возможность самому участвовать в выработке законов, которым он (как *один из всех*) должен затем подчиниться.

Излюбленная мысль просветителей состояла в том, что «среда» (природные и социальные условия) определяет (детерминирует) моральный склад отдельного человека. Кант не отрицает, что эта мысль соответствует практическому опыту, и поддерживает ее всюду, где говорит о «природной причинности» (о воздействии обстоятельств на воспитание, а затем и на зрелое поведение людей). Однако от-

личительной для «критической философии» является идея «причинности посредством свободы».

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. Речь идет о том, что, *выбирая* определенный способ поведения, индивид самим этим выбором способствует его легитимации, т. е. *дозволяет* соответствующее отношение общества к себе самому. Он уже не может жаловаться, если сам сделался 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. Все совершается как бы по пословице «за что боролись, на то и напоролись», или (если прибегнуть к жесткому философско-правовому языку Гегеля) — по правилу «наказание есть право преступника».

Любой поступок, поскольку он является результатом сознательного выбора, сразу и непосредственно вотирует определенный общественный порядок. «Стандартная формула» категорического императива требует, чтобы индивид не скрывал от себя этого и уже заранее спрашивал, «какой мир, руководствуясь только практическим разумом, он *создал бы*, если бы это было в его силах, и притом так, чтобы и сам он оставался в нем, как его часть»[47].

При этом важно обратить внимание на следующее обстоятельство.

По замыслу создателя трансцендентально-критической этики, строго моральные требования должны иметь силу всегда и везде, для всех эпох и социумов. Но это значит, что сама законодательная практика, в которой проверяются максимы, должна относиться не к проблемам этого конкретного общества, а к вечным и всеобщим условиям человеческого общежития. Кант, иными словами, имеет в виду такую законодательную практику, которую интеллектуалы XVII–XVIII вв. знали под именем *первоначального общественного договора*. Мы не погрешим против истины, если переведем стандартную формулу категорического им-

ператива в такую форму: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения могла бы быть одновременно и принципом первоначального общественного договора».

То, что понятие категорического императива как-то перекликается с понятием общественного договора, замечено давно. Однако специальная и основательная историко-философская проработка этой темы — дело последних десятилетий. В нашей стране (я имею в виду бывший СССР) им успешно занимался литовский философ Альгидес Дегутис (Вильнюс). В двух небольших, но емких по смыслу публикациях он показал, что моральная проблема для Канта была одновременно и вопросом об «условиях возможности» первоначального общественного договора. Последний принимался Кантом в версии Джона Локка, оказавшей наибольшее воздействие и на американский конституционализм, и на передовую юриспруденцию континентальной Европы.

Анализ стандартной формулы категорического императива позволяет увидеть, что Кант — это этик совершенно особого, философско-правового склада. Вопреки распространенному мнению, он становится философом права не тогда, когда впервые обращается к специальной юридической проблематике (это случится лишь в девяностые годы). Он является таковым с самого начала, с первых опытов построения собственной моральной философии. С проблемно-тематической точки зрения Кант — один из самых строгих этиков в истории Нового времени (это общепризнано). И вместе с тем по методу, по способу выявления и толкования нравственных феноменов он — философ права. Понятия (а точнее: модели) «законодательства», «республики», «первоначального общественного договора» принадлежат к самым интимным, самым эзотерическим структурам его мышления. Они имеют критериологический смысл и играют решающую роль при определении морального достоинства императивов.

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 действия.

Суть «эксперимента» состоит в следующем: инициатор известного поступка должен мысленно проверить, может ли правило, невольно легитимируемое им уже 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 силой 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 «Основоположении...» и именуемые в кантоведении «сильной» и «слабой»[48].

Рассмотрим первую из этих версий.

По убеждению Канта, существуют такие максимы, которые при возведении их в общий закон как бы сами себя перечеркивают. Или, как выразил это В. Вильдельбанд, «наиболее строгими, непреложными обязанностями являются те, у которых противоположные максимы даже не могут быть мыслимы в качестве закона природы»[49]. Современные исследования показывают, что в этических сочинениях Канта есть только один пример, убедительно иллюстрирующий это утверждение.

Это — пример с присвоением денег, взятых в долг без расписки, который анализируется в «Основоположении...». Если бы все, говорит Кант, стали занимать деньги обманно, без намерения вернуть их, то скоро никто не стал бы давать в долг. Проступок (присвоение 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 в. эти наблюдения и выкладки Канта нередко оценивались как досужие, гелертерские, далекие от фундаментальной этической проблематики. Между тем для морального климата XVI–XVIII вв. они были и живыми, и настоятельными, и глубокими.

После появления эпохального сочинения Макиавелли «Князь», или «Государь» при монаршьих дворах появились первые в истории эксперты-политологи, именовавшиеся «стейтистами». Они снабжали правителей так называемыми стратагемами — максимами эффективного политического действия. На две трети максимы эти состояли из нравственно сомнительных советов, как бы нашептываемых на ухо просвещаемому монарху 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.[50] Стоит предположить, что все разом последовали бы этим рекомендациям, и они тут же потеряли бы самое видимость практической мудрости. Наука хитрости и обмана не может быть явленной для всех: ее частные (гипотетические) правила держатся на своего рода всеобщем предписании: «Действуй скрыто: даже когда хочешь быть понят, избегай откровенности»[51]. Уже простая гласность (а это одно из важнейших измерений в акте универсализации поведенческих максим) обесценила бы «стейтист-

ские» поучения. Обман уничтожается самим его оглашением, лицемеру неудобно в мире лицемеров.

Присмотримся теперь к собственно этическому аспекту проблемы. Вряд ли нужно объяснять, что присвоение 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*, т. е. максимы хитрости, коварства, вероломства, фальсификации, лжесвидетельства, клеветы, неверности, притворства, неблагодарности и т. д.

Известно, что Кант с беспощадным ригоризмом отвергал всякую ложь, в том числе и «ложь во спасение»[52]. 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), применяемая 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 учреждено).

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*»[53].

Ни один философ 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 никто из приверженцев раннебуржуазной теории «общественного договора», рассуждай они 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 увидим, 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». Но как раз в этом случае и обнажается логическая неизбежность того, чтобы агенты договора уже заранее мыслились в качестве «минимально моральных», т. е. 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 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 в.

Сколько бы обмана ни допускалось в эмпирической истории, для любого разумного существа очевидно, что никакое сознательно учреждаемое общежитие не может покоиться на обмане. Но раз так, то ни одна из форм обмана недопустима для человека, в каком бы конкретном (пусть крайне лживом) обществе он ни жил. Принципиально дозволяя себе обман, человек как бы сам исторгает себя из гражданского единения разумных людей и проваливается в дикую природу, к изолированному одинокому существованию внутри которой человеческая особь (а это фундаментальное допущение кантовской антропологии) совершенно не приспособлена.

Утверждение нелживости как важнейшего постулата гражданско-социального человеческого бытия — великая заслуга Канта, оценить которую может лишь история этики, принимающая во внимание круг политико-юридических представлений, характерных для философии XVII–XVIII вв. Вместе с тем это меньше того, чего надеялся добиться Кант. Ведь его теоретической целью был «канон моральной оценки наших поступков» — всех без исключения, т. е. не только граждански значимых, но и входящих в область интимно-повседневного обихода; не только запрещаемых, но и запрашиваемых.

Немецкая университетская *philosophia moralis*, катехизисом которой в течение многих лет оставалась «философ-

ская этика» А. Баумгартена, делила человеческие обязанности на «совершенные» (в точном смысле «совершенно обязательные») и «несовершенные». Баумгартен именовал «совершенными обязанностями» негативные, запретительные предписания, типа «не убий», «не лги», «не прелюбодействуй», «не богохульствуй», образующие своего рода «нижний этаж», *minimum minimorum* человеческой моральности. Под «несовершенными обязанностями» — да простится мне невольный каламбур, возникающий при переводе соответствующих латинских терминов на русский язык, — ...под «несовершенными обязанностями» он разумел позитивные предписания, содействующие «совершенствованию человека». Таковы требования добросердечия, участия, трудолюбия, заботы о реализации индивидуальных дарований и т. д. Следуя Вольфу, Баумгартен понимал совокупность этих требований как конкретизирующийся, все более и более детальный нравственно-инструктивный кодекс, позволяющий посредством назидания (а если потребуется, то и посредством полицейского принуждения) делать «хорошего человека наилучшим».

Кант видит, что по понятиям университетской *philosophia moralis* «сильная» версия универсализации максим, т.е. наиболее строгая и ясная формула категорического императива, этически легитимирует только «совершенные обязанности» (еще точнее: только некоторые из них). И хотя он довольно выразительно отличает пафос трансцендентальной этики от предписательного духа этики Баумгартена, хотя с достоинством новатора заявляет, что «не намерен здесь давать отчет [...] принятому в школах словоупотреблению»[54], все-таки для него сохраняет свое значение задача, если не инструктирования, то по крайней мере однозначного ориентирования человека и в отношении обязанностей «несовершенных». Решению данной задачи призвана служить расширенная версия универсализации максим, получившая в кантоведении название «слабой». Это, пожалуй, наиболее уязвимый раздел в учении о категорическом императиве. Вместе с тем именно он исключительно интересен апоретически — т. е. наиболее богат скрытыми возможностями[55].

### б) «Слабая» версия универсализации максим и «золотое правило нравственности»

В «Основоположении...» «слабая» версия универсализации задается следующим образом: «Некоторые поступки таковы, что их максиму нельзя без противоречий даже *мыслить* как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем *хотеть*, чтобы она стала таковым. В других поступках хотя и нет такой внутренней (логической. — *Э.С.*) невозможности, тем не менее нельзя *хотеть*, чтобы их максима достигла всеобщности закона природы, так как такая воля *противоречила бы самой себе*»[56].

Кант поясняет это двумя примерами, весьма близкими по духу вольфовско-баумгартеновской «этике совершенствования» (или, как он сам выражается, — примерами, относящимися к долгу, «выполнение которого вменяется в заслугу»[57]).

Один из них (известный как *третий* пример Канта) имеет в виду универсализацию максимы самоосуществления, развития своих задатков. Другой (известный как *четвертый*) — универсализацию максимы доброжелательства и взаимопомощи.

Придирчивый логический анализ кантовских текстов, проводившийся десятками исследователей, показал, что строго логическое доказательство обоих заявленных тезисов Канту не удалось (хотя в отношении четвертого примера оно, в принципе говоря, возможно).

Но совершенно удивительным по силе оказались побочные результаты, к которым пришел Кант. Чтобы разобраться в этой проблеме, надо обратиться к одной интереснейшей историко-этической зависимости.

Кантоведы давно обратили внимание на то, что формула универсализации максим в слабой ее версии, в сущности говоря, представляет собой особую форму выражения «золотого правила нравственности».

Классической транскрипцией этого правила считаются слова древнееврейского проповедника Гиллеля, жившего за несколько десятилетий до рождества Христова. Когда Гиллеля попросили, стоя на одной ноге (т.е. предельно кратко), выразить всю мудрость Торы и Талмуда, он изрек: «Не делай другому того, чего ты не хотел бы, чтобы делали

тебе». Этот императив-запрет представляет собой выразительный пример универсальной критериологической нормы. Как выяснилось, несколько иными словами он высказан и в одной из книг Конфуция, и даже в законах Хаммураппи, т. е. известен самым различным культурам. В позитивной форме он представлен и в Евангелии от Иоанна: «Поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой», а потому является одним из фундаментальных принципов христианской нравственности. В эпоху секуляризации (особенно в пору борьбы за веротерпимость) обсуждение «золотого правила нравственности» сделалось ключевой темой моральной философии. Теория категорического императива теснейшим образом связана с этой традицией. Когда Кант говорит: поступай так, чтобы правило твоего поведения могло бы быть *желанным для тебя* законом общежития, — он находит предельно абстрактное и вместе с тем предельно обязующее выражение «золотого правила нравственности». Формула Канта соотносит мое желание и намерение с тем, чего *никто не может не желать*. Философ прав, когда утверждает, что содержательным наполнением его формального требования может быть только доброжелательность (неоспоримо, что все хотят быть любимыми, — все хотят, чтобы к ним относились по-доброму). Но именно кантовская формула заставляет задуматься и о трудностях, с которыми издавна сталкивались защитники «золотого правила нравственности», — о трудностях, которыми обременены понятия общежелательной любви и общежелательного добра.

Задержимся на этой щепетильной проблеме.

В последнее время появился ряд этических работ, в которых «золотое правило нравственности» анализируется жестко и, я бы сказал, в манере теоретического цинизма, отличающего объективную научность (таковы, например, статьи Р.Г. Апресяна и Ю.М. Бородая, опубликованные в сборнике «Этика: старые и новые проблемы», подготовленном к шестидесятилетию А.А. Гусейнова)[58].

Суть щепетильной проблемы в том, что в конкретных ситуациях добро, которое я желаю получить от других, совсем не обязательно окажется желанным для того, кто сделался объектом моего благодеяния.

В студенческие годы был у меня приятель-математик, юноша аскетического склада и примерной самодисциплины. Настоящим мучением для него стали каникулярные посещения родительского дома, находившегося в одном из российских районных центров. Дело в том, что большинство его старших родственников (например, дяди и тетки) провели юность в условиях хронического голода. Студент из Москвы, гордость всей большой семьи, подвергался поэтому настоящему истязанию гастрономической щедростью. Поступая так, как они хотели бы, чтобы с ними поступали, дяди и тетки буквально закармливали и, что особенно печально, — спаивали московского гостя. Отбиваться было трудно: отказы вызывали обиду и подозрение в столичном снобизме. Позже, когда на экраны вышел фильм Л. Гайдая «Кавказская пленница», приятель мой (тогда уже выпивавший) не мог смеяться над комическими злосчастьями студента Шурика, попавшего под натиск грузинского гостеприимства.

Рискну утверждать, что «золотое правило нравственности», соединенное с искренним убеждением в том, что «питие есть веселие Руси», входило и входит в структуру воспроизводства российского пьянства. Не здесь, конечно, его исток и корень, однако невозможно не увидеть, сколь многие люди впервые приобщаются к выпивке (к перепоям и опохмелкам) под воздействием самого неподдельного чужого доброхотства.

Но принудительное осчастливливание по модели «золотого правила нравственности» — это, как говорится, еще цветочки. Ягодки — когда по той же модели совершаются насквозь эгоистичные и злые действия.

Поздний Фрейд показал, что сексуальное влечение (да и многие другие страсти) содержит в себе садистскую и мазохистскую компоненту (образует садомазохистский комплекс). Обратимся к примеру мазохиста, у которого есть и подавленное садистское устремление. Чего хочет мазохист от других? — Он хочет, чтобы его мучили. И по «золотому правилу нравственности» он с полным основанием может позволить себе самому мучить других. Поступая с другим так, как он хотел бы, чтобы поступали с ним са-

мим, мазохист получает возможность реализовать подавленное садистское влечение и обращаться с объектом своей любви совершенно бесчеловечно.

Перед нами чудовищный гротеск, но именно он позволяет разглядеть, в чем, собственно, состоит решение трудностей, с которыми сталкивается «золотое правило нравственности».

Мазохист хочет, чтобы его мучили. Но правильно ли сказать, что он *не может этого не хотеть*? Нет, может — когда нет настроения. А вот чего мазохист действительно не может — так это хотеть, чтобы его мучили, не считаясь с его состоянием, *не спросясь*, — чтобы его навсегда превратили в объект мучительства, в вещь для чужого садистского наслаждения.

«Не считаясь», «не спросясь», «без согласия», «путем превращения в вещь» — вот ключевые слова для обозначения того, чего не может хотеть любой и всякий человек, будь то мазохист или садист, любитель чужой опеки или любитель агрессивного опекающего доброхотства.

Вот эти-то слова и находит Кант, продумывая слабую версию универсализации. Разумеется, он отыскивает их не в размышлениях о садомазохистском комплексе (подобного глубинно-психологического зверя великий читатель из Кёнигсберга еще не знал и знать не мог). Но что касается феноменов агрессивного доброхотства, принудительного осчастливливания, непрошеной опеки, то над ними Кант поразмыслил весьма основательно. Вот почему формула: поступай так, чтобы максима твоего поведения могла бы стать *действительно желанным для тебя* законом общежития, — разрешается у него в требование: никогда не относись к человеку как к вещи, т.е. как к существу, собственная воля которого считается как бы не существующей. Таков выход из первой, «стандартной», формулы категорического императива ко второй его формуле: «Никогда не относись к человеку только как к средству, но непременно еще и как к цели самой по себе».

Подробным рассмотрением этой формулы мы займемся чуть позже. Пока же обратим внимание на три момента.

(1) Вторая формула категорического императива корреспондирует со *слабой* версией универсализации максим,

с проблемой, чего люди как разумные существа не могут не хотеть.

(2) Понятия «цели самой по себе» и «уважения к человеку как к цели самой по себе» очерчивают установку, которой не хватало «золотому правилу нравственности» для того, чтобы его позитивный благой смысл был вполне точным и не выворачивался в нравственно сомнительное устремление. Любовь и доброта, которые этим правилом утверждаются, непременно должны соединиться с уважением к самоцельности личности. Только в этом случае мы получаем *доброжелательность* в точном смысле слова (тактичную и корректную доброжелательность, о которой я говорил, излагая свое понимание личности Канта и его отношения к состраданию).

(3) Это позитивное устремление («несовершенная обязанность») опирается на негативную «совершенную обязанность», на вновь найденный запрет («никогда не относиться к человеку только как к средству») — опирается как на свое категорическое предусловие.

Как мы помним, сильная версия универсализации максим привела к радикализации библейской заповеди «не лги» и сообщила ей предельно широкий, социоустроительный смысл. Человеческое общежитие не может покоиться на обмане.

Вторая формула категорического императива *как разрешение слабой версии универсализации* позволяет сообщить подобный же статус другим библейским заповедям. Всякое насилие содержит в себе момент обращения с человеком как с «вещью», момент покушения на его личностно-волевое начало. Более того, именно в этом и заключается суть насилия со строго этической точки зрения, последовательно проводившейся Кантом.

Французские просветители, например Гельвеций и Гольбах, связывали насилие прежде всего с чувственно-телесными эффектами. Насилие, полагали они, имеет место там, где один человек причиняет другому ущерб, боль или дискомфортное состояние. Кант понимает, что суть дела не в этом. Врач, который удаляет зуб, причиняет мне боль и наносит ущерб — ущерб в размере удаленного зуба. Однако насилия здесь нет, поскольку это делается с моего со-

гласия. И наоборот, непрошеная ласка или непрошеное благодеяние могут быть актом насилия. Дело не в телесных состояниях, а в воле: в желаниях, устремлениях и решениях индивида, который подвергается чужому воздействию. Насилие есть покушение на свободную волю — вот на чем Кант настаивает категорически.

Если принять это во внимание, то делается видимым, что библейские заповеди, образующие кодекс ненасилия («не убий», «не укради», «не зарься на чужое»), этически объемлются максимой «никогда не относись к человеку только как к средству». Но последняя также имеет у Канта еще и социоустроительный смысл. Общественный договор, который противоречил бы этой формуле, был бы категорически нежелателен.

Запрет на обман и запрет на «овеществление», «осредствление людей» — это элементарные условия цивилизованности человеческого общежития. И, как выясняется, нравственная мудрость Библии сохраняется и возрождается в этом понимании цивилизованности.

Когда-то Шопенгауэр бросил Канту следующий упрек (я привожу его в пересказе). Кант собирался одарить нас новой этикой, а вернул к давно известным прописям благонравия. За его мудрыми формулами скрываются скрижали (т.е. заповеди Моисеевы). Общение с кантовской практической философией напоминает сюжет музыкальной комедии (Шопенгауэр имеет в виду «Летучую мышь» И. Штрауса), когда супруг приезжает на бал, увивается за красавицей, прячущейся под маской, а сняв маску, обнаруживает собственную жену. Многие толкователи Канта впадали в восторг, прямо-таки кипятком писали, цитируя эти шопенгауэровские репримады. Между тем по их поводу можно сказать только одно: юмор Шопенгауэра заслуживает лучшего применения, а то, что он ставит Канту в упрек, в действительности должно быть признано великой заслугой. Кант (который, кстати, никогда не обещал осчастливить мир какой-либо новой моралью, похожей, скажем, на руссоистские рецепты возврата к природе) выявил совместимость библейских заповедей с задачей спасения необратимо обновляющегося мира от имморальных издержек секуляризации. Он сумел связать их с совершен-

но новой проблемой: как двигаться в направлении идеала и при этом не сорваться в варварство.

Попытаюсь разъяснить эту констатацию, обратившись к детальному обсуждению второй формулы категорического императива.

## 5. Вторая формула категорического императива («формула персональности»). Запрет на утилизацию человека человеком

Напомню замечательные слова, впервые прозвучавшие в «Основоположении к метафизике нравов»: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели». И тут же, несколькими строками ниже, в варианте философско-антропологического утверждения: «...человек не есть вещь, то есть то, что может употребляться *только* как средство; он должен рассматриваться при всех своих действиях одновременно и как цель сама по себе»[59].

Трудно назвать другие изречения Канта, которые воспринимались бы последующей философской мыслью с таким безоговорочным (сплошь и рядом восторженным) одобрением. Не раз высказывалось мнение, что вторая формула категорического императива — это квинтэссенция кантовской этики, а формула первая, «стандартная», сделавшаяся эмблемой трансцендентально-практического учения, в сущности говоря, представляет собой всего лишь «строительные леса», да еще схоластически ненадежные в некоторых своих сочленениях.

Давайте внимательно вглядимся в текст второй формулы, где существенно каждое слово и сама логическая грамматика.

Формула содержит в себе *запрет* и дополняющий его *завет*, или призыв. Запрет — это «никогда не относись к человеку только как к средству». Завет — идеальная ориентация на самоцельность всякого индивидуального человеческого бытия. На первый план Кант решительно выдвигает запрет — предостережение против циничного «осредствления» и «овещвления» людей.

Нельзя считать опасной ошибкой способ цитирования тех философов, которые ограничиваются запретительной частью рассматриваемой формулы, а завет как бы просто отбрасывают. И наоборот, глубоко сомнительным представляется следующее переиначивание, к которому нередко склоняются писатели восторженно-гуманистического или теолого-проповеднического толка: «Всегда относись к человеку как к цели самой по себе и никогда как к средству». Этот девиз ставит максимум впереди минимума и неявным образом предполагает возможность предваряющего постижения уникальной самоцельности каждого человека.

Между тем великая заслуга Канта состояла в отстаивании того, что человек как цель сама по себе — это неизъяснимая тайна, к разгадке которой можно лишь приближаться. Ставить запрет на отношение к человеку только как к средству в зависимость от разгадывания его как «цели самой по себе» значило бы отложить вменение этого запрета. Между тем «формула персональности» требует, чтобы запрет на «осредствление» людей соблюдался всегда, во всякое время (существеннейшее словечко *jederzeit*), а значит — немедля, безотлагательно, — вне зависимости от эмпирических обстоятельств и степени нашего проникновения в загадку человека как «цели самой по себе».

Культурно-исторически понятие «цели самой по себе» восходит к идее особого призвания, особого предназначения, которое каждый человек имеет от Бога. Протестантизм считал возможным, что это призвание осуществляется в формах тех или иных полезных для общества мирских занятий. Но тот же протестантизм решительно настаивал на том, что ни общество, ни тем более отдельное лицо, наделенное властью, не может *назначать* человеку полезную цель его жизни. Выяснение своего предназначения есть дело самого христианина, оно дается лишь в трудном опыте *самоиспытания*. Другие люди или институты могут в лучшем случае помогать такому профессиональному самоопределению, т.е. нечто рекомендовать, советовать индивиду на основе предоставленного ему права свободного выбора занятий. Данное представление отстаивается уже в локковских рассуждениях о самоцельности индивидуальной жизни и форсируется в кантовском понятии «че-

ловека как цели самой по себе». Оно с самого начала содержит в себе представление о правомочии.

В контексте *непротестантском* кантовская «цель сама по себе» сплошь и рядом трактуется как задача самосовершенствования, выводящая в царство не от мира сего, за пределы всего эмпирически данного общественного устройства с его полезными службами. И надо сказать, это не противоречит кантовскому употреблению понятий. Более того, изначальный и глубинный смысл выражения «цель сама по себе», скорее всего, обнажают именно те мыслители, которые отказываются от самого слова «цель» и употребляют такие концепты, как «божественный проект индивидуального бытия» (М. Шелер), «возможность для осуществления неограниченной действительности» (Вл. Соловьев), «частная божественная идея» (С. Трубецкой), «пространство неприкосновенности» (С. Франк), «непроницаемое ядро личности» (С. Гессен). Ведь в высшей степени существенно, что человек как «цель сама по себе» — это своего рода «метафизический *X*» (или — в горизонте религиозной мысли — «божественный *X* в отдельном человеке»). Это запредельное неизвестное, которое мы, наблюдающие личность извне, не можем познать, исчислить, а можем всего лишь признать в его непознанности и неисчислимости. И первый, минимальный, но категорически необходимый шаг к такому признанию состоит именно в решительном отказе от интерпретации человека «только как средства».

Для адекватного понимания запрета на «осредствление» человека человеком необходимо далее самым внимательным образом отнестись к двум моментам. Во-первых, к самому словечку «только», которое в расхожих цитированиях второй формулы категорического императива нередко опускается. «Человек не есть вещь, то есть то, что может употребляться *только* как средство», — пишет Кант и выделяет «только» курсивом. В отличие от многих его интерпретаторов он хорошо понимает, что совместная жизнь немыслима без взаимоиспользования и что одно из существенных измерений цивилизации — это рост объема и многообразия обоюдных полезных услуг. Когда кто-то нанимает печника, чтобы тот сложил ему печь, или учителя для своих детей, или врача для консультации, он несомненно обходится

с этими людьми как со средствами для удовлетворения своих целей и интересов. Не иначе обстоит дело и в случае бесплатных (дружеских или благотворительных) услуг, оказываемых по чьей-либо просьбе. Но несомнено также, что ни в первом, ни во втором случае люди, удовлетворяющие частный интерес, не являются «средством и только средством». Что это значит? Да то, что «осредствление» людей является здесь временным (или, как выражаются юристы, провизорным) состоянием, в которое они вступают *добровольно*. Тот, кто оказывает услугу, не находится в неограниченной власти того, кто ею пользуется. Именно неограниченность господства (и только она) категорически отрицается второй формулой категорического императива.

*Второе*, что заслуживает самого пристального внимания.

Формула Канта запрещает обходиться «только как со средством» не просто с другими людьми, но и с самим собой. Примером последнего (т.е. циничного «самоосредствления») создатель трасцендентальной этики считает самоубийство по эгоистическим мотивам, когда жизнь приносится в жертву нашему расчету удовольствий и неудовольствий. Человек в этом случае находится в рабской зависимости от своего гедонизма. Другой пример циничного «самоосредствления», безоговорочно порицаемого этикой категорического императива, — это добровольное решение об отказе от личной независимости ради сохранения или приумножения своего благополучия. Просто говоря: согласие на более или менее комфортное рабское существование.

Осуждение этого акта циничного «самоосредствления» исключительно важно и интересно для понимания общего духа и скрытых возможностей второй формулы категорического императива. Канта глубоко тревожит то обстоятельство, что порабощение весьма часто совершается с согласия порабощаемого и даже, возможно, более по его вине, чем по вине поработителя. Дело обстоит так же, как во многих случаях взяточничества, когда обираемый сам униженно просит о принятии его подношений. (Взяточничество — привилегированная тема особой юридической дисциплины — виктимологии, изучающей виновность — или по крайней мере совиновность — жертвы преступления.)

Случаи превращения человека «в средство и только средство», совершающегося по воле самого «осредствляемого» субъекта, подвергаются у Канта самому беспощадному осуждению. Последнее падает на обоих участников господско-рабского отношения, но раб, выбравший свое рабство (хотя он, возможно, и заслуживает сострадания и участия), рассматривается Кантом как презреннейшая — низкая и подлая его сторона.

Привлечение понятий господства и рабства к разъяснению второй формулы категорического императива — прием, к которому прибегают лишь немногие толкователи кантовской этики. Между тем он оправдан и необходим. В этом нетрудно убедиться, прослеживая, какие рассуждения Канта исторически предвосхищали и подготовляли формулу персональности. Исключительный интерес в этом отношении представляет фрагмент «О свободе», входящий в работу «Приложение к "Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного"» (1764). Фрагмент написан пером моралиста, но представляет собой одно из самых выразительных, самых ценных *философско-антропологических* размышлений Канта.

Основная тема фрагмента — тема рабства, определяемого как «наивысшее зло в человеческой природе»[60]. Полная зависимость одного человека от другого: низведение личности до статуса вещи, или «утвари» (это выражение предваряет понятие «средства и только средства»), — расценивается Кантом как состояние, несравнимо более бедственное, нежели любая степень зависимости от природных сил и стихий. Если природа не вполне предсказуема, то произвол господина вообще не поддается предвидению. Если естественные процессы всего лишь безжалостно-равнодушны по отношению к человеку, то господские действия зачастую диктуются стремлением к расчетливому мучительству[61] (садистский вариант использования человека «только как средства»).

### а) Рабство и рабовладение. Утилизуемый утилитарист

Отсюда делается понятным тезис, образующий подспудное основание кантовской этики, ее, если так можно выразиться, «еще дотрасцендентальную аксиому»: «для чело-

века нет большего несчастья, чем быть отданным во власть такого же существа, [как он сам]»[62].

Изображение рабства в качестве одного из крайних человеческих бедствий — характерная примета всей антифеодальной философско-политической литературы XVII–XVIII столетий. Пожалуй, наиболее энергично оно выполнено Дж. Локком, приравнивавшим порабощение к убийству, а потому считавшим рабское состояние очевидно несовместимым с «первоначальным общественным договором».

Показательно далее, что в сочинениях Гоббса и Спинозы, Локка и Юма, Руссо и Гельвеция понятие рабства еще не имеет четко фиксированного историко-экономического содержания (эти мыслители не исследуют институт рабовладения). Речь идет о политико-юридической категории, подразумевающей всякое состояние *личной зависимости*, всякое деспотическое и тираническое принуждение. Рабами называют не только «говорящие орудия» античности, но и крепостных, и лакеев, и безропотно-угодливых придворных. Это словоупотребление не только не отнимает у понятия «рабство» обличительной силы, но и позволяет вводить его в самые широкие контексты социальной критики. Жан де Лабрюйер, один из наиболее влиятельных моралистов эпохи государственного абсолютизма, мог, например, так формулировать свои наблюдения над жизнью французского дворянства: «Люди согласны быть рабами в одном месте, чтобы чувствовать себя господами в другом»[63]. Или: «Кто пребывает в большем рабстве, нежели угодливый царедворец? Разве что еще более угодливый царедворец. Раб (в точном, историко-экономическом смысле. — *Э. С.*) зависит только от своего господина, честолюбец же — от всех, кто способен помочь его возвышению»[64].

Кант разделяет это словоупотребление, выработанное его эпохой. То же следует сказать и о продолжателях Канта — Фихте и Гегеле. Пожалуй, никто в XIX в. не умел убедительнее их раскрывать *бедствия рабства* в судьбе холопа или крепостного и *позор рабства* — в способе поведения самого господствующего сословия. Фихте писал: «Всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда является таковым, то у него все же рабская душа,

и перед первым, показавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет всё вокруг себя сделать свободным»[65].

Фрагмент «О свободе» — наглядное доказательство того, что практическая философия Канта восходит к основным установкам просветительской антифеодальной идеологии. Но этого мало: фрагмент свидетельствует еще об особого рода радикализации этих установок, которая и превращает Канта в родоначальника морального учения нового типа.

Ни философы-новаторы XVII в., ни лидеры Просвещения не шли дальше приравнивания бедствия рабства и бедствия смерти. Кант провозглашает нечто куда более решительное: «...когда речь идет о выборе между рабством и жизнью, каждый без колебаний предпочтет опасность для жизни»[66].

Справедливость заставляет заметить, что Кант говорит это не первым. Фрагмент «О свободе» явно представляет собой отклик на известные декларации, содержавшиеся в «Рассуждениях о происхождении и основаниях неравенства между людьми», которые вышли из-под пера Жан-Жака Руссо в 1754 г.

«С человеком, — писал Руссо, — не может случиться ничего худшего, как видеть себя отданным на милость другого человека»[67]. Быть во власти чужого произвола — предельное из всех мыслимых бедствий; каждый нутром понимает это. Предпочтение смерти неволе Руссо трактует как врожденную инстинктивную установку. По его мнению, она наблюдается уже у некоторых «наиболее благородных животных» и является естественной очевидностью для всякого человека, который не настолько развращен цивилизацией, чтобы не слышать свидетельств собственного сердца.

Эмоционально-инстинктивной готовности к тому, чтобы предпочесть смерть рабству, Кант не признает. Но одновременно он настаивает на том, что воображение, считающееся с беспощадной объективностью разума, способно убедить каждого в правильности основного смысла руссоистской декларации. Ни один человек, способный мыслить последовательно и живо, не согласится купить жизнь ценою полной утраты свободы.

«Приложение к “Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного”» — одна из «докритических» кантовских работ[68]. По своему стилю, словарю, исходным подходам к проблеме человека она еще целиком принадлежит к гедонистической (точнее — утилитарно-гедонистической) просветительской культуре. Вместе с тем в «Приложении...» Кант, следуя по пути, проложенному Руссо, переступает через основную «парадигму» этой культуры — через убеждение в том, что смерть есть предельно мыслимое бедствие и что для человека непосильно возвыситься над требованием самосохранения.

Кант вводит в гедонистическую антропологию парадоксальное представление о «несчастье сверх несчастий», о бедствии *большем, чем смерть*. Соответственно, противоположность рабства — свобода получает у него статус самоочевидного «сверхутилитарного блага».

Своеобразие человека как природного существа Кант видит в способности по крайней мере *живо представлять себе* тяготы и зазорность подневольного существования. Прирожденному витальному страху, который со времен Гоббса играл важнейшую роль в объяснении политического поведения «естественных индивидов», он противопоставляет *отвращение к рабству*, не отделимое от исторически просвещаемой разумности. Жестко, отставляя в сторону всякое сострадание, Кант декларирует: «...мы (т. е. все люди как существа, разумные от природы. — *Э.С.*) презираем каждого, кто сильно зависит от другого... Человек, *зависящий* от другого, уже не человек; он это звание утратил, он не что иное, как принадлежность другого»[69].

Категорическое внутреннее неприятие рабства и теми, кто еще свободен, и самими порабощенными Кант считает гораздо более достойным настроением, нежели сочувствие к горькому уделу рабов. Личная зависимость («даже сравнительно малая ее степень») «должна нас устрашать». Если этот священный страх перед угнетением стерся, забылся, то люди впадают в опаснейшую из иллюзий: «рабство начинает казаться меньшим злом, чем жизненные неудобства»[70]. Страх рабства — единственный надежный противовес по отношению к усмиряющему (а то и парализующему) страху смерти, который издавна используется

и культивируется институтами власти. Можно сказать поэтому, что священный страх рабства впервые сообщает «естественному индивиду» докритического Канта саму энергию внутренней независимости.

Эти идеи получат многообразную разработку в немецкой классической философии. Вспомним знаменитый раздел гегелевской «Феноменологии» «Господство и рабство», где превосхождение страха смерти (готовность рисковать жизнью) рассматривается в качестве предпосылки подлинной суверенности: «...только риском жизни подтверждается свобода [...] Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг»[71].

Страх смерти есть скорее испуг (*Furcht*), абсолютный же страх (*Angst*) человечество обретает лишь исторически — в опыте претерпевания рабского удела. В дальнейшем он имеет решающее значение для всей формирующей деятельности людей: «Если сознание формирует, не испытав абсолютного страха, то оно только тщеславный собственный смысл; ибо его форма или негативность есть негативность *в себе*, и его формирование не может поэтому сообщить ему сознание себя как сущности. Если оно испытало не абсолютный страх, а только некоторый испуг, то негативная сущность осталась для него чем-то внешним, его субстанция не прониклась ею насквозь (т. е. не поставлена под начало самообуздания и самодисциплины. — *Э.С.*)»[72].

В высшей степени существенно, что кантовский фрагмент «О свободе» акцентирует в рабском (подневольном) положении человека момент используемости, *утилизуемости*. Он отчетливо слышен в определении раба как «утвари». И наоборот, на стороне господина Кант помещает утилитарную инициативу, расчетливую и экспансивную: «Мой господин отыскивает меня, и так как он, причина моего несчастья, обладает разумом (рассчитывающим интеллектом. — *Э.С.*), то он мучает меня гораздо более искусно, чем все стихии»[73].

Кант пользуется пока недостаточно внятным (моралистическим, а не этически категориальным) языком. И все-таки его рассуждение доносит до нас совершенно новое понимание этико-антропологических понятий и моделей.

В литературе XVII–XVIII вв. утилитарная инициатива всегда полагалась на стороне самого «естественного индивида». Природные и социальные объекты (в том числе и другие индивиды) оказывались в поле его «рационального использования». Принуждающая власть также осмыслялась в этом поле: она имела значение «изобретения», «инструмента», с помощью которого индивиды известным образом лимитировали и регулировали свою собственную утилитарную активность.

Кант совсем по-иному видит *фундаментальную ситуацию* человека как «атома политической жизни». «Естественный индивид» с его благоразумным стремлением к счастью и выгоде всегда уже стоит перед лицом *подстерегающего* общества-государства, собственную утилитарную энергию и проницательность которого было бы опасно недооценивать.

Не только страсти людей, но и утилитарные расчеты их рассудка *давно уже рассчитаны*. Свобода благоразумного предпочтения, которая «казалось бы... должна возвышать меня над животными... на деле ставит меня даже ниже его, ибо меня легче подчинить»[74]. Утилизующий обречен на утилизацию; одержимый выгодой — наилучший объект для извлечения выгод.

В 1764 г. перед мысленным взором Канта встает фигура *утилизуемого и порабощаемого утилитариста*. Именно этот образ «естественного индивида» и определил, на мой взгляд, его последующую этическую и антропологическую программу, критически заостренную против просветительского «разумного эгоизма».

Позволим себе ненадолго отвлечься от прямого обсуждения второй формулы категорического императива, чтобы затем вернуться к нему «на новом уровне понимания», после выяснения самой жизненно-практической функции морали, как Кант ощутил ее еще в «докритические» годы. Только теперь я могу считать постановку данного вопроса в достаточной мере вызревшей.

***

Философы-новаторы XVII в., как и философы-просветители в XVIII в., видели свою наиболее общую задачу в том, чтобы рационально вооружить человека против естественных угроз и бедствий и ориентировать на достижение устойчивого благополучия. Кант не отрицает этой задачи, но решительно подчеркивает, что она может быть правильно (более того — трезво, реалистично) решена лишь в том случае, если практическая философия примет понятие «несчастья сверх несчастий» (рабства) и «выгоды сверх выгод» (свободы).

Прежде чем задаваться такой задачей, как благополучие, индивид, согласно Канту, должен бы озаботиться тем, чтобы по крайней мере *не давать повода* для обращения с собой как с существом, нуждающимся в господине, и не попадать в капканы, расставленные для нашей импульсивности, расчетливости и хитрости. 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 делают его равнодостойным с другими людьми) он добровольно и неукоснительно соблюдает сам.

Моральные требования 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 карьеристском соперничестве 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»[75].

Истоки этого «величайшего интереса» раскрываются, однако, в ситуации, над которой Гольбах не размышлял, —

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.

Эта парадоксальная «бесполезная надобность» морали предугадывалась некоторыми просветителями. Шарль Монтескьё, выдающийся диагностик абсолютистского режима, уже пророчествовал о Канте, когда говорил: «Мы окружены людьми, которые сильнее нас; они могут вредить нам на тысячи ладов, и притом в большинстве случаев безнаказанно. Какое же успокоение для нас сознавать, что есть в сердцах человеческих такое внутреннее начало, которое постоянно борется за нас и ограждает нас от их козней»[76].

Монтескьё не предугадывает, конечно, категориального строя кантовской этики. Но что касается ее исходного мотива, то он обрисован в его «Персидских письмах» с удивительной точностью. В моральном действии Кант увидит противовес приспособленческого, конъюнктурного поведения, запутывающего человека в господские козни и заставляющего уплачивать гульден свободы за каждый пфенниг благополучия.

Одно из последних произведений Канта — «Метафизика нравов» (1797) содержит параграф «О раболепии», который — как финал на увертюру — откликается на фрагмент «О свободе», написанный в 1764 г.

Сущность раболепия — это *торговля своей независимостью*, самый распространенный и самый тяжкий недуг абсолютистской культуры. Он начинается с относительно умеренных проявлений (угодничество, лесть) и развивается до острых, клинических форм (прямая склонность к тому, чтобы выгодным образом отдать себя в рабство). Раболепие есть поэтому *явленная истина* приспособленчества; ведь последнее всегда уже содержит в себе по крайней мере готовность к «обмену воли на выгоду». От рабства по собственной вине застрахован поэтому лишь тот, кто «чувствует себя принужденным (!) ува-

жать в собственном лице (морального) человека», кто обладает обязующим сознанием «своей внутренней ценности *(valor)*, имея которую человек не может стать предметом продажи ни за какую цену»[77]. Только *неподкупность* может предохранить человека от тягчайшего нравственного заболевания века. Ни доброта, ни жертвенность, ни героически возвышенный склад души, ни благородное честолюбие сами по себе от него не спасают. Каждая из этих (несомненно достойных) установок и настроений требует еще проверки на бескорыстие, на бациллу «торга и обмена», поскольку ни доброта, ни жертвенность, ни героика, ни честолюбие (в отличие от продуктов и услуг) обмену не подлежат.

Неподкупность — это морально-диагностический исток кантовского *ригоризма*, ситуационная (или, если быть точным, — эпохально-историческая) разгадка этической формулы «строго по долгу», или «долг ради долга».

«Исполнять свой долг бескорыстно» — вот как разъясняет ее Кант в эссе «О поговорке...», рассчитанном на широкого образованного читателя[78]. Строго моральным поступком, пишет он в другом месте, является просто «честный поступок, совершенный с непоколебимым духом и без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете...»[79]. Или, как это более пространно толкует Э. Кассирер: «Сообразным долгу действие признается лишь в том случае, если в нем отсутствует всякое соображение выгоды, всякое исчисление наличных или будущих удовольствий, всякая материальная предусмотрительность»[80]. Таков *пафос категоризма*, присутствовавший в моральной проповеди Канта задолго до того, как он выработал понятие категорического императива. Неподкупность и отвержение любых форм подневольности слиты в нем до принципиальной неразличимости.

Безусловные запреты, обоснование которых занимает так много места в трансцендентальной этической теории, предваряются (и по времени, и логически) *абсолютным*, как бы сакральным запретом, налагаемым на раболепие, эгоистически расчетливое рабствование другому. Нарушители этого табу должны бы изгоняться из общества и ли-

шаются всякого права на снисхождение: «Кто превратил себя в червя, не должен потом жаловаться, что его топчут ногами»[81].

Безоговорочное отвержение рабства и беспощадное осуждение продажно-рабского образа мысли — таково первое и последнее слово морального учения Канта. Протест против всех форм подневольности (личной зависимости) можно назвать его «телосом». Он, этот протест, укоренен в насущных задачах кантовской эпохи, и он же подымает трансцендентально-практическую философию над ограниченностью времени.

Истолкование морали как антиприспособленческой разумности и как меры неподатливости индивида по отношению к социальному запугиванию и подкупу, может быть, никакому другому веку не понятно до такой степени, как минувшему, двадцатому. Абсолютистская культура, в противовес которой Кант утверждал это истолкование, была лишь робким наброском современных авторитарно-бюрократических и тоталитарных режимов. Режимы эти никого так легко не прибирали к рукам, как утилитариста, причем утилитариста любого толка, т. е. и такого, который ориентировался на свой собственный «разумно понятный 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 убежденных приверженцев. Если кому и удавалось выстоять в обстановке массированной манипуляторской обработки умов, так это стороннику кантовского, ригорически-неподкупного образа мысли — т. е. человеку, твердо убежденному в том, что, например, лгать (лжесвидетельствовать) нельзя ни на каких условиях, а простая честность и порядочность превыше всех энтузиазмов и пафосов.

Основная оппозиция, которую мы находим во второй формуле категорического императива: «не только средство, но и цель сама по себе», отсылает к другим противопоставлениям, отличительным для кантовской этики. Давайте зафиксируем их: «лицо, а не вещь», «достоинство,

а не цена», «пользование услугой, а не утилизация», «свободный, а не раб».

Мы нимало не погрешим против основного смысла второй формулы, если следующим образом выразим содержащийся в ней запрет:

(1) Никогда, ни в какой ситуации не относись к другому человеку как к рабу и не позволяй обращаться с самим собой как с рабом.

(2) Никогда, ни в какой ситуации не позволяй себе обменивать свободу на сохранение или приумножение своего благополучия.

(3) Не уступай своего достоинства ни за какую цену.

(4) Никогда, ни при каких обстоятельствах не становись утилизатором чужих сил, способностей или чувств и не позволяй утилизовать свои.

Вторая формула категорического императива представляла собой *этическое вето*, наложенное на всю многовековую культуру порабощения, крепостничества и деспотического произвола, слившихся в XVI–XVIII столетиях со всепроникающим коммерциализмом.

Кант (повторю это еще раз) не занимается социальной критикой институтов рабовладения и крепостничества, он просто запрещает участие в поведении, нормативно предполагаемом подобными институтами. Он требует, в частности, чтобы человек, во владении которого (полном или частичном) находятся другие люди, никогда не опускался до их циничной утилизации.

Не менее существенна и другая сторона проблемы. Этика категорического императива требует, чтобы практика унижения и утилизации была запрещена во всех ситуациях властвования, т. е. даже в тех сферах жизни, которые непосредственно не подпадают под понятия рабовладения и крепостничества. Говоря языком Мишеля Фуко, Кант доводит запрет на осредствление человека до «микрофизики власти» — до ситуаций внутрисемейного, внутрикланового, экономического или административного принуждения. Именно по этой причине вторая формула категорического императива сохраняет значение запретительного критерия и для таких обществ, которые покончили с институтами рабовладения и крепост-

ничества, — вплоть до сегодняшних, высокоцивилизованных.

В самом деле, разве не присутствует компонента рабства в крайних формах мужнего (а иногда свекровьего) деспотизма? Разве не различаем мы ее в структуре так называемых неуставных отношений в армии или способе, каким «тузы» распоряжаются «шестерками»? Разве террорист, захвативший заложника, не есть рабовладелец по образу мысли? Он является таковым независимо от того, принуждается ли заложник к рабскому труду. Заложник — раб уже потому, что за него требуют выкуп, т. е. используют его в качестве товара. Заложник точно отвечает древнеримскому юридическому определению раба: «Человек, который может быть куплен и продан, а сам ничего купить и продать не может».

Кантовское «только как средство» — предельно абстрактное, *идеально абстрактное* понятийное обозначение рабства, «реификации» и утилизации. Но именно поэтому вторая формула категорического императива позволяет распознавать и отслеживать рецидивы рабства, «овещвления» и утилизаторства в новых и новых исторически конкретных формах людских отношений.

Но, разумеется, в эпоху, когда этика категорического императива еще только появилась на свет, формула персональности активно вовлекалась прежде всего в антифеодальные манифесты и акции. Ею пользовались как авторитетным философским аргументом в критике институтов *внеэкономического принуждения* и в отстаивании *свободного труда по найму*. Ссылки на вторую формулу категорического императива — устойчивый прием немецкой околоюридической публицистики, атаковавшей крепостные и полукрепостные отношения. Но не только Германия расслышала эту интонацию кантовского учения. П. А. Вяземский вспоминал признание одного образованного прибалтийского помещика, который отпустил на волю своих крестьян, будучи убежден «проповедью немецкого философа, утверждающего, что на людей грешно смотреть как на средство и надо бы видеть в каждом из них цель Божью».

Но, пожалуй, еще более внушительным и долгосрочным оказался *антиутилитаризаторский* мотив второй

формулы категорического императива. Запрет на отношение к человеку как говорящему орудию, утвари, рабочему скоту или полезному ресурсу стал философским прологом к *экономической теории эксплуатации* — к пониманию производительного труда как особой и преимущественной сферы, в которой веками действовало правило обращения с человеком «только как со средством». Можно сказать, что Марксова теория прибавочной стоимости — это трудовая теория стоимости Адама Смита, продуманная в проблемном поле второй формулы категорического императива. При этом Маркс видит то, что оставалось за пределами кантовского социального кругозора: установление свободного найма труда еще не кладет конец использованию человека «только как средства». Капиталистическая организация производства, по крайней мере на стадии ее генезиса (а стадия эта, замечу, продолжалась гораздо дольше, чем полагал Маркс), вызывает к жизни такое трагически-парадоксальное явление, как «наемное рабство», и порождает особо изощренные формы реификации («овещвления») человека как производителя материального богатства.

Но, возможно, еще более значительным и интересным является следующее. В последней трети XIX столетия представители этического и правового социализма обратят вторую формулу категорического императива против самой марксистской теории. Используя понятия Канта, они будут достаточно убедительно предупреждать против того, что режим общественной собственности, который по учению марксистов должен положить конец истории эксплуатации, на деле может оказаться еще невиданной по масштабам мобилизационно-утилизаторской хозяйственной системой.

### б) Вторая формула категорического императива в эпоху «собирательных эгоизмов» (В.С. Соловьев)

Вторая формула категорического императива инспирировала множество оригинальных этических и правовых рассуждений. Но может быть, самым богатым из них следует признать комплекс идей, проработанный нашим великим соотечественником В.С. Соловьевым.

***

В 1990 г. в «Вопросах философии» (№ 1) появилась статья А.В. Ахутина «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)», которая, на мой взгляд, является одной из самых значительных философских публикаций последних полутора десятилетий. Автор показывает, что многие лучшие и талантливейшие представители русской философии испытывали своего рода идиосинкразию в отношении Канта. Далеко не все опускались до обвинений, вышедших из-под пера П. Флоренского и А. Белого («столп злобы богопротивныя», «великий лукавец», «нетопырь», «паук»), но почти все придерживались презумпции своего рода «метафизической виновности». Во всем здании кантовской философии и в каждом ее разделе видели роковую недостроенность, двусмысленность и скопление противоречий, как бы специально оставленных на наше отечественное решение. Каждый считал себя не только вправе, но и обязанным обойтись с Кантом сообразно известному хлесткому определению (увы, не нашему, не отечественному) — «мыслитель трех четвертей головы» (оно прозвучало когда-то из уст И. Г. Фихте).

Достаточно щедрую дань этой презумпции выплатил в молодости и В.С. Соловьев (здесь надо прежде всего вспомнить характеристики Канта, содержащиеся в работах «Кризис западной философии» и «Критика отвлеченных начал»). Показательно, однако, что в период подготовки своего основного *этического* сочинения «Оправдание добра» (середина 90-х годов) В.С. Соловьев серьезно пересматривает свое отношение к грансцендентально-критической философии. Происходит как бы второе открытие Канта (его морально-практического учения в первую очередь). Общая статья «Кант», именно в эти годы подготовленная В.С. Соловьевым для энциклопедии Брокгауза и Ефрона, — одно из самых почтительных и любовных исследований во всей двухвековой истории российского кантоведения. «Кант — основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человечества [...] — писал В.С. Соловьев. — Согласно его собственному сравнению (с Коперником), Кант не от-

крыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде»[82]. Соловьев не приемлет стремления некоторых кантианцев изобразить кантовское учение в качестве уже достигнутой вершины мировой философской мысли. И вместе с тем он говорит: «Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в "чистой" и формальной ее части)»[83].

К числу навечных и неперерешаемых завоеваний трансцендентальной этики В.С. Соловьев относит прежде всего вторую формулу (в его терминологии «второе правило») категорического императива.

Знакомясь с морально-философскими сочинениями В.С. Соловьева, я обнаружил около двадцати импровизаций, так или иначе инспирированных формулой «никогда не относись к человеку только как к средству, но всегда еще и как к цели самой по себе» (именно такова ее формулировка, наиболее часто употребляемая самим Соловьевым). Знаменательно, что, приводя эти слова, русский философ почти никогда не вспоминает имени Канта. Главная (хотя, возможно, и не единственная) причина подобного — в общем-то дурного — обращения с философским наследием заключается в том, что вторая формула категорического императива представляется В.С. Соловьеву выражением издревле известной мудрости. Дважды он уверяет читателя в том, будто правило «не только средство, но и цель сама по себе» восходит еще к стоикам. Как выясняется, В.С. Соловьев имеет в виду известный девиз Сенеки: «*homo homini deus est*» («человек человеку Бог»)[84].

Не приходится спорить с тем, что один человек, относящийся к другому как к Богу, не может позволить себе ни обращаться с ним только как со средством, ни пренебрегать самоцельностью его бытия. Но не менее очевидно, что богоуподобление другого человека подразумевает далеко не только это: оно может предполагать и благоговение, и восхищение, и даже преклонение, которых «формула персональности» отнюдь не предусматривает и которые Кант никогда не возвел бы в разряд категорически обязательных. Очевидно также, что девиз Сенеки не фиксирует

ничего из специфического, но богатейшего содержания, которое вторая формула категорического императива могла впитать в себя только в качестве фрагмента антиутилитарной этической теории, родившейся в пору становления новоевропейской цивилизации. Причем сам Вл. Соловьев это содержание кантовской формулы (совершенно запредельное для Сенеки) прекрасно чувствует и простирает на новые и новые актуальные проблемы.

Обращает на себя внимание и следующее обстоятельство. Совершенно забыв о восславленном им девизе стоиков, В.С. Соловьев показывает, что вторая формула категорического императива может и должна вводиться в христианскую культуру в качестве наиболее адекватной расшифровки «золотого правила нравственности». «Общее правило альтруизма: поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы они поступали с тобой, — пишет он в «Оправдании добра», — вовсе не утверждает материального или качественного равенства всех субъектов». Оно лишь предполагает, что при признании всех различий «должно сохраняться нечто безусловное и одинаковое, а именно *значение каждого как самоцели*, т.е. как чего-то не могущего быть *только средством* для чужих целей»[85].

В. С. Соловьев осмыслял кантовское наследие в эпоху, когда над умами уже господствовали благодушная религия прогресса, историцистские и социоцентристские доктрины и вместе с тем все острее ощущалась опасность внезапных регрессий к варварству. И на мой взгляд, «формула персональности» чем дальше, тем больше воспринималась им как *цивилизационное вето*, которое блокирует подобные регрессии и препятствует нарождению новых форм варварски безжалостной эксплуатационно-утилизаторской практики.

Признание человека в значении «цели самой по себе» — это, если угодно, обязательство-обещание. Принимая его, общество как бы оглашает свою твердую решимость никогда не терять из вида идеала, не замещать его прагматическими, эмпирически обоснованными представлениями о социальной целесообразности и не решать свои насущные проблемы за счет устранения минимальных условий человеческой самоцельности.

Кантовское понятие «цель сама по себе» входит в учение В.С. Соловьева в качестве формально этического аналога идеи «частной божественной задачи». Согласно В.С. Соловьеву, каждый человек несет в себе особое божественное предназначение, и не наше дело принудительно облагать и связывать его какими-либо внешними целеуказаниями. Общество может в лучшем случае приблизиться к разгадке персональных призваний. В нынешнем своем состоянии оно не в силах ни постигнуть их, ни тем более гарантировать их осуществление. Существенное и самое благое, что можно сделать «здесь и теперь», — это признать за личностью способность *самостоятельного целеполагания*: независимого определения смысла жизни и далее соответствующего этому смыслу концепта собственного благополучия. Авторитарное вмешательство общества и государства в интенциональные основания частной жизни категорически недопустимо.

Не требуется сложных логических выкладок для демонстрации того, что подобное истолкование человека как «цели самой по себе» равносильно признанию за ним фундаментальных гуманитарных прав: свободы совести (веры, убеждения) и — на ее основе — свободы распоряжения своими силами, способностями и достоянием. Для предоставления этих прав совсем не обязательно подписывать какую-либо перечисляющую их декларацию: они налицо всюду, где существует, с одной стороны, запрет на использование человека «только как средства», с другой — запрет на идеократическое навязывание единых всеобщих целей. «Понятие права, — писал В.С. Соловьев еще в «Критике отвлеченных начал», — впервые дает человеку значение лица [...] Оно полагает границу направленным на него утилитарным притязаниям [...] Когда я должен сказать: доселе и не далее, — я тем самым признаю в другом нечто непреложное и безусловное, не могущее служить средством моему материальному интересу и, следовательно, высшее, чем этот интерес, — другой [...] перестает быть вещью, становится лицом». И далее: «То, что не есть лицо, не может быть субъектом права. Вещи не имеют прав. Сказать, что я имею права (вообще, без дальнейшего определения какие), все равно что сказать: я лицо. Лицом же в отличие от вещи называет-

ся существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, т.е. не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя, существо, в котором всякое внешнее действие наталкивается на безусловное сопротивление, — на нечто такое, что внешнему действию безусловно не поддается, и есть, следовательно, безусловно внутреннее и самобытное, — для другого непроницаемое и неустранимое»[86].

Вл. Соловьев не был единственным мыслителем XIX века, увидевшим, что определения категорического императива могут служить базой для выведения неотчуждаемого личного права. Уже в начале столетия это поняли И.Г. Фихте и некоторые немецкие правоведы. Но трудно назвать другого мыслителя, который сочинил бы столь лапидарную, убедительную и яркую философско-правовую сюиту на тему кантовской формулы персональности. Кроме того, в рассуждениях В.С. Соловьева чем дальше, тем энергичнее звучит еще и его собственный мотив, послекантовскому немецкому правоведению неизвестный.

Большинство юридических толкователей второй формулы категорического императива понимало ее как запрет, налагаемый на отношения одного частного лица к другому частному лицу. Главного нарушителя неотчуждаемого личного права видели в отдельном агрессивном и циничном эгоисте. В.С. Соловьев иначе смотрит на дело. По его мнению, опасность утилизаторского покушения на личность исходит прежде всего от *коллективных субъектов* — от «групповой воли» и «собирательного эгоизма». Превратить отдельного человека *всего лишь в средство* в новейшее время хочет прежде всего общество, возомнившее, что оно поднялось до осознания исторической необходимости. Еще точнее: этого хотят объединения или институты, действующие от лица такого «исторически сознательного» общества. Познанная историческая необходимость приобретает значение той цели, которая оправдывает любые средства и именно поэтому допускает обращение только как со средством не в индивидуальном, а в массовом масштабе.

Утилизация становится способом действия фанатичных избранников и гегемонов исторического процесса, опреде-

ляющих себя по учениям Сен-Симона, Конта или Данилевского, позднего Гегеля или Маркса. Расходясь (а порой решительно противостоя друг другу) в оценке того, чего требует история, они тем не менее сходятся в новом нормативном шаблоне и дружно провозглашают: все позволено ради процветания нашей нации, ради блага нашего народа, ради торжества нашей религии, ради победы нашего передового класса.

В конце XIX в. в мире не было другого мыслителя, который бы с такой тревогой, как В.С. Соловьев, вглядывался в эту новую повсеместную угрозу. В «Оправдании добра» он отвечает на нее энергичным морально-правовым манифестом, выполненным как еще одна вариация на хорошо знакомую кантовскую мелодию. Вслушайтесь: «Отличительный характер *человеческого* общества [...] состоит в том, что каждый человек как такой есть нравственное существо, или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство [...] Отсюда прямо следует, что *никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться только как средство* для каких бы то ни было посторонних целей, — он не может быть только средством или *орудием ни, для блага другого лица*, ни для блага *целого класса*, ни, наконец, для так называемого *общего блага* [...] Право лица, как такого, основанное на присущем ему неотъемлемом от него человеческом достоинстве, на формальной бесконечности разума во всяком человеке [...] это право по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права»[87].

Мы слышим здесь Канта (очередной раз не называемого по имени), который как бы продолжает мыслить умом и всем существом русского философа. Но не менее ясно и другое: перед нами собственная масштабная тема В.С. Соловьева, укорененная в конфликтах, которые обозначились лишь к исходу XIX столетия и достигнут трагической остроты в XX.

Кант принадлежал эпохе, политическое воображение которой не опускалось ниже зоологической борьбы индивидов, обозначенной Гоббсом как *bellum omnia contra omnes* («война всех против всех»). Соловьевская фантазия

о наихудшем — это картина общества, раздираемого конфликтами «собирательных лиц» и укрупненных «собирательных эгоизмов». Бедствие уже на пороге. Повсеместно видны приметы военно-мобилизационной солидарности, лозунгами которой становятся идеи *самобытности*, *гегемонии* и *особых исторических миссий*. Верования, формулы национальной идентификации, классовые и племенные чувства присваиваются и оформляются с помощью «принудительного действия собирательных организаций» (поразительный термин Вл. Соловьева, как бы заглядывающего в эпоху партократий!). Внутренняя жизнь этих организаций представляет собой казарменную пародию на соборность, как ее рисовали себе старшие славянофилы, ибо не предполагает уже ни добровольного единения, ни свободного самоотречения. Их место занимает конформизм, фанатизм и симулированный энтузиазм. Государство, которое попало бы под влияние подобных организаций, скоро пришло бы к тому, что стало рассматривать солдатское послушание как среднюю меру лояльности. Возникла бы чудовищная пародия на *res sacra* («священную вещь», — определение, которое давал человеку Сенека): подданный сделался бы вещью для заклания, жертвенным «только средством», — пушечным мясом в священной войне, которая ведется с социальными и историческими конкурентами.

К безжалостным историческим прорицаниям следует отнести и еще одно рассуждение В.С. Соловьева, опять-таки напрямую связанное с темой утилизации и реификации человека, как она задана Кантом.

В «Критике отвлеченных начал» мы находим развернутую характеристику особого образа мысли (и соответственно жизненного порядка), который располагает человека к более или менее добровольному превращению себя самого в «средство и только средство». Речь идет об *экономизме*, подчиняющем все многообразие социокультурного бытия материально-хозяйственным интересам.

Порожденный «мещанским царством» (так В.С. Соловьев именует производство и быт современного ему буржуазного общества), экономизм, как это ни парадоксально на первый взгляд, находит свое полное и систематическое за-

вершение у радикальных *критиков* «мещанского царства» — в социалистических проектах будущего. Согласно В.С. Соловьеву, преодоление крайнего имущественного неравенства, которое «мещанский порядок» частной собственности утверждает на стадии *плутократии*, социализм может осуществить *только посредством низведения всех членов общества до уровня сугубо экономических существ*. Или: социализм — это гарантия минимального благополучия *для всех*, купленного ценой согласия *каждой самоцельной личности* на ничем не ограниченную утилизацию со стороны хозяйственного общественного целого. «На той материальной почве, на которой стоит экономический социализм, — писал Соловьев в «Критике отвлеченных начал», — уже невозможно найти в человеке ничего неприкосновенного [...] — существенного ядра, о которое должна разбиться всякая внешняя сила и всякий внешний гнет». Почему? Да потому, что «человек, понимаемый как существо, *действующее по мотивам выгоды* (только по этим мотивам. — *Э.С.*), не представляет собой ничего безусловного, а следовательно теряет значение объективной цели...»[88].

Это снова Кант, отчасти хрестоматийный, отчасти эзотерический Кант, но звучащий так, как он должен звучать после Бабёфа, Сен-Симона, Рикардо, Прудона и Маркса.

## 6. Третья формула категорического императива («формула автономии»). Действие из принципа и его разумно-практические границы

Кантианский этико-правовой манифест В.С. Соловьева, который я цитировал выше, завершается следующими словами: «Общество может обязывать лицо к чему бы то ни было лишь через акт его собственной воли, иначе это будет не обязательством лица, а лишь употреблением вещи...»[89]. Эти слова обозначают внутреннюю связь между второй формулой категорического императива, которая, я надеюсь, разъяснена мною достаточно обстоятельно, и формулой третьей, именуемой «правилом автономии». Человек полнее всего демонстрирует, что он не просто вещь, не просто средство, тогда и только тогда, когда обнаруживает

способность отвергнуть адресованное ему обязательство или принять его от полноты сознания и разума, превращая в руководящий закон собственного поведения.

Последнее и описывается третьей формулой категорического императива, которая, напомню, звучит следующим образом: «Воля должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему по собственному решению и как себе самой законодательствующая»[90].

Этот мотив своей этики Кант чрезвычайно высоко ценил и полагал, что именно в нем заключено ее главное новаторство. «Все понимали, — писал он, — 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»[91].

Понятийные оппозиции «средство и цель сама по себе», «вещь и лицо», «цена и достоинство» — важнейшая примета этики категорического императива. И все-таки наше представление о ней будет неполным, если мы не уделим пристального внимания еще одному противопоставлению, заявляемому во многих существенных пунктах кантовского морально-практического рассуждения. Речь идет о *гетерономии* и *автономии*.

Как я уже упомянул, понятие «гетерономия» имеет у Канта двоякий смысл. Наиболее часто оно употребляется им в значении «чужемотивности». Кант называет гетерономными поступки, которые совершаются не столько ради их прямого, всеми предполагаемого смысла, а из привходящих соображений (таково, например, благодеяние, которое человек совершает не из чувства долга и сострадания, а под страхом наказания или ради одобрения окружающих). Гетерономное действие в этом смысле мало чем отличается от действия по модели гипотетического императива.

Другой, более строгий и буквальный смысл понятия «гетерономия» — это «чужезаконность», или «инозаконность» (именно последнее слово выбирает А. К. Судаков в своих переводах Канта). Речь идет о поступании по чужому распоряжению, указанию и приказу; в законченном выражении — это убеждение в том, что в мире не может

быть никаких прочных императивов, которые не исходили бы от внешнего авторитета.

Контрарная противоположность автономии и гетерономии как самозаконности и чужезаконности, пожалуй, ярче всего выражена Кантом в работе «Религия в пределах только разума» (1792). «Долг, который обязателен для каждого, — читаем мы здесь, — может быть рассматриваем как наложенный на него им же самим через его собственный разум, а стало быть, как принимаемый добровольно...» Противоположностью этого являются «внешние распоряжения, предписанные деспотически, хотя бы и для нашего блага». Самозаконность в структуре категорического императива — это «свободная присяга на верность [...] а не послушное подчинение известному постановлению, возлагаемому как служба на барщине»[92].

Не вполне проясненная, эзотерическая мысль Канта состоит в том, что гетерономия в смысле «чужемотивности» поведения и гетерономия в смысле «чужезакония» запрашивают и взаимно дополняют друг друга.

Вспомним расчетливого эвдемониста, который из-за неопределимости понятия счастья никак не может найти всеобщего и постоянного правила благоразумия (ассерторического императива) — соответственно не может выстроить эмпирические, переменчивые, конъюнктурно ненадежные правила умения (гипотетические императивы) в единую стратегию успешного поведения. Растерянный и усталый, он в конце концов охотно соглашается на то, чтобы другой субъект (властный авторитет) просто предписал ему какие угодно правила жизни, но так, чтобы счастье — а точнее, благополучие — сделалось наградой за их исполнение, а разного рода бедствия и невзгоды — наказанием за их нарушение.

С другой стороны, сам авторитарный правитель, оказавшийся перед лицом кризиса традиционных форм слепого почтения и послушания, легче всего может удовлетвориться таким подданным, который все делает «чужемотивно», т. е. опасливо или корыстно, под кнутом или за пряник.

Отлаженный режим гетерономии трактуется Кантом как наиболее неприглядный общественный порядок, превращающий людей в марионеток и культивирующий в них

такие качества, как угодливость, раболепство и подкупность. Я уже достаточно много говорил об этом в ходе интерпретации фрагмента «О свободе» (из Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного») и некоторых параграфов «Метафизики нравов». Сейчас добавлю лишь следующее. В лекциях по этике, читанных в 1780–1781 гг., Кант склонялся к предположению, что режим гетерономии, доведенный до режима *муштры*, может вообще вести к подрыву инициативно-волевого начала и погружать людей в состояние неизлечимой апатии (абулии, если говорить современным патопсихологическим языком).

Догадку Канта, лежащую на границе этики, психологии и философской антропологии, ослепительно подтвердил XX век — «век-волкодав».

В 1938 г. венский психиатр Бруно Беттельгейм был заключен в гитлеровский концентрационный лагерь. В течение двух лет, проведенных в Дахау и Бухенвальде, он в уме сочинял книгу, где анализировал состояние и поведение людей в условиях чудовищных массовых экспериментов, затеянных нацистами. В 1960 г. она вышла в свет под названием «Просвещенное сердце»[93]. Целью гитлеровского концлагеря, как свидетельствует Беттельгейм, была «ампутация личности в человеке» — формирование «идеального заключенного», который реагировал бы на команды надсмотрщика мгновенно, не рассуждая, наподобие автомата или запуганного ребенка. Этой цели нацисты добивались с фанатичным упорством, пренебрегая порой даже соображениями хозяйственной выгоды и рентабельности. Содержа людей в условиях хронического недоедания и стадной барачной скученности, применяя унизительные наказания, поддерживая с помощью произвольных казней «общий фон террора», они в массе случаев достигали того, к чему стремились.

Но вот незадача: «идеальный заключенный», как правило, оказывался совершенно нежизнеспособным существом. После «ампутации личности» в нем разрушались также качества индивидуальности и индивида: атрофировались способности, затухала память, притуплялся даже

инстинкт самосохранения. «Идеальный заключенный» был истощен, но не испытывал голода, пока надзиратель не крикнет: «Ешь!» Он двигался машинально, безропотно, слабел и, наконец, что называется, «весь вымирал».

По наблюдению Беттельгейма, в «идеальных заключенных» быстрее всего превращались либо расчетливые циники, либо люди с чиновничье-клерковской психологией, которые никогда не ведали долга, выходящего за рамки инструкций, и всегда готовы были спрятаться за оправдательной формулой: «У меня был приказ». И наоборот, дольше и успешнее других разрушению личности сопротивлялись те, кого принято называть ригористами — «людьми долга», «людьми принципа». Показательны в этом отношении и приемы, которые сами заключенные изобретали в целях личностного сохранения. Один из лагерных «старожилов» сообщил Беттельгейму следующие расхожие правила: заставляй себя есть всякий раз, как представится возможность; спи или читай, если выпала свободная минута, и непременно чисти зубы по утрам. Смысл этих правил один: делать непредписанное, свободно подчинять себя тому, к чему не принуждает лагерное начальство. В этом случае даже чистка зубов может быть поступком.

Прибегая к кантовским понятиям, Беттельгейм формулирует своего рода императив лагерного выживания: во что бы то ни стало «создать вокруг себя область автономного поведения». Область эта тем шире и прочнее, чем основательнее запреты, добровольно наложенные на себя человеком, чем ближе они к универсальным нравственным требованиям. В условиях голода, унижений, рабского труда дольше всех выдерживали те, кто однажды отважился постановить сам для себя: «я ни при каких условиях не стану доносчиком» или «я никогда не приму участия в карательной акции».

Таков был трагический парадокс лагерного существования: чтобы не вымереть, надо было перестать бояться неминуемой насильственной смерти и даже самому выбрать то, за что тебя, скорее всего, однажды казнят. Но ведь парадокс этот неявно присутствует уже в самом понятии принципа (безусловного императива). Принцип — не

принцип, если за него не готовы идти на крайние утраты и жертвы.

Размышляя над экстремальной ситуацией фашистских лагерей, Б. Беттельгейм выявил некоторую всеобщую правду о человеке, скрытую от нас в условиях более или менее нормального социального существования.

Нравственность — не просто средство общественного регулирования индивидуального поведения. Она еще и условие духовно-персонального выживания самого индивида. Там, где нет свободно выбранных нравственных обязанностей (пусть самых элементарных), начинается общая деградация человека, особенно быстрая, когда он становится добычей преступного окружения или преступного режима. Сплошь и рядом она оказывается прологом к самоуничтожению.

То, что лагерники XX в. открывали практически, Кант давно продумывал в идеально-теоретическом построении. Он достаточно хорошо понимал, что в условиях релятивизации традиций и святынь и роста авторитарного (муштрующего) насилия духовно-личностное сохранение человека немыслимо без строгой *самодисциплины.*

Чрезвычайно интересны в этом отношении понятия «принципа» и «возведения в принцип», которые Кант широко использует в одной из последних своих работ «Антропология с прагматической точки зрения» (1798).

Принцип (от лат. *principium* — начало, основа) — свободно выбранное приоритетное правило поведения, которое, как замечает Кант, человек возлагает на себя «с торжественностью обета». Максима, возведенная в принцип, возвышается над меняющимися желаниями, потребностями, пристрастиями, а также над подвижными обстоятельствами, к которым надо приспособляться.

Практику возведения максимы в принцип Кант считает чрезвычайно важной психологически и советует культивировать ее в процессе воспитания и самовоспитания. Это простейшая ячейка, «клеточка» автономии (т.е. самозаконного действия). С этого начинается устойчивая стратегия индивидуального поведения, позволяющая в любой ситуации вести себя твердо, «а не бросаться туда и сюда,

подобно туче комаров». Чем чаще человек действует «по принципу и из принципа», тем скорее развивается в нем высокая способность «самообладания» и «самопринуждения» (ключевые выражения кантовского этического словаря в девяностых годах). Самопринуждение, заимствующее от принципа его клятвенно-ригористический пафос, обеспечивает практическую независимость человека не только по отношению к его собственным спонтанным влечениям, но и по отношению к тем побуждениям, которые исходят от власти. Сила принципиального противостояния режиму гетерономии куда выше силы противостояния, обусловленного наличной потребностью или интересом. Нет таких интересов, желаний, таких материальных влечений, которые не отступили бы, когда человеку известно, что их удовлетворение обернется крайними невзгодами и бедствиями. А вот о принципах этого не скажешь: принципы соблюдаются при всех условиях, а значит, и тогда, когда за это приходится расплачиваться крайними лишениями. «На том стою и не могу иначе» — и делайте со мной, что хотите, если не сумеете переубедить.

Какое правило человек может возвести в принцип? Абстрактно говоря, любое. Сам Кант, например, сделал законом для себя максиму, выведенную из горького личного опыта: ни при каких обстоятельствах не брать деньги в долг. Вместе с тем он, конечно, понимал, что на роль принципов, застрахованных от пересмотра, соблюдаемых не из упрямства, а по глубокому и упрочивающемуся убеждению, годятся далеко не все правила. Принцип отвечает своему понятию только в том случае, если является разумно обоснованным и универсализируемым. Чем решительнее человек ставит свои принципы под критерий и контроль универсализации, тем в большей степени делается «господином себе самому».

Выражение «быть господином себе самому» восходит к Локку: это одно из главных понятий Второго трактата о государственном правлении и, в сущности говоря, самая полная характеристика локковского «естественного индивида».

Кант впервые употребляет это выражение в лекциях по этике, читанных в 1762–1764 гг.

В статье «Предполагаемое начало истории человечества» (1786) оно используется для обозначения идеала, к которому люди должны стремиться.

В эссе «О поговорке...» (1793) выражение «господин себе самому» связывается с понятием гражданского совершеннолетия и статусом неподопечности.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» (1797) способность человека «быть господином себе самому» именуется «характером».

Вводя это понятие, Кант сразу акцентирует его связь с проблемой общественных ожиданий (с тем, что сегодня именуется «достоинством предсказуемости»): «Человек с принципами, о котором достоверно известно, чего можно ожидать не от его инстинкта, а от его воли, имеет характер». В отличие от «темперамента», который указывает на то, «что́ можно сделать из человека», «характер» говорит о том, что́ человек «сам из себя сделал и еще готов сделать». Иметь характер, разъясняет Кант, «значит обладать тем свойством воли, благодаря которому человек делает для себя обязательным определенные практические принципы, которые он собственным разумом предписывает себе как жизненные». Поэтому констатировать, что «человек имеет характер», уже значит «сказать нечто в похвалу ему»[94].

Конечно, придирчивый аналитик может заметить, что последнее утверждение ставит концепцию человека как «господина себе самому» на скользкий лед. В самом деле, сказать, что человек, имеющий хоть какой-нибудь (а значит, и дурной) характер, лучше бесхарактерных людей, значит одобрительно похлопать по плечу опасного упрямца. Или — то же самое, но до конца определенно: сказать, что человек с любыми (пусть ложными, пусть неуниверсализируемыми) принципами лучше человека без всяких принципов, т.е. флюгера и циничного конъюнктурщика, значит приветствовать рыцаря любой идеи, если он готов идти за нее на смерть. Трудно представить себе, что бы делал Кант со своими похвалами по адресу любой твердой своехарактерности, если бы ему на суд представили, скажем, современного террориста-камикадзе. Думаю, кёнигсбергскому мастеру «мысленного эксперимента» пришлось

бы взять назад эти похвалы и с безоговорочной определенностью акцентировать основную теорему, на которую опирается его идеал автономии: высокого титула «принцип» заслуживают лишь такие правила поведения, которые выдержали испытание на общезначимость (первая формула категорического императива) и не противоречат запрету, налагаемому на утилизаторское насилие (вторая формула категорического императива).

Кантовская модель самодисциплины не свободна от промахов и противоречий, но это не должно мешать признанию того, в чем Кант оказался навечно прав, что́ было настоящим философским открытием, значимым для наших дней не меньше, а даже, возможно, и больше, чем для его времени.

Не может быть нигилистической и беспринципной свободы от общества. Свобода от произвольных социальных ограничений, от «чужезакония» достигается только за счет нравственного самоограничения. Лишь тот, у кого есть универсализируемые принципы, способен к независимому целеполаганию, утверждающему и поддерживающему его жизнелюбие. Только на базисе независимого целеполагания возможна подлинная целесообразность, т. е. устойчивая жизненная стратегия.

Великая заслуга Канта состояла в утверждении первосущного, экзистенциального значения элементарных запретов. В произвольно построяемой жизни человека они должны играть такую же роль, какую инстинкт играет в непроизвольной жизни животного. Запреты важнее ценностей и приоритетны по отношению к ценностным выборам (как справедливо заметил Т. Адорно, проработанного понятия ценности в этическом учении Канта вообще нет, и неокантианцы — особенно неокантианцы баденской школы, — по сути дела, совершили насилие над трансцендентально-критической этикой, когда объявили ценность ее основным ориентиром).

Только отталкиваясь от добровольно принятых запретов, индивид может достигнуть успеха в построении и развитии собственной личности. От категорического, общепринудительного «нельзя» он движется к тому, что является в универсальном смысле желаемым, и лишь далее,

лишь на этой основе — к пониманию неповторимого своеобразия своих задатков и дарований, своего призвания и идеала. Это внутренняя работа, которой не может выполнить за человека никто другой и которая не терпит никакого внешнего авторитарного указания. Автономия есть естественное правомочие человека как строящейся личности, а признание этого правомочия принуждающей властью есть подлинное, или, как выражается Кант, *строгое* п р а в о. Права в точном смысле слова нет там, где отсутствует предварительное доверие к возможности каждого человека стать развитым, многомерным *господином себе самому*. Или, если воспользоваться другими кантовскими понятиями: строгое право имеет место лишь там, где каждому человеку *кредитуется достоинство лица* (хочу особо подчеркнуть, что понятие лица поначалу вводится в учении Канта как понятие *чисто этическое*, заданное второй формулой категорического императива — как *правообосновывающее этическое понятие*).

## 7. Этика Канта и «бурная весна» немецкого правоведения

Тема права стучится в окно в каждом отсеке теории категорического императива.

В самом деле, что такое понятие всеобщезначимого закона, занимающее ключевое положение в первой формуле категорического императива, как не интериоризация девиза «закон равен для всех», который во второй трети XVIII в. активно дебатировался в английской, американской и французской политико-юридической литературе.

Вслушаемся еще раз в философскую выкладку Вл. Соловьева: «Сказать, что я имею права (вообще, без дальнейшего определения какие), все равно что сказать: я лицо. Лицом же в отличие от вещи называется существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, т. е. не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя». Не ясно ли, что тут с гегельянской спекулятивной решительностью, сразу, непосредственно, что называется, «в один ход», совершается прорыв от второй формулы кантовского катего-

рического императива к наиболее общему определению права.

Наконец, что́ такое формула автономии, как не этический парафраз знаменитого лозунга, впервые выброшенного английскими пуританами-индепендентами еще в 40-х годах XVII в.: «каждый обязан подчиняться лишь такому закону, на который он сам дал согласие».

Поэтому не приходится удивляться, что в Германии аудиторией, которая наиболее живо, наиболее заинтересованно откликнулась на кантовскую этическую теорию, оказалась аудитория *правоведческая*. После выхода в 1785 г. «Основоположения к метафизике нравов» началась «бурная весна» немецкой либеральной юриспруденции, сравнимая со «Sturm und Drang» в поэзии и литературе. На свет появилась целая плеяда талантливых правоведов-кантианцев — таких, как молодой Фихте, молодой Г. Гуго, К. Хайденрайх, П.А. Фейербах (отец философа Л. Фейербаха); несколько позже к ним присоединились создатели первой университетско-юридической теории правового государства.

Нельзя не заметить, правда, что движение от трансцендентальной этики к трансцендентальной юристике и метаюристике поначалу шло неожиданным и достаточно сложным путем.

***

Теория категорического императива принимает во внимание два типа обязанностей. Это «сильные» обязанности, или запреты (*Verboten*), и «слабые» обязанности, или заповеди (*Geboten*).

Способ, каким они различаются в этике Канта, своеобразен и сложен. Споры о его основательности шли на протяжении двух веков и не прекратились поныне. Однако сам смысл различения достаточно ясен.

Человеческое сообщество, которое основывалось бы на обмане и утилизаторском насилии, просто немыслимо (оно само себе противоречит). Поэтому фундаментальные запреты: «не обманывай» и «не допускай насилия» — принудительно-обязательны для всякого разумного существа. А мыслимо ли сообщество, в котором отрицаются так на-

зываемые «заповеди совершенствования»? То есть: мыслимо ли сообщество, в котором дозволены недоброжелательство, равнодушие, пренебрежительное отношение к индивидуальным способностям? Кант мучительно обдумывает этот вопрос и, как я уже упомянул, с теоретической честностью отвечает: да, такое общество мыслимо и возможно. Мы даже должны предпочесть его общественному порядку, при котором в людях культивируется добросердечие, но одновременно допускаются лживость, нарушение договоров и пренебрежительное отношение к справедливости. Бессердечное общежитие — это не неприемлемый, а всего лишь нежелательный для нас социум. Он противоречит не практическому разуму как таковому, а скорее природному предрасположению к доброте, которого, как можно предположить, не лишен от рождения ни один человек. Но раз так, то всего лишь желательными являются и максимы любви, сострадания, целомудрия, заботы о развитии индивидуальных дарований и т. д. Испытывая их на универсализируемость, мы просто удостоверяемся в их естественности и желательности для себя (в их «экзистенциальном достоинстве», как сказал бы последователь Мартина Хайдеггера). Отсюда следует, что эти максимы можно и нужно рекомендовать, но их нельзя требовать в общеобязательном порядке, по формуле, которая имела бы силу для любых условий. Это относится как к культуре интерперсональных отношений, так и к воспитательным устремлениям государства.

Общество может желать, чтобы его члены были добрыми, отзывчивыми, способными и многосторонними. Оно вправе активно содействовать такому их развитию. Но беда, если доброту и сердечность станут насаждать теми же средствами, какими пресекают злобу, обман и насилие. Толковать доброту как качество, которого *каждый может потребовать с каждого, все с одного и государство со всех*, значит низводить ее до уровня социальной условности. Попытка же культивировать доброту под страхом наказания ввергла бы людей в состояние, которое Кант в одной из поздних статей называет «симуляцией убеждений» (удивительно точное выражение, почти невероятное для языка XVIII столетия).

Любовь, сострадание, дружелюбие имеют ценность лишь тогда, когда они неподдельны и уместны. Но для этого требуется искреннее влечение и даже «дар сердца».

Не лгать человек должен при любых обстоятельствах (независимо от обстоятельств), а вот благодетельствовать, не считаясь с обстоятельствами, — опасно, а иногда и безнравственно. Тут невозможны ни общее правило, ни особые инструкции. Тут необходим талант понимания неповторимых жизненных ситуаций. Кант хорошо видит данное обстоятельство, многократно разъясненное затем классической литературой. Вспомните роман Толстого «Анна Каренина», курьезы, которые постигают молодую княгиню Кити Щербацкую во время ее пребывания на водах. Подчиняясь моральной моде, Кити отдается делам милосердия и... сеет несчастья. Дела милосердия удаются ее подруге Вареньке, как бы от рождения одаренной благоразумием и тактом. Зато вот любовь и устройство брака Вареньке не удается никак. В исполнении заповеди «женщина должна обзавестись семьей» Варенька так же бесталанна, как Кити в отправлении заповеди «благодетельствуй ближним своим».

Кант не пытался основать всеобщие моральные требования на нравственном чувстве. И в то же время, может быть, никто другой в XVIII в. не понимал столь отчетливо, что именно нравственное чувство в соединении с совестью является наилучшим экспертом по части «моральных прецедентов». Тут с ним не могут соперничать никакие разумные предписания.

В предыдущих параграфах я уделил немало внимания ригоризму Канта и попытался показать, сколь тесно он связан с проблемой минимальных, элементарных предпосылок человеческого общежития. Теперь пришло время акцентировать еще одно важное обстоятельство. В этике Канта по строгому счету «два пафоса». Она крайне определенна, сурова и ригористична в отношении первичных нравственных обязанностей человека и гражданина (основных условий сохранения сколько-нибудь нормального человеческого общежития). Вместе с тем она терпима (по мерке нравоучительного XVIII столетия небывало терпима) в толковании требований, предъявляемых человеку

в целях его совершенствования, продвижения «от хорошего к лучшему». В трактовке запретов Кант — преемник аподиктического конституционалистского духа, свойственного теориям общественного договора; в трактовке благих советов — этический наследник выдающихся «апостолов веротерпимости» (Бодена, Монтеня, П. Бейля). Как и эти последние, Кант предельно осторожен в рецептировании конкретных личных решений в конкретных условиях.

В наше время кантовское различение «сильных» и «слабых» обязанностей обсуждается только знатоками. Иное дело — Германия конца XVIII в. Двоякий пафос учения о категорическом императиве был в ней быстро расслышан и вызвал страстную полемику.

Присяжным моралистам из школы Вольфа—Баумгартена новый способ разграничения запретов и заповедей до крайности не понравился. Они прекрасно поняли, что он наносит жестокий удар по устоявшемуся, телеологически упорядоченному императивизму. Нормология Канта мешала разработке детальных кодексов поведения, в которых должное и желательное предписывались бы с равной (морально-полицейской) строгостью.

Вольфианская критика Канта была одновременно и сентиментальной, и догматической. Временами она приобретала характер ученых доносов, адресованных феодальным культурно-воспитательным ведомствам. (Интересно, что эти доносы уже содержали полный набор обвинений в «холодности», «логистичности», «педантизме», «формализме», «бессодержательности», которые позже будут предъявлять Канту Шопенгауэр и представители философии жизни, консервативные немецкие романтики и русские славянофилы, гегельянцы и марксисты.)

Но не менее выразительной была и встречная тенденция. Кантовское различение запретов и заветов с воодушевлением воспринималось новым поколением немецких просветителей, ориентировавшихся на идею «естественного права». Суть их позиции выразительно обрисовал один из лучших современных кантоведов Вольфганг Керстинг (Ганновер) в работе «Благоупорядоченная свобода»: «Современникам Канта — в отличие от многих более поздних его интерпретаторов — было ясно, что критерий универса-

лизируемости отделяет не столько позитивные требования от запретов, сколько разрешенные действия от неразрешенных [...] Позитивные обязанности образуют лишь часть в классе разрешенных действий»[95].

Известное модально-логическое правило гласит: «все, что не запрещено, разрешено». Но это значит, что чем строже, у́же, обобщеннее и формальнее определяются запреты, тем шире становится область дозволенного. Именно в этом и заключался суммарный общенормативный результат кантовского рационально-критического императивизма, особенно значимый в эпоху, когда само правило «все, что не запрещено, разрешено» делалось ключевой формулой нового правопонимания.

Кантовское ригористическое «до́лжно» (*man soll*) подразумевало очень немногое, а именно — отказ от обмана и насилия во всех их модификациях. Дальше начиналась обширная сфера «можно» (man darf), которая объемлет все решения, относящиеся к проблематике выгодного, целесообразного, необходимого и, наконец, нравственно желательного. Это не означало, что позитивные нравственные заповеди ставились на одну доску с правилами благоразумия. Они достаточно ясно различались в пространстве внутренней ответственности, т. е. с точки зрения того, чего и как спрашивает с себя сам индивид. В ходе критики утилитаризма Кант много сделал для повышения строгости этих различений. Но в пространстве общественных и государственных распоряжений позитивные нравственные заповеди и правила благоразумия попадали в одну и ту же область решений, *предоставляемых совести каждого отдельного индивида*. В какое божество человеку верить, каким промыслом заниматься, что и в каких размерах потреблять, как устраивать свой быт, в каких ситуациях быть сострадательным, милосердным, скромным, прилежным и т. д. — всего этого индивиду предписывать нельзя (категорически нельзя!).

Парадоксальное понятие «категорически разрешенного», вычитанное в этике Канта, сыграло важную роль в развитии концепции «естественного права». Ее немецкие приверженцы говорили на языке долга. Они отстаивали сферу государственного невмешательства не для разумно-

го интереса или прирожденной доброты людей, а для этической самодисциплины. И это вовсе не было выражением «немецкой отсталости», как долгое время утверждалось в марксистской литературе. Нет, это как раз сообщало немецкому правоведению особую логическую стройность и силу. То, что термин и теория правового государства впервые появились в Германии, в немалой степени объясняется именно морально-практической ориентацией немецкого правоведения.

Что касается самого Канта, то он вышел на правоведческую и философско-правовую проблематику несколько иным, но чрезвычайно интересным путем.

## II. КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ ПРАВА

Давно замечено, что слово «право» вызывает у людей два ряда существенно различных ассоциаций. Одни вспоминают полицейского с дубинкой и суконный, устрашающий язык уголовных кодексов. В уме других появляется образ гуманного русского адвоката, а то и вольнолюбивые тексты французской Декларации прав человека и гражданина. Одни склонны связывать слово «право» прежде всего со словом «порядок», другие — со словами «свобода, равенство, справедливость». И что самое любопытное, ни первый, ни второй ряд ассоциаций не могут быть отброшены просто как ложные. Оба содержат в себе частичную правду, поскольку свидетельствуют о неустранимой «двусоставности» самого *действующего права* — о двух несводимых друг к другу миссиях, которые оно выполняет.

Отражением этой неустранимой «двусоставности» можно считать то обстоятельство, что в общественной мысли на протяжении многих веков с переменным успехом конкурируют два подхода к праву, два типа правопонимания. Первое может быть названо *легистским* (от лат. *lex* — закон), второе — *сугубо юридическим* (от лат. *jus* — право, правомочие).

Приверженцы легистского подхода видят в праве прежде всего оружие поддержания безопасности и порядка. Самым существенным в правовой норме они считают то, что она «продукт государства, выражение его воли и усмотрения»: она — «приказ (принудительное установление, правило, акт) официальной власти [...]. Право производно от государства, и его принципом (существенным признаком и отличительной особенностью) является властная сила, обеспеченность властным принуждением»[1]. Легистское

понимание находит свое предельное выражение в концепциях *юридического позитивизма,* который, с одной стороны, ставит во главу угла «догму закона», с другой — различными, иногда весьма рафинированными способами доказывает, что всякое право — это в конечном счете *право силы.*

Сторонники сугубо юридического подхода видят в праве прежде всего «нечто объективное, не зависящее от воли, усмотрения и произвола законоустанавливающей власти»[2]. В *естественно-правовых* теориях эта объективность мыслится как равное (или — в Средние века — как неравное) достоинство людей от природы; в более поздних, *либерально-юридических* концепциях во главу угла ставится равенство в свободе, выражающее себя в справедливости. Таково определяющее отношение между людьми, поскольку они осознают себя автономными и ответственными лицами. Государство в своих законодательных актах должно признать данное отношение и дать ему однозначное, всеобщее, формальное выражение. Делая это, оно подчиняет себя *силе права.*

И у легизма, и у юридизма есть, как говорится, своя правда. Верно, что права нет там, где нет государственного закона и государственного принуждения (легизм). Но столь же верно, что без подчинения объективным критериям справедливости нет и закона в строгом смысле слова, — закона, отличающегося от «приказов да указов» (юридизм). Верно, что в естественно-правовых учениях право и справедливость обладают всего лишь нравственной обязующей силой и в случае падения нравов уже никого ни к чему принудить не могут (упрек легизма). Но верно и то, что концепция, которая не умеет (и отказывается) различать закон и право, совершенно бессильна перед таким чудовищным фактом, как *правонарушающий закон* (упрек юридизма).

Противостояние легистского и сугубо юридического правопонимания не имеет антагонистического характера (хотя может заостряться до антагонизма). Эти воззрения веками соседствуют и даже отсылают друг к другу. Легизм протягивает руку юридизму, когда, трактуя правозаконность в качестве продукта государства, подчеркивает, что *одно только государство* обладает «правом на право»: ни-

какие другие властные структуры, возникающие в обществе стихийно, в порядке естественно-исторического самотека, его не имеют. Юридизм протягивает руку легизму, когда признает, что ни одно из преступлений не может остаться безнаказанным и что наказание должно исходить от земных, посюсторонних инстанций насилия, а не просто постигать преступника в качестве небесной кары. Не будучи воззрениями-антагонистами, легизм и юридизм не подлежат и диалектическому преодолению.

Надежда на появление цельной доктрины, которая «сняла» бы противоположность легизма и юридизма и объединила их в некоем «высшем синтезе», — это утопия правоведения. Утопично и стремление к достижению полной гармонии между установкой на поддержание порядка, определяемого, скажем, по критериям «общего блага», и защитой непреложных правомочий каждой личности. Самое лучшее, на что можно рассчитывать, — это признание и терпеливое использование *взаимодополнительности* легистского и сугубо юридического образа мысли, когда каждая из сторон в духе толерантности воспринимает и учитывает резоны другой. В государственно-правовой практике этому соответствует работа по отлаживанию и совершенствованию самой неустранимой «двусоставности» действующего права с помощью все дальше продвигающихся реформ, соглашений и компромиссов.

Можно сказать, что глубоко выстраданная идея взаимодополнительности стала доминирующей в международном правоведении последней трети XX столетия. Убедительнее других ее отстаивает Ю. Хабермас в работе «Фактичность и значимость (о дискурс-теории права и демократического правового государства)»[3]. Задача долгосрочного улаживания конфликта между легизмом и сугубым юридизмом (а говоря объективно — между «позитивным правом» и «правом, защищающим свободу») возлагается здесь прежде всего на демократическую дискуссию (причем не столько парламентскую, сколько внепарламентскую, опирающуюся на правозащитную инициативу многообразных институтов гражданского общества). Далее Хабермас отстаивает тезис, на который следует обратить особое внимание: дискутирующее сообщество обеспечивает продуктив-

ный *паритет* спорящих сторон (легизма и юридизма). Но это возможно лишь потому, что полемика строится на началах толерантности, открытости, готовности признать правоту противника. Данные установки принадлежат, однако, к основным принципам *юридизма*. Поэтому ни одна из спорящих сторон, если она вообще не отказывается от участия в дискуссии на паритетных началах, не может не признать методологического *приоритета* юридизма (в терминологии Хабермаса — приоритета «значимости» над «фактичностью») при выстраивании самой стратегии взаимодополнительности. Сходную аргументацию можно найти и у таких ведущих современных теоретиков справедливости и права, как Дж. Роулз, Н. Луман и Р. Дворкин.

Мысль о достижении «надлежащего синтеза» легистского и сугубо юридического правопонимания не нова. Она пролагала себе дорогу уже в конце XVIII — начале XIX в., в дискуссиях об отношении между правом государства («позитивным», «статутарным», «историческим») и правами личности («естественным правом», «правом разума»). И самым решительным, упорным и основательным проводником этой тенденции надо признать Иммануила Канта.

В работах «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”», «К вечному миру» и «Метафизика нравов» он предпринял попытку этически осмысленного совмещения (обоснованной контаминации)[4] легизма и юридизма при безусловном доминировании строго юридического начала.

(1) Кант — эталонный представитель раннего либерального юридизма. Исходный и сквозной этос его философско-правовой концепции — безоговорочное уважение к неотчуждаемым правам-свободам («правам человека», как назовет их XX столетие) и к равноправию «всех людей как подданных» (решительное отрицание сословных привилегий). Там, где слово «право» употребляется Кантом в понятийно-общем смысле — без пояснений, какое и чье именно, — оно всегда уже имеет в виду эти неотчуждаемые свободы и равноправие. Они латентно присутствуют во всякой легитимации (во всяком обосновании *правомерности чего-либо*, вплоть до самой государственной власти).

Право для Канта — это «институция, которая, если речь идет о легислаторной проблеме, как бы существует уже прежде государства»[5]. Оно «дает объективный масштаб, значимый [...] до и независимо от действующих правовых установлений», — масштаб «до- и сверхпозитивных прав»[6].

Не приходится удивляться, что в идеальной глобальной перспективе право у Канта превосходит, трансцендирует отдельные (национально-государственные) целостности и запрашивает в качестве своего последнего гаранта «республику свободно объединившихся народов», которая (заметим это!) ничем не напоминает «сверхдержаву».

(2) Одновременно Кант оказывается мыслителем, который решительно отстаивает один из основных постулатов легизма: нет права без государственного принуждения («право и правомочие принуждать означают одно и то же»).

Если логически (в аспекте легитимаций) право предшествует государству, то реально-исторически последнее, согласно Канту, появляется на свет раньше правовых норм и безотносительно к ним. «Кант рассматривает государство как результат природных, естественных процессов [...]. Можно считать, что кантовское государство "природно обусловлено". Законозависимость, характеризующая государство, возникает не из автономности человеческой воли, но сам человек в силу внешних процессов оказывается лишь элементом и своего рода "внутренней составляющей" государства». В том, что «рассеянное» обоюдное насилие сменяется монополией государства на насильственное принуждение (пусть даже деспотическое), Кант видит «суровую мудрость» природы, для исторического осуществления которой вполне достаточно утилитарно-эвдемонистической расчетливости людей. Через этот ограниченный умственный склад «природа принуждает человека к созданию государства, тогда как разумная свободная воля конституируется в праве»[7].

(3) Вспомним о том, что фундаментальная человеческая ситуация, которую Кант-этик имел в виду уже издавна (по крайней мере с момента написания фрагмента «О свободе» в «Приложении к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного»), — это существование индивида перед лицом общества и государства, которые тяготеют к его по-

рабощению и утилизации. Любые отношения людей как морально автономных лиц развертываются *в присутствии государства* и не могут стать строго правовыми, пока не существует прочного нормативного заслона, ограждающего от его произвольных покушений. Смириться с репрессивным произволом нравственно развитый человек себе не позволяет. Но он не вправе также уповать на то, что система государственного принуждения в один прекрасный день просто исчезнет из жизни, а на ее место придет общественный порядок, покоящийся на одном только убеждении. Это этически мыслимо, но это было бы моральным прекраснодушием. Неутопичен лишь компромисс, а именно проект *нормативного ограничения* стихийно развившейся государственной репрессии. В идеале этически обоснованные критерии такого ограничения могут мыслиться как начала, которые *конституируют* всю политическую практику (в этом случае сохранилось бы лишь такое государственное принуждение, которое обслуживает и защищает частно-гражданские права). Однако последнее, как не устает подчеркивать Кант, должно пониматься в качестве бесконечно отдаленной задачи: «возможно лишь приближение [...] к этому состоянию, но никак не полное его осуществление»[8].

В том будущем, которое отвечает понятиям «ближайшего», «прогнозируемого», «рассчитываемого», просвещенному человечеству еще долго (неопределенно долго!) придется довольствоваться всего лишь обузданием преднайденного насилия (хотя бы и через *конституционно-правовые* акты). «Двусоставность» действующего права (более того — его неизбежный, исторически заданный внутренний дуализм) в этом предвидимом будущем не может быть устранен. Надо твердо ориентироваться на идеал *полного подчинения* «позитивного права» «праву разума», но одновременно мириться (уметь мириться!) с тем, что «понятие права можно непосредственно усматривать в возможности *сочетать* всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого»[9].

Поэтому политико-юридическое новаторство должно держаться стратегии продуктивной взаимодополнительности, не заходить дальше радикальных реформ и решительно отклонять проекты ниспровержения суверенной власти

с ее «позитивной законностью» (говоря позднейшим идеологическим языком — проекты «слома государственной машины», введения диктаторской «революционной законности» и последующего «отмирания государства»)[10].

(4) Какими конкретными способами должна осуществляться долгосрочная, терпеливая лимитация государственной репрессии, какой общественной силе могла бы принадлежать здесь правозащитная инициатива — на эти вопросы Кант не дает однозначного и внятного ответа. Единственный тезис, который он отстаивает с полной определенностью, сводится к тому, что поскольку речь идет о суверенном государстве, то его ограничение непременно должно иметь характер *самоограничения*, аналогичного персональной нравственной автономии.

Самоограничение государства — один из признаков развитой демократии[11]. Это впервые продемонстрировала американская Декларация независимости (1776). К сожалению, в философско-правовых сочинениях Канта данный документ и воплотившаяся в нем законодательная практика обойдены вниманием[12]. Нет здесь и сколько-нибудь обстоятельного анализа понятия демократии в его буквальном и решающем значении (в смысле народовластия). Соответственно, в кантовских текстах тщетно было бы искать идею демократической общественности как инстанции, обеспечивающей оптимальные версии лимитации принуждающей власти и оптимальные сочетания легистской и сугубо юридической компоненты в структуре действующего права.

Тем ценнее, тем удивительнее, что понятие *открытой публичной полемики по вопросам политики* занимает в кантовской философии права одно из центральных мест. Именно в ней усматривается наиболее надежный источник консультативного содействия, в котором не может не нуждаться ответственный правитель. В этой связи Кант решительно выступает за свободу печати («свободу пера»), определяя ее как «единственный палладиум прав народа». «Намерение отказать народу в этой свободе, — читаем мы в статье «О поговорке...», — было бы равносильно [...] лишению самого повелителя [...] всяких знаний о том, что он сам изменил бы, если бы знал об этом (т. е. компе-

тентности, отвечающей задаче реформирования государственно-правовой системы. — *Э.С.*)»[13]. В трактате «К вечному миру» свободе печати на стороне общества отвечает требование гласности на стороне власти. «Без гласности, — пишет Кант, — не могла бы существовать никакая справедливость (которая может мыслиться только в качестве *публично объявляемой*), стало быть и никакое право, которое исходит только от справедливости»[14]. Не будучи демократом, Кант пролагает путь к тому, что сегодня называется демократической дискуссией и демократическим дискурсом.

### 1. Критика политического патернализма как исходный мотив кантовской философии права

Ранние интерпретаторы трансцендентально-практического учения склонны были считать, что философия права — это всего лишь «факультативный», отнюдь не обязательный его раздел. Однако уже неокантианство заставило совершенно по-иному взглянуть на проблему. Сегодня трудно найти кантоведа, который стал бы отрицать, что интерес к праву проходит сквозь все творчество Канта и логически неизбежен для его этики.

Уже в 1762–1764 гг. Кант посещает лекционный курс по философии права, который читал вольфианец М. Кнутцен. В 1767 г. он впервые сам берется за его подготовку (к 1788 г. курс зачитан 12 раз).

Кант руководствуется компендиумом гёттингенского юриста Г. Ахенваля «Элементы естественного права» и знакомится с сочинениями названных в нем авторитетов. Это Гуго Гроций, Томас Гоббс (принципы которого осуждались), Р. Кумберленд, С. Пуфендорф (особо почитаемый), Хр. Томазий, Хр. Вольф и ныне почти забытый Г. Кёлер. Не вызывает сомнений знакомство с политическими сочинениями Локка и с трактатом Руссо «Об общественном договоре».

Сюжеты, созвучные философии права, встречаются во многих сочинениях 70-х годов. Даже «Критика чистого разума» содержит фрагменты, трактующие понятия «естественного» и «граждански-правового» состояния.

В лекциях по этике, читанных в 1780–1781 гг., отстаивается следующая, о многом говорящая формула: «Уважение к чужому праву есть первая из совершенных обязанностей».

В вольфианской теории естественного права термин «чужое право» (или «право каждого другого») нередко использовался для обозначения прирожденных прав человека. В вольфианском этическом словаре термин «совершенные обязанности» имел в виду, как мы знаем, обязанности непременные и безоговорочно обязательные (то, что после Канта будет именоваться категорическими императивами). Поэтому формула Канта по строгому счету утверждает вот что: «Уважение к правам человека есть первый из категорических императивов». Не посягать на чужую свободу (и не мириться с тем, что на нее посягают) — это первее, это обязательнее, чем исполнение таких заповедей-заветов («несовершенных обязанностей»), как «возлюби ближнего своего» или «будь совершенен». В пределе это равнозначно следующему призыву: отложи помощь нуждающемуся, акт сострадания, дела призвания, но безотлагательно поспеши на выручку тому, чья вера, приватная жизнь или собственность попираются! В распоряжении Канта еще нет ни теории категорического императива, ни сколько-нибудь проработанной раннелиберальной философии права, однако фундаментальные смыслы, которые будут развернуты в каждой из них, уже самым простым и энергичным образом сопряжены в идее правозащиты.

Первый текст, в названии которого фигурирует слово «право», выйдет из-под пера Канта в 1786 г. Это рецензия на книгу Г. Хуфеланда «Опыт о принципах естественного права». «Но высокую философско-правовую значимость имело уже философско-историческое начинание — “Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане” (1784). Сам прогресс человечества определялся здесь через правовые понятия»[15].

К подробному рассмотрению этого сочинения Канта мы обратимся позже (IV, 1–5). А пока предоставим слово Э. Кассиреру, которому удалась одна из лучших лапидарных характеристик «Идеи всеобщей истории...».

Кант, писал Кассирер, «видит в истории все более совершенное решение бесконечной *задачи*»[16]. Это — «воспи-

тание человека к свободе»[17]. Оно делается возможным лишь благодаря утверждению граждански-правового состояния (сперва внутри отдельных государств, а затем и в планетарном масштабе). «Подлинная идея социального порядка состоит в том, чтобы не дать отдельным волям затеряться в общем нивелировании, а сохранить их в их своеобразии (а тем самым и в их противостоянии друг другу), но одновременно так определить свободу каждого индивида, чтобы ее границей была свобода другого»[18].

Если Кант снова и снова откладывал на будущее построение развернутого, этически обоснованного учения о праве, то это объяснялось прежде всего его «великим философским жизненным планом»[19]. Время давно запланированного решающего усилия пришло после завершения третьей Критики (1790), когда философ уже вплотную приблизился к черте семидесятилетия.

Как философ права, Кант — это прежде всего гениальный мастер понятийного эскиза. Его наброски по сей день впечатляют так, как если бы они были законченными творениями. Мастер иной раз сам их портит, пытаясь превратить в рабочие проекты, пригодные для демонтажа старого здания «позитивной законности».

Наилучший источник, по которому можно познакомиться с кантовскими понятийными философско-правовыми эскизами, — знаменитое эссе «О поговорке: “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» (замечу, что именно эта статья, опубликованная в 1793 г. в «Берлинском ежемесячнике», послужила своего рода запальным шнуром для четвертьвековой полемики, приведшей к оформлению концепции правового государства).

Эссе «О поговорке...» — редкий пример критико-полемического сочинения, вышедшего из-под пера Канта. Против чего же оно направлено? Прежде всего против идеологии *политического патернализма*, подчинившей себе юридическую мысль Западной Европы в эпоху неограниченных монархий, но имеющей весьма давние общекультурные истоки.

Для традиционных обществ — как на Западе, так и на Востоке — достаточно типично стремление к ограничению

государя нормами обычной нравственности, объединяемыми вокруг идеала достойного отца. Хорошим правителем признается тот, который действует в духе наставнической заботы, добра и сострадания. На этих условиях ему (как видно, например, из образов царей, нарисованных русской народной сказкой) дозволяются и самодурство, и глупость. Категорически запрещены только злобность, коварство и прагматический цинизм: государю, обнаруживающему эти качества, грозят либо неотвратимыми божественными карами, либо (в тираноборческих учениях) нравственно оправданным народным мятежом.

Просвещение ополчается на это патриархально-моралистическое понимание «достойной власти», но — за редкими исключениями (Д. Юм, А. Смит, В. фон Гумбольдт) — не может его одолеть. Дело заканчивается утилитарными рационализациями патерналистской модели — доказательствами того, что правителю *выгодно* благоволить своим подданным. Доказательства эти по строгому счету просто портят традиционные нравственные критерии, примешивая к ним сомнительный мотив расчетливости.

Кант по-новому видит всю проблему. Традиционных запретов, налагаемых на жестокосердие и цинизм правителей, он не отрицает. Он, пожалуй, даже позволяет радикализировать их с помощью новых «строго моральных» формул. Вместе с тем (это главное) Кант решительно выступает против самого идеала отечески заботливого правителя.

«Радикальное зло» в области политики — это не жестокосердие властителя, а сама его неограниченная авторитарность. Все социальные блага сомнительны, если достаются народу в порядке господского осчастливливания. Не может быть никакого разумного политического устройства, покуда совершеннолетний член общества уподоблен недорослю, который сам не ведает, чего он «должен желать». Но коль скоро это так, действия правителя (будь то наследственного или избранного, единоличного или коллегиального) должны регламентироваться не моралью заботы, сострадания и добра, а совсем иным этически значимым кодексом, высшим принципом которого было бы признание *независимости* каждого члена общества, или, как выражается Кант, его «способности быть господином себе самому»[20].

Можно сказать, что этот чисто этический образ правового порядка витает перед умственным взором Канта еще до всякого обращения к каким-либо юридическим понятиям.

Кант ищет, как определить свободу человека перед лицом государственного попечения и как затем расчленить неподопечность на ее основные типы. Они-то и позволят в дальнейшем усмотреть и различить важнейшие виды правовой гарантии.

Петернализм уподобляет членов общества недоумкам, которые без содействия власти не могут ни решить, что для них хорошо: нравственно, ценно, выгодно, — ни самостоятельно добиваться того, что они признали бы хорошим.

До крайних пределов патерналистская установка доводилась в церковном (каноническом) праве средневековья, прежде всего в тех его разделах, которые обосновывали деятельность *инквизиции*. Мы ничего не поймем в логике действий этого института, если с самого начала не примем во внимание, что он был учрежден во имя *права* (!) каждого христианина *быть спасаемым от себя самого*. Инквизиция — институт репрессивно-терапевтический, изобретение взбесившейся любви и взбесившегося сострадания, которые подводят каждого человека под меру опеки, уместную лишь в отношении душевнобольных.

Светский политический патернализм не заходит так далеко: он не спасает, а лишь защищает человека от него самого, а потому останавливается на идее полной *гетерономии*.

Как мы уже знаем, понятие это предполагает, что человек как член общества может жить лишь по чужим, извне заданным ему правилам и предписаниям, подкрепляемым чувствительными наказаниями или наградами. Мерой опеки здесь является уже не душевнобольной, а скорее ребенок или подросток, которых надо постоянно наставлять и поправлять в видах их же собственной выгоды.

Вот эту-то унизительную для человека меру (не говоря уже о самой низкой, психотерапевтической) и должно, согласно Канту, оспорить право. На место гетерономии следует поставить *признанную автономию*, т. е. самозаконность человеческого поведения.

О наличии в обществе права можно говорить лишь в том случае, если каждый его член трактуется государством в качестве разумного существа, способного самостоятельно решать, что для него хорошо. Нравственные убеждения, а также идеалы и цели людей не подлежат властно-законодательному определению.

Переход общества к собственно правовому регулированию человеческих отношений (а рассуждение Канта обнажает одно из важнейших смысловых усилий этого перехода) был крупной вехой в истории гуманизма. На смену патриархальной сострадательной человечности пришла *человечность исходного доверия*. Рушилась презумпция попечения о распущенном, инертном, невежественном народе, которая веками использовалась для оправдания самых циничных форм внеэкономического принуждения и самых безответственных проявлений господского волюнтаризма.

Первым в истории морально-философским восстанием против этой презумпции можно считать следующий пассаж, содержащийся в кантовской статье «О поговорке...» и образующий, если угодно, ее критико-полемический эпицентр: «Правление, которое зиждилось бы на принципе благоволения народу, подобном благоволению *отца* своим детям, иначе говоря, *правление отеческое* (*imperium paternale*), при котором подданные, как несовершеннолетние, неспособные различить, что для них полезно, а что вредно, принуждены оставаться сугубо пассивными, ожидая от главы государства суждения о том, как им *надлежит* быть счастливыми, и предоставляя это суждение его милостивому соизволению, — такое правление есть величайший *деспотизм*, какой только можно себе представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав)»[21].

Выделим два основных утверждения, соединенных в этом пространном, витиеватом («барочно-риторическом») изречении:

(1) патерналистское правление есть величайший деспотизм, какой только можно себе представить (т. е. предельное выражение произвола и насилия);

(2) режим принудительного осчастливливания («надлежащего» и предписанного народного благополучия) — это эталон бесправия[22].

Такое акцентирование осуществляет, кстати, и сам Кант в последующем тексте статьи. Надо понять, замечает он, «сколько зла причиняет принцип счастья (которое, собственно говоря, вообще нельзя подвести ни под какой определенный принцип) в государственном праве, как и в морали, даже при самых лучших намерениях его проповедников». Когда правитель «хочет по своим понятиям сделать народ счастливым», он «становится деспотом». Более того, действия такого правителя оказываются ферментом общественного возмущения: «народ не хочет, чтобы его лишили общечеловеческого притязания на собственное счастье, и становится бунтовщиком»[23].

Деспотизм отеческого осчастливливания — это проблемно-критическая перспектива («горизонт»), в которой движется кантовское рассуждение о праве и стабильном правопорядке.

Нередко задают вопрос: не является ли кантовское определение патерналистского правления как «величайшего деспотизма, какой только можно себе представить» всего лишь риторическим преувеличением.

Кант интересовался грубо репрессивными государствами-завоевателями, которые не раз появлялись в истории, и, разумеется, не питал к ним никакой симпатии. Он знал (и осуждал) новейшие формы рассудочно-доктринерского диктаторства (например, якобинство 1792–1793 гг.). Он безоговорочно отвергал холодную кастовую жестокость колониализма.

Так неужели, размышляя над всем этим (над феноменами захватнической наглости, доктринерства, отчужденности и цинизма), Кант мог с теоретическим спокойствием утверждать, будто государство отеческой заботы деспотичнее любых других?

Я полагаю, что на этот вопрос надо ответить утвердительно. И вот почему.

Все мы хорошо понимаем смысл моральной сентенции «худшее из зол — это зло, выступающее в обличье добра».

Зло откровенное без труда распознается и вызывает сопротивление. Зло, замаскированное под благодеяние, обманывает, усыпляет и запутывает в свои сети.

Думается, Кант именно это имел в виду, квалифицируя «отеческое правление» как «величайший деспотизм». Величайший, ибо самый соблазнительный и коварный. В «отеческом правлении» Кант видит объединение двух основных установок, осуждаемых его этикой: патернализм — это *утилизаторский произвол,* умноженный на *обман.* В рукописном наследии философа мы находим иронические замечания, ясно свидетельствующие о том, что «отеческое правление» мыслилось им как *неустранимо лицемерный* вариант использования человека «в качестве средства и только средства». Вслушайтесь: «Заботливый князь обращается со своим народом как с возлюбленным скотом: подчистую остригает его шерсть, пасет сообразно своему, а не его разумению, а после поедает [как бы в оплату] за то, что прежде собаки князя охраняли стадо от волков». Опекая подданных, князь «трактует их как сопливых юнцов, допускает разум только по мерке разумного послушания и в глубине души видит в себе тотального собственника»[24].

Кантовский протест против лицемерного политического патернализма нигде не звучал так остро и жизненно, как в стенах немецких университетов. Доминировавшая здесь вольфовская метафизика изрядно поработала над лукавой идеологией «чиновно-княжеского государства благодеяний (*Wohlfahrtstaat*)»[25]. П. Козловски метко называет это «монархическим эвдемонизмом»[26]. Говоря о «проповедниках принципа счастья в государственном праве», Кант имеет в виду как раз присяжное вольфианство, а также М. Мендельсона, полагавшего, что «государственно-правовой порядок несет прямую ответственность за любовь к ближнему, солидарность и самосовершенствование подданных»[27]. Ни в коей мере не отказывая правителю как человеку (даже как «регенту») в способности устремляться к столь высоким целям, Кант одновременно со всей решимостью отрицал их в качестве правомочий самого государства, поскольку последнее является инстанцией законного

принуждения. Уже в «Религии в пределах только разума» (это сочинение на полгода опередило статью «О поговорке...») он провозглашал: «Горе законодателю, который установления, направленные на этические цели, захочет осуществлять путем принуждения! Таким путем он не только создал бы нечто прямо противоположное этическому, но подорвал бы и сделал неустойчивыми даже политические основы [общежития]»[28].

Энергия отталкивания от «монархического эвдемонизма» и державной «полиции нравов» была так велика, что в ряде формулировок, найденных в 1793–1795 гг., Кант не только поставил себя в конфликтное отношение с уже утвердившейся теорией государственного права, но и исключил возможность сколько-нибудь релевантного использования своего авторитета и наследия в позднейших либерально-консервативных концепциях «государства общего благосостояния» и неолиберальных программах «социального государства»[29].

Вольфианская морально-политическая философия тяготела к составлению верноподданнических рекомендаций, касающихся попечительной деятельности государства. К ней причислялись: (а) «неустанное побуждение подданных к совершенствованию», (б) «увлечение их на путь разумно понятого личного счастья», (в) «милостивое согласие государя на издание распоряжений, отвечающих разнообразным человеческим положениям и интересам»[30].

Эти формулы, похожие на реплики королей и придворных в пьесах Е. Шварца, и провоцировали кантовское *тематическое расчленение* понятия автономии. Кант как философ права начинается именно с этого расчленения.

(а) Идее принудительного совершенствования противостоит концепт *моральной автономии* — основной для всей практической философии Канта. Его юридическое применение, вкратце говоря, состоит в следующем. В качестве существа нравственного человек ьсегда уже находится под безусловным законом и может осознать его значимость и ценность без всякого государственного воздействия. Нравственный поступок, совершенный по принуждению, теряет всякое моральное достоинство. (Много ли стоило

бы, например, сыновье внимание к родителям, если бы оно вынуждалось угрозой уголовного наказания?)

Поддержание морали — дело институтов гражданского общества (семьи, школы, религиозных общин, добровольных организаций и союзов), а не полицейских или цензорских государственных служб.

(б) Идея принудительного осчастливливания подданных опровергается у Канта совокупностью этических доводов, которым соответствовало бы понятие *утилитарной автономии*. Каждому члену общества должна быть предоставлена возможность самостоятельно судить о том, что является для него выгодным или невыгодным. Государство покушается на личность, когда мешает человеку действовать на свой страх и риск, в честном соперничестве с другими. Государству положено заботиться лишь о том, чтобы исходные условия такого соперничества были равными (мысль, которая прямо вела к выводу о недопустимости сословных привилегий).

(в) Кант, наконец, считает этически неприемлемым такое положение дел, когда люди лишены возможности участвовать в выработке общих решений, касающихся их же собственного благосостояния и счастья. Это ущемляет не просто их интересы (последние могут обеспечиваться даже при деспотическом правлении), а самое способность суждения, свобода которой очевидна для каждого. Признание этой очевидности государством конституирует *гражданскую автономию*.

Так в контексте этического рассуждения вызревает важнейшее для Канта, новаторское по своему характеру юридическое понятие — «правовой порядок». В тексте статьи «О поговорке...» оно появляется на свет разом, как Афина из головы Зевса, — в графическом совершенстве эскиза:

«Гражданское состояние, рассматриваемое только как состояние правовое, основано на следующих априорных принципах:

1) *свобода* каждого члена общества как *человека*;

2) *равенство* его с каждым другим как *подданного*[31];

3) *самостоятельность* каждого члена общности как *гражданина*»[32].

Простым расчленением понятия свободы как признанной автономии Кант достигает единого и связного представления о трех важнейших типах правовых норм, по поводу которых шла вся политическая борьба его эпохи. Это — (1) права человека (в новом, локковском их понимании, т. е. как обеспечение независимой веры, жизни и собственности); (2) законодательные гарантии сословного равенства; (3) демократические права, или права активного гражданства (хотя решительно и последовательно продумать данную тему Кант — по прусским цензурным условиям — не имел возможности)[33].

## 2. Всеобщее понятие, всеобщий принцип и всеобщий закон права

Обеспечение так понимаемого правового порядка есть первоочередная задача права как особой нормативной системы, поддерживаемой государственным принуждением. Отыскивая предельно общее, предельно формальное определение этой задачи, пригодное для государств с самой разной предысторией и самыми разными формами правления, Кант отчеканивает великую, гениальную формулу: *равенство в свободе по всеобщему закону*. Или в точном звучании: «Право [как таковое] есть ограничение свободы каждого условием согласия ее с такой же свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону»[34]. Это один из великих девизов классической философии права, и, если бы меня попросили привести одно и только одно высказывание, выражающее общий смысл цивилизованного новоевропейского правопонимания, я привел бы именно эти слова.

Как же родился великий девиз? Какими путями пришел к нему родоначальник немецкой философской классики?

Сам Кант всегда настаивал на том, что его формула (трансцендентальное определение права) представляет собой производную от понятия категорического императива, хотя нигде не сказал о способе ее выведения[35]. Каким мог бы быть этот способ, мы в состоянии представить себе, если прибегнем к помощи модальной логики.

Обратимся к приему, подобному тем, которые применил в анализе категорического императива шведский исследователь М. Моритц[36].

«Стандартная формула» категорического императива может быть предельно формализована и тогда будет звучать следующим образом: «Поступай универсализируемо!», или «Совершай только универсализируемые поступки!». Поскольку же с модально-логической точки зрения все максимы поступков следует разделить на запреты, требования и дозволения, то «стандартная» формула поддается переводу в следующие нормативные высказывания:

1. Запрети себе все то, что ты склонен запретить другим.

2. Требуй с себя (и прежде всего с себя) все то, что ты считаешь возможным требовать с других[37].

3. Разреши другим все то, что ты разрешаешь себе.

Вот последнее-то высказывание (разрешительная версия требования «Поступай универсализируемо») и есть не что иное, как кантовское трансцендентальное определение права. Здесь, как нетрудно убедиться, уже содержится идея непременно допускаемой мною свободы всякого другого, которая равна моей свободе и с которой я должен сообразовать свои произвольные действия. Для всякого разумного человека (для «трансцендентального сознания вообще») эта установка так же внутренне принудительна, так же независима от любых привходящих обстоятельств, как и чисто моральные обязанности. Понятие права, подчеркивает Кант, «не имеет ничего общего ни с целью, которую люди естественным образом имеют (с видами на счастье), ни с предписаниями относительно средств достижения этой цели; так что [...] последняя ни в коем случае не должна вмешиваться в указанный закон в качестве определяющего его основания»[38]. Но если так, то и действие в духе права должно быть столь же беззаветным, столь же ригористичным, как и моральный поступок. В лекциях 1780–1781 гг. есть замечательное рассуждение: закон, охраняющий мое право на получение честно заработанных двух гульденов, ценнее ста тысяч гульденов, а раз так, то я при всяких обстоятельствах могу бороться за получение моих двух гульденов с той неумолимостью, которой заслуживали бы сто тысяч. Или: всякий, использующий свои

права, имеет основание делать это с принципиальностью и энергией правозащитника.

Любопытно наблюдение, сделанное О. Хёффе в работе «Категорические принципы права». Три компоненты «права как такового», которые декларируются в формуле Канта (свобода, равенство и подчиненность единому всеобщему закону), строго аналогичны трем лозунгам французской революции: свобода, равенство, братство — и проникнуты тем же стоико-героическим пафосом[39].

В случае свободы и равенства соответствие не вызывает сомнений. Аналогия между «братством» (в дальнейшем — «солидарностью») и «подчиненностью единому закону» на первый взгляд выглядит надуманной. Между тем О. Хёффе прав: в статье «О поговорке...» понятие правового закона корреспондирует и сопрягается с понятием «всеобщего согласия». Правда, силу солидаризации Кант приписывает не трансцендентально усматриваемому закону как таковому, а «положительному законодательству», поскольку последнее воплощает и реализует этот самоочевидный закон[40].

Философское рассуждение Канта, резюмированное в формуле «равенство в свободе по всеобщему закону», блестяще схватывает три существенных обстоятельства:

(1) Свобода человека как таковая, строго говоря, не толкуется и не определяется правом: она (и это начало начал) просто признается им в качестве неустранимой морально-этической и антропологической реальности.

(2) Собственное дело права — точная квалификация *меры свободы* в социальном общении. Поэтому, даже признавая метафизическую безбрежность свободы, философия права категорически настаивает на том, что в отношениях человека с человеком частная свобода не может быть неограниченной.

(3) Однако основное напряжение кантовского рассуждения еще не здесь. Глубочайший смысл правовой идеи — в *лимитации самого ограничения свободы*. Частная свобода находит свой предел в равной (точно такой же) свободе другого и только в ней одной. Но поскольку свобода отдельного человека ограничивается государством, то лимитирующая сила *равноправия* обращается *на само государство*.

Частная свобода, эквивалентно ограниченная свободой другого, сплошь и рядом предполагает куда более широкие правомочия, нежели те, которые предоставляет наличная принуждающая власть. Поэтому исходный тезис об ограничении частной свободы известной общей мерой ничуть не мешает Канту ратовать за то, чтобы государство предоставляло своим гражданам всё большее пространство для разных форм независимого волеизъявления.

***

Обоснование этой установки потребовало от Канта напряженной аналитической работы, растянувшейся на все его последнее творческое пятилетие. На свет появилась первая часть «Метафизики нравов». Она называлась «Метафизические начала учения о праве» и поначалу вышла отдельным изданием[41]. Немецкое кантоведение издавна обозначает ее просто как «Rechtslehre» («Учение о праве»). Я также позволю себе воспользоваться этим сокращенным наименованием.

«Rechtslehre» нередко вызывало неприязнь даже у больших поклонников Канта. Таков А. Шопенгауэр. В своем ключевом сочинении «Мир как воля и представление» (кн. 4, § 62), а также в лекционном курсе по философии права, прочитанном в 1820 г., он аттестовал «Rechtslehre» как «произведение малого ранга» и «очень плохую книгу». Он не находил в ней ничего, кроме «удивительного сплетения взаимообусловленных заблуждений».

Канту работалось все труднее — этого отрицать невозможно. Задача, которую он на себя возложил, требовала особого (казуистического и схоластического) мастерства.

Дело в том, что «Rechtslehre» непосредственно посвящено проблематике действующего, «позитивного» права.

Обращаясь к ней, Кант не мог не считаться со структурой канонизированных учебных пособий по государственному праву, и прежде всего — с вышеупомянутым компендиумом Ахенваля. Усилия, направленные на методичное и щепетильное размежевание с этим авторитетом, уже не всегда удавались Канту. Вынужденные гелертерские по-

строения порой заслоняли существо оригинальных идей, а уточняющие оговорки и оправдания на деле лишь усугубляли многозначность текста.

Тем удивительнее, что по критерию «дифференцированности» и «проблемной осознанности» важнейших философско-правовых утверждений новое сочинение Канта превосходило все написанное им ранее. «Об ослаблении ума это никак не свидетельствовало»[42].

В последние два-три десятилетия такие исследователи, как Г. Каульбах, В. Керстинг, Б. Брандт, П. Бург, Б. Людвиг, О. Хёффе, немало поработали над выявлением «философской элегантности», скрывающейся в тяжеловесной казуистической прозе «Rechtslehre»[43]. Я позволю себе воспользоваться результатами этой работы и, насколько это возможно, не извлекать из Канта цитат-головоломок.

Как показал П. Бург, «формула права как такового», найденная Кантом в статье «О поговорке...», оказалась созвучной одному из текстов только что обнародованного «Всеобщего права земли прусской»[44].

В восемьдесят третьем его параграфе утверждалось: «Естественная свобода [...] есть возможность искать и домогаться своего благополучия, не нарушая [аналогичного] права другого». Просвещенный государь готов с этим считаться! Однако тут же выяснялось, что подобная свобода — это всего лишь правомочие индивидов, пребывающих в «естественном состоянии». При наличии упорядоченного государственного целого оно теряет силу. Правитель вправе пренебречь «естественной свободой», коль скоро того потребует его представление об «общем благе». Категоризму кантовского суждения это никак не соответствовало.

Не исключено, что именно этот (высочайший!) проблемно-полемический вызов побудил Канта к многоплановому нормологическому освещению «формулы права как такового». Во Введении к «Rechtslehre» она обсуждается сперва как *всеобщее понятие права*, затем как *всеобщий правовой принцип* и, наконец, «как *всеобщий закон права* и притом в форме императива»[45].

(1) В модусе *всеобщего понятия* (Введение, § B) формула «равенство в свободе по всеобщему закону» применяется

к тому, что в юриспруденции кантовского времени именовалось «объективным правом», а в новейшем правоведении очерчивается категорией *правоотношений*. Речь идет о правилах сосуществования физических лиц — о том, как произволение одного из них может и должно сочетаться с произволением другого.

В дальнейшем тексте «Rechtslehre» (§ 42) Кант позволяет себе и такое понятие, как «непременное бытие людей друг подле друга». Организация этого бытия во многом определяется здравым смыслом, рассудком, исчислением выгод, которые рано или поздно должны принять во внимание «первоусловия эмпирической природы людей (*conditio humana*)»[46]. К ним относится, во-первых, то, что внешний мир людей ограничен (ну, хотя бы поверхностью Земли); во-вторых, то, что человек как лицо не есть «чистая интеллигенция»: он обладает телом, которое уже пространственно претендует на какую-то часть общего мира. Кроме того, у телесного существа есть потребности и интересы, для удовлетворения которых нужны известные блага[47]. В качестве «чистых интеллигенций» люди спокойно могли бы оставаться всего лишь разрозненными «внутренними мирами, которые сосуществуют, как бы вообще не задевая друг друга»[48]. И только телесное выражение воли во внешнем мире впервые создает «непременную правовую задачу»[49].

Продумывая, в чем она состоит, Кант очерчивает то, что можно назвать *элементарными объективными условиями применения права*.

Правовое суждение уместно лишь там, где

(а) наличествует не один-единственный трансцендентальный субъект, а отношение между двумя или многими такими субъектами;

(б) субъекты эти — не просто бестелесные «интеллигенции», но носители известных потребностей и интересов, утомляемых во внешнем мире;

(в) встреча этих интересов может порождать конфликты.

В версии всеобщего понятия права формула «равенство в свободе по всеобщему закону» ориентирована именно *конфликтологически*. Уже рассудок человека должен под-

сказать ему, что для прекращения разрастающейся (в общем-то неуемной) вражды со всеми другими он должен бы сам умерить свои внешние притязания по критерию равенства свобод. Обсуждая эту тему, Кант тяготеет к схеме закона, утвердившейся в современном ему естествознании (к модели «природной законосообразности»). «В чисто априорном созерцании», говорит он, правовое отношение между отдельными лицами должно мыслиться «по аналогии с возможностью свободных движений тел, подчиненных закону *равенства действия и противодействия*»[50].

Моральным аналогом «равенства действия и противодействия» можно считать *равнопартнерство*. Всеобщее понятие права этически настраивает именно на мирное, равнопартнерское деловое сосуществование, на широкое применение (и неукоснительное соблюдение) разного рода соглашений и договоров.

Интереснейший аспект кантовского всеобщего понятия права — это вовлечение в круг трансцендентально-практического анализа *проблемы телесности*. Нельзя сказать, что в «Rechtslehre» она получает широкую и детальную проработку (те, кто сегодня колдует над загадками Тела, скорее всего, назовут Канта банальным философом). И все-таки то, что он по этому поводу высказал, важно и интересно. Соответствующие тексты позволяют от лица автора утверждать по крайней мере следующее: в праве не было бы никакой нужды, если бы люди имели природу ангелов; как особая нормативная система право обязано своим существованием внутримирской, телесно-душевной ограниченности человека (нашей смертности, нуждаемости, уязвимости — нашей подверженности физическим ущербам). Если бы люди сделались бессмертными и попали в царство изобилия (в страну «молочных рек с кисельными берегами»), праву не оставалось бы ничего, кроме как «отмереть». Но поскольку это сказочное состояние никогда не наступит, само право бессмертно (навечно). Утверждать надвременную значимость правовых норм и отрицать земной рай — это в принципе одно и то же[51].

Вместе с тем было бы ошибкой видеть в «телесности человека» базисное понятие трансцендентально-практической теории. Правовые законы, согласно Канту, регулиру-

ют не «запросы плоти», не насущные потребности и интересы как таковые, а выражающиеся на этом языке притязания воли. Чистые волеустремления, еще не вызвавшие никакого телесного действия («всего лишь намерения»), могут интересовать только строгого моралиста. Соответственно, только психиатр уполномочен проявлять интерес к телесным действиям, в которых отсутствует всякое осознаваемое целеустремление. Правомерное (и одновременно этически оправданное) применение юридической компетентности начинается лишь там, где налицо телесно выраженная активность воли, или *поступок*.

Поступок — простейшая, базисная реальность, всюду подразумеваемая кантовским учением о праве. Только поступок может *вменяться* человеку цивилизованным правосудием; только он наказуется или признается не заслуживающим наказания (и наоборот, как убедительно показывает Ханна Арендт, в случае морального прощения вина отпускается человеку, совершившему поступок, сам же поступок и после этого считается непростительным)[52]. Намерения подлежат юридическому вменению лишь в той мере, в какой они задействованы в поступке (приобрели характер *мотива* или по крайней мере — внешне уличимого *умысла*).

Более широкий, общепсихологический аспект вменяемости в кантовской «Метафизике нравов» не рассматривается, и психопатолог (соответственно, специалист по судебной психиатрии) едва ли найдет здесь что-либо интересное для себя.

(2) В § С формула равенства в свободе предстает перед нами в модусе *всеобщего принципа права*.

Для правильного понимания этого выражения важно выяснить, как Кант впервые ввел в свое учение понятие правовых принципов. Это сделано в статье «О поговорке...» при обсуждении «гражданского состояния как состояния правового»[53]. «Эти принципы, — читаем мы здесь, — не столько законы, которые дает уже образовавшееся государство, сколько законы, единственно на основании которых и возможно образование государства»[54].

Если вспомнить понятия, обсуждавшиеся во вступлении к настоящей главе, то перед нами одна из ключевых деклараций *сугубого юридизма*. Принципами Кант называ-

ет объективные, ни от какой властной воли не зависящие, конститутивы, на которые должно опираться все здание государственного законодательства.

Но что означает понятие «принципы», когда речь идет о наилучшем устроении уже существующей законности (напомню, что именно таков сквозной и наиболее общий замысел всего «Rechtslehre»)? Кант достаточно определенно высказывается об этом уже в § А. Он различает здесь «юристов» и «правоведов». Первые озабочены слаженностью, системностью и державной авторитетностью действующего закона (они, иными словами, эталонные представители легистского подхода к праву). Вторые также постоянно имеют это в виду, но все-таки отдают предпочтение «систематическому знанию учения о естественном праве» (можно сказать поэтому, что правоведы у Канта заняты задачей *правильного сочетания* легистского и сугубо юридического подхода при осознании приоритета юридизма, столь решительно декларированного в статье «О поговорке...» от лица *философии*). Конституции, воплощающей естественно-правовые требования, кантовский правовед не запрашивает, но главную свою задачу все-таки видит в том, чтобы, опираясь на естественное право, «утверждать неизменные принципы в отношении всякого положительного законодательства»[55].

Если решительно и прямо выразить то, что имеет в виду Кант (ему самому сделать это было очень непросто), то речь пойдет о *проверке достоинства и критической правке* действующих законов по критериям «естественного права» (или «права разума»). Вот на эту-то верификационную и корректирующую роль и привлекается теперь формула «равенство в свободе по всеобщему закону».

В модусе всеобщего понятия права она была отнесена к проблеме регулирования *обоюдных отношений между отдельными подданными* (такова основная задача «объективного права»). В модусе всеобщего принципа права — претендует на оценку *отношения государства ко всем его подданным* (таково «субъективное право», под которым в Германии кантовского времени понималась совокупность прав, предоставляемых — октроируемых — государственной властью).

Формула в значении принципа молчаливо, но с логической принудительностью ориентирует на ограничение всег-

да возможного эгоизма государственной власти и осуждения ее скупости по части правовых пожалований.

Это важно принять во внимание при комментировании следующей ключевой формулировки, содержащейся в § С: «[...] если мой поступок или вообще мое состояние совместимо со свободой каждого сообразно со всеобщим законом, то *тот, кто препятствует мне в этом,* не прав («действует не по праву» — так следовало бы в данном случае перевести немецкое «ist nicht recht». — *Э.С.*)[56].

Какого конкретного субъекта подразумевает выражение «тот, кто мне препятствует»? Мы склонны расшифровывать это инкогнито как «всякий, кто мне препятствует». Такое толкование допустимо (текстом не исключается). И все-таки надо принять во внимание, что для юридически компетентного современника Канта выражение «тот, кто мне препятствует» имело еще и другой, более определенный смысл: в бытующей теории государственного права (скажем, у того же Ахенваля) полномочие воспрепятствования каким-либо действиям и состояниям считалось атрибутом верховной власти.

Итак, в версии всеобщего принципа права формула равенства в свободе имеет в виду критическую коррекцию и лимитацию законодательной активности самого государства, а не упорядочение отношений между отдельными индивидами и уж никак не правило, определявшее их поведение в «естественном состоянии» и потерявшее свою обязующую силу при переходе к состоянию государственному. Формула теперь не только не совпадает по нормативному смыслу с формально созвучным ей текстом из восемьдесят третьего параграфа «Всеобщего права земли прусской», но и противостоит последнему. Как правильно подмечает О. Хёффе, Кант в своем утверждении всеобщего принципа права «сохраняет равнение на естественное право как право разума», но говорит вовсе не о свободе естественного индивида, а как раз о «правоопределяемой свободе»[57].

Как в версии понятия права, так и в версии принципа «формула права как такового» имеет значение *меры.* Но речь опять-таки идет о разном.

(а) Мера «объективного права» в том, что ни один индивид не может требовать от государства свободы большей, чем свобода любого другого индивида.

(б) Мера «субъективного права»: ни одно государство не должно предоставлять индивиду свободы меньшей, чем свобода любого другого.

В первом случае (как я уже отметил, ссылаясь на О. Хёффе) уместна модель ретрибутивной справедливости (эквивалентности в обмене).

Во втором — модель дистрибутивной (распределительной) справедливости. Когда речь идет о распределении благ или услуг, она, в зависимости от ситуации, может иметь разные варианты: поровну («по головам»), по заслугам (например, по труду), по степени нужды (таков элементарный смысл патетической формулы «по потребностям»), наконец, просто по жребию. Но когда дело касается предоставления прав, приемлема только одна версия дистрибутивной справедливости: *поровну*. Такова единственная категорически обязательная уравниловка, которую признает цивилизованное общество.

Эти формальные «количественные выкладки» могут показаться досужими и схоластическими. Но вспомним великолепную формулировку, которая стала титулом одной из книг акад. В.С. Нерсесянца: «Право — это математика свободы». Кант в «Rechtslehre» нередко работает именно в этом ключе, поскольку, по глубокому его убеждению, «учение о праве желает, чтобы всякое *свое* (*das Seine*) было с математической точностью определенным для каждого»[58].

(3) В дальнейшем рассуждении различение «объективного» и «субъективного» права (и соответственно — различие самих индивидов как объектов и субъектов правового регулирования) оставляется в стороне. Внимание сосредоточивается на вопросе, который мог бы звучать так: какого исполнения подлинное, разумное, строгое право требует от любого и всякого члена общежития?

Ответом на этот вопрос оказывается все та же формула равенства в свободе, но выступающая теперь в модусе *всеобщего закона права*. Аналогии с природными законами (законами механики) больше не привлекаются. Речь идет

о *законе практического разума*, и он сразу предъявляется нам в форме *повеления* (повелевать кому-либо подчиняться закону Архимеда или закону тяготения очевидно абсурдно).

«Итак, — читаем мы, — всеобщий правовой закон гласит: поступай во внешнем мире так, чтобы проявление твоей свободы было совместимо со свободой каждого по всеобщему закону». Вместе с тем, говорит Кант, необходимо сразу принять во внимание, что «этот всеобщий правовой закон, хотя он и налагает на меня обязательство, вовсе не ожидает и тем более не требует, чтобы я ограничивал свою свободу ради одного только этого обязательства и непосредственно подразумеваемых им условий». Несколькими строками ниже поясняется: поскольку речь идет не о добродетели, а о праве, не следует «трактовать его всеобщий закон еще и как [непременный] мотив соответствующих поступков»[59].

Современное кантоведение единодушно в признании того, что только что приведенные формулировки высказывают *категорический императив права.*

В собственных сочинениях Канта такое выражение не встречается: его нет в «Rechtslehre», и оно не анонсировано в «Основоположении к метафизике нравов», где разъяснялось, что́ вообще следует понимать под категорическим императивом. И все-таки кантоведы правы; это подтверждается собственным заявлением Канта, следующим сразу за процитированными мною формулировками: «Разум утверждает это как постулат, который не нуждается в дальнейших доказательствах»[60].

Требование сообразовать свое внешнее поведение с условием равенства в свободе имеет такой же безоговорочно обязательный характер, как и всеобщий закон нравственности (в версии универсализации максим). И там, и тут речь идет о «господстве над собой», об усилии самопринуждения, о долге, противостоящем склонности: никакие склонности, интересы, соображения выгоды не могут оправдать нарушение принципа равноправия.

Вместе с тем мы сразу слышим в кантовских формулировках тему различия всеобщего закона права и всеобщего нравственного закона. Она помечена понятием «поступ-

ка во внешнем мире» и рафинированными модально-нормативными суждениями. Суть их в следующем: требование категорического императива есть долг («налагаемая на меня обязанность»), и однако же императив этот вовсе не запрашивает действия, которое отвечало бы знаменитой кантовской формуле моральности «долг ради долга» («ради самой обязанности и непосредственно подразумеваемых ею условий»). Или, что то же самое: категорический императив права не требует, чтобы стремление к исполнению его предписаний сделалось определяющим мотивом законопослушных людей. Более того, императив *дозволяет, разрешает,* чтобы мотив поступков, внешне сообразных правовой норме (и сам образ мысли, которым этот мотив задается), вообще был *каким угодно.* Категорический императив права напрямую запрашивает лишь исправных исполнителей и спокойно мирится с тем, что они не являются священнослужителями закона, образцовыми подданными или хотя бы просто добропорядочными людьми.

### 3. Легальное и моральное отношение к обязующей норме. Свобода образа мысли

В только что процитированном тексте Канта неслучайно появляется противопоставление добродетели и права (или, если выразиться вполне точно: *добродетельного* и всего лишь *юридически безупречного* поведения). Сравнение последних — сквозной сюжет «Метафизики нравов»: первая часть этого сочинения называется «Метафизические начала учения о праве», вторая — «Метафизические начала учения о добродетели».

Вот пример.

Благотворительность — типовая добродетель бизнесменов. Однако она является добродетелью лишь в том случае, если определяется мотивом благотворения. Коль скоро выясняется, что благотворительные акции на деле продиктованы чем-то иным (например, стремлением к пристойному «отмывания денег»), бизнесмен тотчас теряет право на титул добродетельного человека. Между тем его поведение и в этом случае может остаться юридически корректным.

Кант был первым философом права, который придал этому различию принципиальный этический смысл (и сразу замечу, не только потому, что хотел осудить кажущуюся добродетель от лица добродетели подлинной). Обсуждение соответствующих сюжетов выросло в особую тему его «Метафизики нравов» — тему *легального и морального исполнения обязующих норм.*

Вот что пишет по данному поводу В. С. Нерсесянц: «В зависимости от характера мотивов, определяющих отношение человека к требованиям морального закона, Кант различает *моральность и легальность, моральный и легальный поступки:* в первом случае деяние продиктовано чисто моральным мотивом и совершается ради самого морального закона, во втором случае действие обусловлено иными (не моральными, а возможно, и аморальными) мотивами, хотя предписания морального закона не нарушаются»[61].

Так вот, категорический императив права требует от членов человеческого общежития всего лишь легального его исполнения и именно за это *высоко ценится Кантом.*

Почему? Как это возможно, если моральность ставится выше легальности и с чисто этической точки зрения служит ей упреком?

Вслушаемся в формулировки, которые удалось отыскать О. Хёффе в книге «Категорические принципы права». Раздел этой работы, посвященный легальности поведения как особому аспекту категорического императива права, носит название «Эмансипация права от образа мысли». «Кант, — замечает Хёффе, — многократно и с ясностью, исключающей разночтения, настаивает на том, что в определение права не входит никакой особый правовой образ мысли [...]. Обязательность частного права не требует [внутреннего] признания, которое выводило бы за рамки легальности». Если утверждается, что категорический императив права есть постулат особой «правовой этики», «правовой морали» (О. Хёффе согласен с таким утверждением), то сразу необходимо признать и следующее: «Правовая мораль не нуждается в возвышении до моральности»[62].

В философии Канта понятие «образ мысли» (*Gesinnung*) означает доминирующее умонастроение, ядро намерений,

последнее (моральное или имморальное) основание персонального поведения.

Выражение О. Хёффе «эмансипация права от образа мысли» может легко спровоцировать мысль о том, будто развитое правосознание избавляет от всякой заботы о персональных нравственных устоях. Автор «Категорических принципов права» выразился бы более корректно (и блокировал бы неадекватные моралистические ассоциации), если бы просто утверждал, что, согласно Канту, право, отвечающее своему понятию, предполагает *свободу образа мысли*. Оно не принуждает ни к какому господствующему умонастроению и не делает исповедание последнего условием того, чтобы внешнее поведение человека признавалось «юридически правильным» и лояльным.

Выражение Хёффе «в определение права не входит никакой особый правовой образ мысли» не исключает следующего толкования: если мы правильно определяем и понимаем право, то нам следует просто отказаться от понятия «правовой образ мысли». С последним сам Хёффе едва ли мог бы согласиться: «правовая этика», «правовая мораль», которую он убедительно отстаивает, — это ведь, в сущности, и есть не что иное, как «правовой образ мысли», развертываемый деонтологически. Недоразумение можно было бы предотвратить с помощью более точного высказывания: строгое право не может ставить в вину человеку отсутствие у него «особого правового образа мысли» (говоря более жестко — не карает за морально-правовую дефективность, за недостаток политико-юридической или просто политической «сознательности»).

«Правовой образ мысли» — отрадное и желательное духовно-нравственное приобретение. Но история права на множестве примеров демонстрирует нам, какие причудливые, лицемерные, насквозь идеологичные построения выдавались за «правовой образ мысли» в отдаленном и совсем недавнем прошлом.

То, о чем я сейчас говорю, лишь с виду сложно, а по сути дела, до боли понятно и знакомо любому из нас.

Вспомним комический эпизод из фильма Э. Рязанова «Берегись автомобиля». Находчивый жулик (эту роль ис-

полняет А. Миронов) хотел бы, чтобы подсудимый Деточкин был обвинен не просто в краже «Волги», но еще и в том, что покусился «на самое дорогое, что у нас есть, — на Конституцию, которая гарантирует неприкосновенность личной собственности». Говоря языком юридической публицистики, жулик пытается выдать уголовное преступление за политическое. Говоря языком Канта — предлагает как раз, чтобы суд оценивал поведение Деточкина не по лимиту «легальности», а по высокому эталону «моральности» и, соответственно, покарал его за антиконституционный (противоправный) *образ мысли.*

Как отрадно было уже в середине шестидесятых годов находиться среди зрителей, которые понимали нелепость такого «удвоения вины» и отвечали на репризу Рязанова *свободным общим смехом.* Ведь зрители эти еще хорошо помнили времена, когда за шутку подобного рода режиссеру, сценаристу, актеру-исполнителю, да и всякому, кого она развеселила, свернули бы голову.

Политизировать преступления, добавлять к их фактическому составу логически возможный антиконституционный, антисоветский, контрреволюционный мотив было правилом большевистского правосудия. Конституция 1936 г. («Сталинская») содержала, например, такую статью: «Каждый гражданин СССР обязан беречь и укреплять общественную, социалистическую собственность как священную и неприкосновенную основу советского строя [...] Лица, покушающиеся на общественную, социалистическую собственность, являются врагами народа»[63].

Примысливание «дефицитно правового» или «противоправного» образа мысли к фактическому составу преступления было хорошо известно и эпохе Канта.

Вот что сообщает нам Мишель Фуко в великолепном очерке «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы». В абсолютистской Франции уголовному преступнику вменялся в вину не только тот ущерб, который он нанес потерпевшему, но еще и покушение на сам законный порядок и, как логическое следствие, — оскорбление монарха, являющегося высшим воплощением и олицетворением этого порядка. «В каждом преступлении предполагалось crimen majestat (покушение на его величество) [...]. Соответственно, в нака-

зании всегда должна была присутствовать доля, принадлежащая государю. Именно она являлась наиболее важным элементом уголовно-правовой ликвидации преступления [...]. В самом ничтожном преступнике подозревался потенциальный цареубийца, или по крайней мере враг престола». Что касается цареубийцы реального (хотя бы по уличенному умыслу), то он трактовался как «тотальный, абсолютный преступник [...]. Идеальное наказание для цареубийцы должно было представлять собой сумму всех возможных пыток [...] Оно мыслилось как бесконечная месть»[64].

Попробуем представить себе, как мог бы выглядеть наиболее общий императив права, обеспечивающий такую репрессивную систему (императив права, адекватный абсолютистской культуре). На мой взгляд, он звучал бы примерно следующим образом: «Поступай так, чтобы твои поступки не только внешне соответствовали установленному закону, но постоянно свидетельствовали о внутреннем благоговении перед ним, особенно же перед его последним источником и блюстителем — монархической властью. Лояльность ничего не стоит, когда не основывается на полной благонадежности»[65].

Или, если использовать кантовские термины: законопослушание в эпоху абсолютизма не исчерпывается всего лишь легальным исполнением требований действующего права, оно еще непременно включает в себя (и притом в качестве предпосылки) ригористическую *этатистскую моральность*.

В чем должна была выражать себя эта последняя? Да в том, например, что человек из сознания долга доносит власти обо всем, что кажется ему подозрительным; безропотно признает презумпцию виновности; безропотно соглашается с инквизиторскими приемами дознания, а главное — считает совершенно естественным принудительное культивирование такого образа мысли, который объявляет правильным государство[66].

Знаменательно, что французская революция 1789–1794 гг., отменившая законы неограниченной монархии, не только не устранила, но и форсировала, довела до предела абсолютистское *культовое восприятие законности*. Среди тех, кто угодил на гильотину, было немало людей, осужденных за

то, что они всего лишь лояльны к декретам революции и не обнаруживают готовности возвести их «в священный долг совести». Во внешней лояльности («легальности» в смысле Канта) подозревали двуличье и даже особое коварство. Именно в этой атмосфере *патологически мнительного политико-правового морализма* родилось якобинское выражение «враги народа», которое полтора века спустя возьмет на вооружение большевистское правосудие.

Философско-правовое учение Канта строилось *в живом присутствии* агрессивного политико-правового морализма (сперва в абсолютистском, а затем в революционно-доктринерском его выражении). Во Введении к «Rechtslehre» отыскивалось аналитическое, предельно абстрактное возражение на этот образ мысли. Только учитывая данное обстоятельство, можно понять, каким образом один из самых придирчивых и щепетильных этиков-моралистов, известных истории, в своей этически же обосновываемой теории права мог отстаивать *нормативную достаточность* (непорицаемость, а следовательно, и ненаказуемость) «всего лишь легального» гражданского поведения.

Во Введении к этой работе я пытался показать, что категорический императив Канта (всеобщий закон нравственности) был критическим ответом на гетерогенный, гетерономный, утилизаторский императивизм, отличавший эпоху неограниченных монархий. О категорическом императиве права можно сказать примерно то же. Его эпохальное звучание, его историко-правовой смысл делаются слышимыми лишь в сопоставлении с этатистским и моралистичным юридическим императивизмом, наиболее общее правило которого я только что отважился обрисовать.

Именно на фоне этого правила отчетливо видны три существенных обстоятельства:

(1) Категорический императив права санкционирует безоговорочное подчинение только таким исторически сложившимся законам, которые отвечают критерию равенства в свободе (выдерживают проверку на универсальную правовую справедливость);

(2) Но даже в исполнении этих законов он не требует благоговения, слепой покорности и верноподданнического

рыцарства, довольствуясь всего лишь «легальным» отношением к обязующей норме.

(3) Соответственно, категорический императив права не предписывает никакого особого государственно-правового умонастроения, никакого эталона благонадежности. Он разрешает законопослушному гражданину любой образ мысли.

Отдадим должное О. Хёффе, который настойчиво и методично акцентирует эту последнюю тему. Найденная им формула «эмансипация права от образа мысли» аллегорична, но, будучи дешифрована, неоспорима и крайне важна. Ее смысл можно выразить так: право, адекватное своему категорическому императиву, эмансипирует человека в отношении образа мысли. Или совсем просто: подлинное, разумное, строгое право непременно подразумевает *свободу образа мысли*. В этом критико-полемическое антиабсолютистское острие всей кантовской формулы.

В тексте «Rechtslehre» свобода образа мысли провозглашается с подцензурной робостью: декларация предусмотрительно деполитизирована и имеет вид модально-нормативной оговорки, прилагаемой к основному императивному утверждению.

«Обязанность, которая, однако, не обязательна в качестве мотива», «долг, но не ради самого долга», «общий принцип всех максим, который тем не менее может и не быть моей максимой», «легальность, но не обязательно моральность» — эти формулировки впоследствии будут часто приниматься за этические ухищрения, может быть и важные в академическом споре о сходстве и различии нравственности и права, но очень далекие от любой насущной политической и юридической полемики. Современники Канта воспринимали их совершенно иначе. К. Хайденрайху или И. Г. Фихте не надо было объяснять, почему девиз «всего лишь легальность» составляет единое целое с идеей «сугубо внешнего» уголовного права, которое вменяет преступнику только его уличенный поступок, а не общий «идейно-нравственный склад»; для них было очевидно созвучие этого девиза с такими цивилизованными правовыми установками, как отстаивание презумпции невиновности или отрицание инквизиторского дознания («в своем понятии права, — говорит по этому поводу О. Хёффе, —

Кант, не оговаривая этого специально, отвергает Gesinnungsschuffelei»[67], т. е. всякое «вынюхивание образа мысли»).

Эмансипирующий смысл категорического императива становится совершенно очевидным, когда к делу привлекают важнейший кантовский постулат «право и правомочие принуждать означают одно и то же»[68].

То, чего категорический императив права требует, может и даже должно достигаться принудительно. Таково внешнее соответствие поступка условию «равенства в свободе по всеобщему закону». Однако то, чего этот императив не требует (разрешает, дозволяет), облагаться принуждением *ни в коем случае не должно.* Более того, всякая попытка принудить к дозволяемому (незапрещенному) сама должна предотвращаться с помощью принуждения.

Но это значит, что полная экспликация идеи свободы образа мысли состоит в следующем:

(а) никакой образ мысли не может утверждаться принудительно;

(б) всякое принудительное утверждение образа мысли является наказуемым.

В философско-правовых сочинениях Канта, конечно же, формировался и предъявлялся миру новый правовой образ мысли (новая правовая этика, новое правосознание, несовместимые с ранее господствовавшей юридической культурой). Но самое удивительное, самое парадоксальное выражение этой новизны заключалось в том, что правовой образ мысли, отстаиваемый Кантом, запрещал принудительно насаждать *даже самого себя.*

Кант многими способами продемонстрировал, что считает развитие правосознания важной предпосылкой законодательного утверждения строгого права и формирования правового государства. И вместе с тем уже в самой формуле категорического императива права он давал понять, что скорее согласится с любым, пусть дефективным правопониманием, чем позволит культивировать любезное его сердцу развитое правосознание указно и из-под палки. Подлинная правовая этика может быть только добровольной, и ригористическое отстаивание этой добровольности является ее собственным *особым принципом.*

В итоге выходило, что в этом пункте (в идее свободы образа мысли) *всеобщий закон права* смыкался со *всеобщим принципом права*, суть которого, если помните, — в этическом ограничении принуждающей власти по критерию неприкосновенных, «до- и сверхпозитивных», как бы самой природой дарованных индивидуальных правомочий[69].

## 4. «Право людей — самое святое, что есть у Бога на земле»

### а) Одно-единственное право человека

Неудивительно, что в контексте обсуждения категорического императива права появляется, наконец, и такая декларация: «Прирожденное право только одно-единственное. *Свобода* (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»[70].

После Нюрнбергского процесса над германским тоталитаризмом и появления Всеобщей декларации прав человека (1948) трудно назвать такую работу, посвященную философско-правовому учению Канта, где бы ни цитировался и ни обсуждался этот текст. Ибо перед нами ключевое кантовское высказывание по тематике *гуманитарного права*.

Выражения «права человека» и «права людей» (по-немецки здесь сохраняется корневое единство: «права людей» звучит как «права человеков») употреблялись в докантовской немецкой философии уже достаточно часто. Особенно охотно к ним прибегало вольфианство. Приписывая человеку вообще способность, предрасположенность и обязанность совершенствования (всё вместе!), последователи Хр. Вольфа сервильно, но упорно настаивали на том, чтобы государство не только побуждало подданных к совершенствованию, но и *в меру своих фактических возможностей* обеспечивало известные условия совершенствования каждого через правовые законы. В этой связи редко обсуждали свободу вероисповеданий, печати или перемещения, но не боялись говорить о прирожденном праве на

прожиточный минимум, на образование и получение средств, необходимых для развития особых индивидуальных задатков[71]. Риска не было никакого, поскольку одновременно подразумевалось, что «не сейчас, не сразу», а в зависимости от роста национально-государственного могущества и богатства. Право в понятии прав человека совершенно отрывалось от правомочия на принуждение: чем больше благ советовали включить в законодательные обещания государства, тем яснее становилось, что за невыполнение этих обещаний ни с кого взыскивать не будут. По сути дела, речь шла о морально-гуманистической фикции неотъемлемого права, поскольку тот, кто был бы им осчастливлен, ни с одной инстанции не смог бы потребовать, чтобы его право соблюдалось «уже здесь и теперь»[72].

Многие современные исследователи сходятся в констатации того, что именно неприязнь к этой вольфианской фальши побудила Канта,

во-первых, отказаться от множественного числа и говорить об «одном-единственном праве человека»;

во-вторых, сформулировать его (во избежание какой-либо мечтательной расплывчатости) формально и негативно;

в-третьих, акцентировать, что «правомочие [принуждения] заложено уже в самом принципе прирожденной свободы»[73].

Трактовка прав человека как «одного-единственного права» позволяла наиболее точно обозначить их изначальную смысловую целостность[74]. Кант решительно настаивает на том, что последняя должна получить прежде всего *отрицательное* выражение: свобода как «независимость от...», как негация «принуждающего произвола другого». Только в этом случае права человека (как это и предполагается достоинством извечной, «естественной», трансцендентально очевидной нормы) могут гарантироваться *во всякое время*, безотносительно к уровню общественного богатства и благотворительному ресурсу государства. Это «чистый минимум», но зато уж нефальшивый и надежный. Если от предоставления «свободы для...» (для счастья, благополучия, совершенствования) всегда можно отговориться, ссылаясь на исторические обстоятельства, то «независимость от принуждающего произвола другого»

никаких увиливаний, никаких эмпирических оправданий, а потому и никаких отсрочек не терпит. Она должна гарантироваться при любых наличных условиях, и при любых условиях к выполнению соответствующих обязательств можно *принудить по закону*.

«Одно-единственное право человека» строго коррелятивно «одному-единственному категорическому императиву». И так же, как категорический императив нравственности, право это подразумевает целый комплекс смыслов (но уже не долженствований, а «независимостей»). Это нерабство, неподопечность, неприкрепленность к земле, неподцензурность и т. д.

Эксплицируя эти смыслы, Кант находит удивительные морально-философские разъяснения гуманитарного права и подымается до патетики космизма. Но чтобы понять эту сторону его правового учения, нам придется заглянуть в историю становления прав человека. Надеюсь, что читатель, который, скорее всего, уже изрядно устал отслеживать причудливые аналитико-казуистические узоры «Rechtslehre», не без охоты совершит вместе со мной непродолжительную прогулку в шестнадцатое и семнадцатое столетия.

### б) Генезис и смысл прав человека (о нравственно-религиозной детерминанте в истории права)

Если бы права человека и гражданина представляли собой просто идеологическое порождение становящегося капитализма (а так по сей день думает множество высокообразованных людей), они были бы всего лишь раннебуржуазным гипотетическим императивом. И тогда кантовская — да и любая другая — попытка этического обоснования этих прав (или, что то же самое, — попытка аналитически строгого выявления их категорически-императивного смысла) оказалась бы идеалистической натяжкой — пусть в высшей степени искусной и элегантной.

Но все дело в том, что в самом историческом становлении гуманитарных прав с самого начала присутствовала моральная компонента (более того — смыслообразующая моральная детерминанта). Еще до того, как права эти стали испрашиваться — а говоря точнее: *выторговываться*

у власти — представителями нового, рыночно-капиталистического «среднего класса», они интенционально утверждались, отстаивались и санкционировались *народными нравственно-религиозными исканиями XVI–XVII вв.*

***

Концепция прав человека — универсальное завоевание западной (европейско-атлантической) цивилизации. Впервые в истории оно было закреплено в американской Декларации независимости, Конституции и Билле о правах. Однако по строгому счету эти замечательные документы лишь «нотариально оформили» представления и понятия, которые в течение по меньшей мере двух веков вызревали в Старом Свете.

В 1900 г. появилось исследование немецкого правоведа Г. Йеллинека, посвященное предыстории французской Декларации прав человека и гражданина. Оно предшествовало знаменитой работе М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» и предвосхищало некоторые фундаментальные идеи, за которыми закрепится позднее титул «вебериапских». Серьезной заслугой Йеллинека было установление того, что права человека имели *религиозно-нравственные истоки*: они предвосхищались в некоторых теологических дискуссиях XV в., а выковывались в горниле Реформации и последовавшей за нею борьбы за веротерпимость. Через это горнило прошла в Западной Европе масса самых простых людей, принадлежавших к различным вероисповеданиям.

Исторически первое (приоритетное и базисное) из всех прав человека — это *свобода совести* с такими прямыми и очевидными ее экспликациями, как свобода слова, проповеди, печати, собраний[75]. Таково исходное содержание *народного либерализма*, сформировавшегося задолго до того, как появились политические движения, именующие себя либеральными. Декларативные выражения этого либерализма можно найти в протестантских ковенантах (учредительных клятвенных договорах) и первых конституциях североамериканских штатов (Пенсильвании, Вирджинии, Массачусетса).

Борьба за свободное распоряжение своими силами и способностями (комплекс «права на жизнь») и своим имуществом (комплекс «права на собственность») развертывалась в странах Запада на базе борьбы за свободу совести и веротерпимость. Этим объясняется генетическая системность прав человека, отчетливо зафиксированная, например, во Втором трактате Локка о государственном правлении. Именно от свободы совести как божественного правомочия каждого верующего все другие субъективные права заимствуют статус *«священных»*, *«прирожденных»* и *«неотчуждаемых»*. Они подразумевают не только интерес, но и известную обязанность (точнее: индивидуальное призвание от Бога), а потому возвышаются над любыми соображениями политической и социальной целесообразности. Именно здесь социокультурный исток замечательного тезиса Канта: права личности — не цели и не средства, а условия возможности (*conditio sine qua non*) благоустраиваемого человеческого сообщества.

Важно отметить, что параллельно этому признанию священности базисных прав в европейской культуре XVI–XVII вв. утверждался трезво-профанический взгляд на государство[76].

Право (как и нравственность) — от Бога, государство (вкупе с его законами, или так называемым «позитивным правом») — от человека. Государство не имеет никакого изначального нравственного достоинства и по строгому счету обретает его лишь в той мере, в какой делается правовым.

Интерпретация базисных субъективных прав, которую осуществляет позднее Просвещение (например, Гельвеций и физиократы во Франции) и так называемый «утилитарный либерализм» (Бентам), — достаточно позднее для Западной Европы теоретико-идеологическое образование. Это *вторичная рационализация* народного либерализма XVI–XVII вв., все более откровенно приноровляемая к буржуазным экономическим интересам. Оставляя в стороне задачу прояснения безусловной значимости прав человека, теоретики «разумного эгоизма», физиократы и фритредеры концентрируют внимание на их *желательности и выгодности* (для стабильности государ-

ства, для пополнения казны, развития промышленности, обеспечения «наибольшего счастья наибольшего числа людей» и т. д.). Права человека вовлекаются в контекст утилитарных оправданий, весьма и весьма сомнительных в нормологическом отношении. Тема экономической независимости (частной собственности) как условия сохранения и роста национального богатства начинает доминировать над всеми другими правовыми проблемами и затемняет их исходный смысл. В итоге дело оборачивается тем, что уже к 20-м годам XIX в. концепция прав человека и гражданина делается легкой добычей юридико-позитивистской, консервативно-романтической и, наконец, социалистической критики.

Это ставит перед необходимостью сосредоточить внимание на ранней стадии генезиса гуманитарного права — на немецкой и швейцарской Реформации, цивилизационные завоевания которой по сей день плохо известны российскому читателю.

***

В обзорах истории религии Реформация чаще всего трактуется как эпоха рождения протестантских вероисповеданий, как фаза их младенчества, детства и отрочества. Между тем культурные и социальные последствия реформационного процесса куда более внушительны. Реформация оказывает глубокое воздействие на противостоящий ей позднесредневековый католицизм, а в своих итогах вообще выводит далеко за пределы религиозно-теологических конфликтов. В оболочке ожесточенных споров о символах веры, догматах и таинствах совершается переворот в нравственных, социальных, политико-правовых воззрениях — и притом самый решительный за всю многовековую историю Западной Европы.

Исключительную роль в его подготовке играет *раннереформационная проповедь* — особенно евангелические откровения Мартина Лютера, высказанные в сочинениях 1518–1523 гг., стремительно овладевшие массовым сознанием и определившие жизнь протестантской церкви как нового института воспитания народа.

Для генезиса прав человека первостепенное значение имели следующие раннереформационные идеи и установки:

(1) В условиях предельной сотериологической обеспокоенности, отличавшей позднее средневековье, Лютер возрождает и форсирует один из важнейших мотивов Евангелия: люди спасутся (или будут осуждены) не общинами, не этносами, не сословиями, не церквями, а каждый индивидуально.

(2) Этот *сотериологический персонализм* ведет к предельному сближению веры и совести, к пониманию раскаяния и искупления как неотчуждаемо личного деяния (никто другой не может замолить или погасить мою вину).

(3) Отсюда следует, что грех не может быть искуплен отдельными «добрыми делами», в общем порядке назначаемыми церковью и ею рецептированными, — «вся жизнь верующего должна быть покаянием»[77].

(4) В покаянно-искупительный режим сознательной жизни включаются все занятия мирянина (его забота о семье, служба, работа, промысел, хозяйствование), образуя единую практику *мирской аскезы*.

(5) Будучи глубоко персонализированной, практика эта не является, однако, субъективистски эгоцентричной: истинность своей веры, раскаяния и искупления христианин непременно поверяет на универсальном оселке Писания, которое едино для всех христианских церквей и возвышается над их особыми преданиями и установлениями.

(6) Будучи индивидуальным усилием, толкование Писания не должно быть занятием келейным. Оно не только допускает, но и предполагает *свободную дискуссию* о правильном понимании священного текста внутри каждой христианской общины.

Это новое восприятие веры, раскаяния, искупления и спасения и вело к коренному переосмыслению *правомочий совести*, а далее — к представлению о комплексе *неотчуждаемых личных прав*.

Попытаюсь по возможности просто, «лекционно-хрестоматийно», обрисовать этот длительный, сложный, в каждом новом пункте неоднозначный процесс.

Ранней Реформации совершенно чуждо представление о праве как о пространстве свободы, которое государство предоставляет для *человеческого эгоизма*. Такую «игриво-гедонистическую» свободу воли, свободу прихотей — «хочу вскочу — хочу не вскочу» — реформаторы не только не ценят, но и прямо презирают. По их мнению, право на право дает только уже сделанный выбор веры, который *обязует* человека и предопределяет его последующее поведение наподобие фатума («Здесь стою и не могу иначе»). Вера для Лютера — это внутренняя, духовная необходимость; для нее, а не для своих меняющихся склонностей и прихотей христианин требует пространства внешней свободы, пусть самого минимального. Речь прежде всего идет *о свободе совести*, о защите совести как индивидуального храма веры. Обороняя этот храм, протестант готов пожертвовать всеми удовольствиями, выгодами и даже самой жизнью.

Вера в теологии Лютера понимается как неустранимо-спонтанное индивидуальное состояние, которое не причиняется извне, а живет и развивается во мне самом «по своему собственному бытию». Предписанной веры быть не может, это перформативное противоречие. Тот, кто верит по-назначенному, вообще не верит, а притворяется; он лицемерит перед Богом и губит свою душу — таков решающий аргумент против насилия над совестью, который после Лютера будут неоднократно повторять такие выдающиеся защитники веротерпимости, как Себастьян Кастеллион, Пьер Шаррон, Мишель Монтень и Пьер Бейль. В лютеровских сочинениях 1518–1523 гг. этот аргумент часто выражается метафорически. Мы находим здесь почти физическое, почти материальное истолкование прочности, которой обладает персональная вера. В одной из статей Лютер говорит так: «Повелевать человеку, чтобы он верил не так, как он верит, — это все равно, что повелевать Луне, чтобы она не светила». Никому это не дано, никому это не по силам. Правитель, который насилует совесть, — это не просто деспот (так многие говорили и до Лютера), — он безумец, комичный фантазер; он хочет *противоестественного*. В данном случае Лютер еще отталкивается от традиционного понимания права, известного и Западной Евро-

пе, и славянскому язычеству, и мусульманскому Востоку, — понимания, которое можно выразить так: каждому не больше, чем по его реальной силе; или: каждому не больше, чем по чину, который он имеет в иерархии бытия.

Так вот, в вере как индивидуальном спонтанном состоянии Лютер находит *предел*, через который не может преступить *никакая земная сила*, *никакой земной чин*. При этом он пытается продумать два варианта такого покушения. Первый — правитель хочет принудить своего подданного к тому, чтобы тот *искренне поверил* так, как верует сам правитель. Но это очевидно невозможно, и правитель, который на это покушается, безумен. Второе — правитель хочет, чтобы подданный *говорил и поступал* не по своей вере, а по вере правителя. В этом случае правитель требует от подданного религиозного лицемерия. А лицемерие калечит и губит душу. Но если так, то это правитель не христианского, а антихристова духа.

Безумец или служитель антихриста — таковы два основных статуса тирана в политико-правовой концепции Лютера. Способ его рассуждения «право в меру силы, а искренняя вера — предел любой силы» будет встречаться в дальнейшем вплоть до середины XVII в. Мы находим его, например, в «Философско-теологическом трактате» Бенедикта Спинозы. Спиноза мыслит подобно Лютеру и отчеканивает формулу, к которой уже в первой трети XVI в. стремился Лютер. Формула эта замечательна и звучит так: «Счастливо государство, где каждый думает, как хочет, и говорит, что думает». Это естественное право в новом, уже совсем не средневековом смысле, это право человека, отвоеванное в форме права христианина. Это не привилегия, которую верующий получает от милостивого правителя в силу принадлежности к известной группе. Это установление Бога, данное через природу, Священное Писание и разум. Власть, как церковная, так и мирская, обязана безоговорочно признать его за личностью каждого из своих подданных.

Дальнейшее развитие идеи права совести связано с лютеровской концепцией покаяния как дела, осуществляемого христианином в течение всей его жизни. Реформационная версия покаяния с логической неизбежностью ве-

ла к представлению о том, что и жизнь, и занятия человека, и даже способ распоряжения своим имуществом — суть исполнение его *обязанностей* перед Богом. Все эти акты интегрируются в *единое дело веры*, которое реализуется в обществе, но не обществом определяется и предписывается. Это идет от Бога, а раз так, то общество в лице государства должно предоставить соответствующий правовой простор всей жизни по вере, всем необходимым ее проявлениям. Еще раз обращаю внимание на следующее: как и большинство позднесредневековых мыслителей, Лютер не проявляет никакого почтения к притязаниям индивидуальных склонностей, интересов и даже настоятельных потребностей. Запросы плоти, запросы себялюбия не обладают, по его мнению, никакой обязующей силой. Они могут рассчитывать только на милость властителей, на их сочувствие или благоразумие. Но совсем иное дело, если речь идет о действиях, которые человек предпринимает ради искупления своей вины перед Богом. Здесь притязания протестанта неумолимы, он может и должен стоять за них насмерть и добиваться от властей не милостей, не льгот, а непременных гарантий. Только приняв это во внимание, можно понять полный объем реформаторского представления о свободе совести. Право верить по совести — это право на весь образ жизни, который диктуется моей персональной верой и выбирается в соответствии с ней.

Сам Лютер лишь приступил к обоснованию этого широкого принципа, найдя блестящие формулировки свободы совести и обозначив ее ближайшие следствия, ближайшие экспликации. «Светское правление, — писал Лютер, — имеет законы, которые простираются не далее тела, имущества и того, что является внешним на земле. Над душой же Бог не может и не хочет позволить властвовать никому, кроме себя самого. Поэтому, если светская власть осмеливается диктовать законы душам, то она грубо вмешивается в правление Господа, соблазняет и губит души»[78]. Выбор веры является делом совести каждого. Власть, будь то светская или духовная, должна позволить «верить так или иначе, как кто может и хочет, и никого не должна принуждать к этому силой [...]. И если князь или светский владыка повелит тебе [...] верить по указанному или прикажет

отказаться от книг, то ты должен заявить: "Не подобает Люциферу восседать рядом с Богом (т. е. не подобает антихристовым образом присваивать себе прерогативу Бога. — *Э.С.*). Тебе, любезный господин, обязан я повиноваться и телом, и имуществом своим, но если ты велишь мне верить, как тебе заблагорассудится, и захочешь отнять у меня книги, то я не желаю тебе повиноваться. В таком случае ты — тиран и слишком высоко заносишься: повелеваешь там, где нет у тебя ни власти, ни права..." [...]. Истинно говорю тебе, если ты не воспротивишься ему, уступишь ему, позволишь отнять у тебя веру или книги, то ты отрекся от Господа»[79].

Суждения молодого Лютера о свободе совести, если их свести воедино, звучат как энергичный правозащитный манифест. В нем могут быть выделены следующие основные смыслы.

Во-первых, свобода совести утверждается Лютером как *универсальное и равное право*, не знающее сословных или корпоративно-групповых различий. Свобода совести должна быть предоставлена каждому христианину как личности, суверенной от Бога. Право, которого Лютер требует для веры, коренным образом отличается от естественного права средневековья, предполагавшего как раз природное неравенство людей и поэтому всегда скособоченное в сторону групповой привилегии («каждому по его силе и чину»). Отталкиваясь от идеи божественного права верующего на его веру, Лютер пролагает дорогу *новому естественному праву*, которое станет основной юридической доктриной Просвещения.

Во-вторых, важно, что правовой защиты заслуживает не только вера в качестве спонтанного, внутреннего состояния, но и ее социокультурные предпосылки. К последним относится доступность книг Священного Писания, возможность его благочестивых толкований, возможность разъяснять Новый Завет во время богослужения и обсуждать его в христианской общине. Но это означает, что свобода совести для Лютера сразу и непосредственно предполагает *свободу слова, печати и собраний*. Такова прямая, логически неизбежная экспликация права веры в теоло-

гии, которая утверждала примат Писания над преданием, ученым авторитетом или мистическим озарением. Сюда примыкает еще одно интересное явление. Реформация вплотную подводит к декларированию права на всеобщее образование, по крайней мере начальное.

Католическая церковь могла обходиться образованным священником, который по-латыни читал Писание, а потом объяснял его прихожанам. По канону протестантских религий каждый должен сам иметь дело с текстом Писания, а для этого человека надо учить: начальное обучение превращается в обязанность протестантской общины, и в одном из своих сочинений Лютер пишет, что с родителями, которые не дают детям начального образования, надо обращаться как с ворами или тунеядцами. Далее под это выделяются муниципальные средства и создаются условия для того, чтобы право начального образования потребовать с государства.

В-третьих, право у Лютера находит свою общественную гарантию в *неповиновении государственной власти*. Реформатор говорит об этом с откровенностью и смелостью, которой не хватало многим защитникам веротерпимости в XVII и даже в XVIII столетии. Стеснение и навязывание убеждений — идеократия, как мы сегодня говорим, — это граница, у которой кончается сила евангельского увещания «нет власти, кроме как от Бога». Стеснитель совести есть тиран, и христианин не только вправе, он обязан ответить неповиновением на действия тирана. Но раз так, то свобода совести есть право священное и неотчуждаемое, от которого не может отказаться даже тот, кто им располагает. Или, что в принципе то же самое, в свободе совести право предстает перед нами как ценность, ради сохранения которой люди готовы идти на восстание и на смерть.

Уже в 20-х годах Лютер опасался, что в своей декларации священного права веры он, пожалуй, «повел песню слишком высоко», т. е. сформулировал нормативный кодекс, который его современникам будет очень трудно выполнить. Это было справедливое опасение, и самое печальное заключалось в том, что сам Лютер не выдерживал впоследствии этой высоко взятой тональности. В качестве

организатора и руководителя новой виттенбергской церкви он то ловко увиливал от своих ранних деклараций, то грубо попирал их. Но это не могло уже ни устранить, ни дискредитировать угаданного им идеала. Концепция нового естественного права мужала и крепла, не только удерживая то, от чего сам ее провозвестник готов был отказаться, но и выявляя скрытые возможности раннереформационного учения.

Лютер пытался провести резкую грань между притязаниями духа, совести и веры, которые должны получить правовое обеспечение, и притязаниями плоти, удовлетворение которых оставляется на милостивое усмотрение власти. Более того, он полагал, что истинный христианин сам готов оплатить свое право веры смиренным согласием на полный произвол в отношении его жизни, занятий или имущества. Эту позицию никак нельзя признать последовательной. «Все связанное с верой — свободное дело», — провозгласил Лютер[80]. Но ведь с верой связана не только возможность читать Писание, толковать его к кругу единоверцев, произносить проповедь в ходе богослужения и т. д. Лютеровское учение о покаянии связало с верой всю жизненную практику мирянина. Если христианин занимается ремеслом просто по склонности или в силу нужды, то он может смириться со стеснением ремесла, но если ремесло стало его епитимьей, его призванием и аскезой, то он обязан бороться против стеснения ремесла с той же беззаветностью, с какой протестует против закрытия своего молельного дома или реквизиции священных книг. Однако это справедливо и для жизни в целом, если признано, что вся она должна быть покаянием. Лютер противится подобному логически неизбежному выводу, но его делают лютеровские последователи.

Цюрихский реформатор Ульрих Цвингли, много размышлявший над уделом наемного ландскнехта (наемничество и ранняя смерть на войне были бедствием тогдашней Швейцарии), печалится о том, что слишком многие люди прекращают существование в сомнении и грехе, не выполнив дела покаяния. От Бога, утверждает он, не только совесть, но и известное время земной жизни, в течение которого надо очистить загрязнившуюся душу. Безусловное до-

стоинство жизни не в ее радостях и усладах — подобный взгляд на вещи и дня бы не выстоял в пору высшего, фанатического напряжения религиозного сознания, характерного для эпохи позднего средневековья. Нет, жизнь, согласно протестантской теологии, ценна как поприще душевного исправления, ценна, — даже если она безрадостна и невыносима. Жизнь есть небесное поручение, которого не может попирать ни сам живущий, ни другие люди, ни государство. Таков трагический, парадоксальный ход мысли, посредством которого жизнь и независимое распоряжение собственными силами впервые вводится в сферу универсальных, священных и неотчуждаемых прав.

Универсализация права на жизнь впервые осуществляется у нидерландских протестантов, подхватывается английскими индепендентами и получает отчетливое выражение в государственно-правовой концепции Джона Локка. «Ни один из людей, — читаем мы в его Втором трактате о государственном правлении, — не должен наносить ущерба жизни и здоровью других, ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом. Все они слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу. Они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это угодно»[81].

***

Раннереформационное право веры, соединенное с правом на жизнь как пожизненную мирскую аскезу христианина, логически вело к представлению об элементарной системе естественно-правовых норм, обязательных для государства и нуждающихся в навечном конституционном закреплении. Конечно, потребовались время и особые обстоятельства, чтобы перечни соответствующих прав могли появиться на свет в качестве обязующих документов. Это случилось в период английской революции и гражданской войны 1642–1649 гг., когда существующая система власти расшаталась, а народ, как тогда говорили, был доведен «до естественного состояния». В этот момент английские пуритане-индепенденты (прежде всего представители левел-

леров, известнейшим из которых был Джон Лильберн) впервые записывают в армейских манифестах и низовых конституционных проектах (ремонстрациях) формулировки трех базисных субъективных прав: право на веру, право на жизнь, право на собственность.

В дальнейшем (в последней трети XVIII в.) эта формула базисных прав человека («тройственная формула Локка») будет переосмыслена и зазвучит так: свобода, жизнь, стремление к счастью. Основная работа по обоснованию независимого стремления к счастью как базисного естественного правомочия будет проделана Т. Джефферсоном[82].

Первые североамериканские колонии (Новая Англия) были образованы пуританами. Они нахлынули сюда двумя волнами: одна пришлась на 20–30-е годы XVII в., другая — на его последнюю треть. Массовый приток католиков (прежде всего из Ирландии) начался во второй половине XVIII в.

Пуритане переселялись в Америку сплоченными религиозными объединениями, как правило, тяготевшими к организационной форме конгрегации. Отправляясь в путь, они связывали себя клятвенными договорами — ковенантами, в которых, в частности, определялись принципы политико-правового устройства будущих поселений.

Это был мощный протуберанец, выброшенный огненным шаром западноевропейской Реформации на американскую землю. Именно пуритане заложили основы того, что позже получит название социально-политической культуры Америки. Индепендентские конституционные проекты, отвергнутые в ходе английской революции как искусственные, идеалистические построения, переживают все нагроможденные ею законы и институты. Гусеница ремонстраций свертывается в кокон ковенантов, переправляется через океан и там взлетает роскошной бабочкой демократических конституций.

В XVIII в. Америка переживает настоящий правотворческий бум. Здесь принимается 145 конституционных актов. Этот процесс завершается провозглашением Декларации независимости (1776), а затем — первых десяти поправок к ней, получивших название Билля о правах (1791).

Сбывается самое фантастичное, самое идеалистическое из всех индепендентских мечтаний. На земле возникает общество, которое как бы изъято из слепого и катастрофического самотека истории, — изъято благодаря тому, что его политическое устройство базируется на надвременных естественно-правовых нормах. Американское общество не будет знать круговорота анархии и деспотизма, революций и бонапартистских режимов, регрессий к варварству и модернизации архаического насилия, идеократии и тоталитарных способов решения назревших экономических проблем. Единственный крупный катаклизм, который его потрясет (я имею в виду войну Севера и Юга в 1861–1865 гг.), будет обусловлен изначальным изъяном самой американской конституции, дискриминировавшей негритянское население. Это общество так же мало напоминает земной рай, как и всякое другое, но от адских, инфернальных обнаружений социального зла оно — по крайней мере до нынешнего времени — достаточно надежно защищено. Последнее в немалой степени объясняется тем, что политическая история США начинается со следующих формулировок, которые каждый американец помнит так же хорошо, как мы помним «у Лукоморья дуб зеленый»:

«Мы считаем очевидными следующие истины: что все люди сотворены равными; что они наделены своим творцом некоторыми неотъемлемыми правами, в числе которых — жизнь, свобода и стремление к счастью; что для обеспечения этих прав среди людей устанавливаются правительства, справедливая власть которых проистекает из согласия управляемых [...]»[83].

Составитель Декларации независимости, Томас Джефферсон был не только одним из великих американских политиков, но и представителем международного содружества философов-просветителей. Сочинения Гельвеция и Руссо были его настольными книгами. В публикациях Джефферсона есть прямые приметы деизма, и наедине с собой он едва ли употреблял такие выражения, как «творение человека Богом» и «наделение правами [свыше]». Аутентичная мысль Джефферсона двигалась в иных высказываниях и терминах: «человек — творение природы», «естественный индивид», «естественные (от природы дан-

ные) права». Почему же эти высказывания не встречаются ни в окончательном, ни даже в подготовительном тексте Декларации независимости?

Первое, что не может не прийти на ум, — это догадка о приспособлении к образу мысли рядового американца, далекого от элитарного просветительского словаря. Но удовлетвориться этой догадкой (т. е. представлять себе Джефферсона как просветителя-деиста, который заигрывает с «религиозными предрассудками толпы») значило бы вступить на путь вульгарно-социологических толкований. Правда заключается в том, что деист Джефферсон не заигрывал, а *считался* с народным образом мысли и что это «считался» включало в себя компоненту *уважения*. Будучи одним из самых исторически-образованных людей своего времени, Джефферсон хорошо понимал, что идея всеобщих прав-свобод, которые имело в виду новое (послелокковское) «естественное право», родилась и утвердилась в народном сознании как результат реформирования идеи «Божьего права», «права от Бога». Такова смысловая последовательность христианской культуры, которую составитель Декларации независимости признает и чтит. Формула «все люди сотворены равными; они наделены своим творцом неотменяемыми правами» -- скупое свидетельство генетической связи Декларации со всей эпохой Реформации.

Дискурс Декларации независимости — это такое семантическое поле, внутри которого права человека всерьез и в непереносном смысле могли именоваться прирожденными, священными и неотчуждаемыми. В XIX, да и в XX столетии многие мыслители относились к этим выражениям с высокомерной иронией, видя в них риторические штампы отжившего свой век натуралистического, теологического и догматико-юридического языка. При этом из виду упускалось самое главное, а именно — единое представление о самоценности и безусловной значимости прав человека, достаточно удачно высказанное на каждом из этих языков.

(а) Натуралистический термин «прирожденные» фиксировал понимание прав человека как таких индивидуальных правомочий, которые существуют до и независимо от

любых человеческих установлений, от всей практики положительного права, от самой политики.

(б) Выражение «священные», напоминавшее о концептуальном родстве прав человека с «божественным правом» позднего средневековья, имело вместе с тем точный аналог в языке секулярном, нетеологическом. «Священные права» именовались здесь «безусловными» и «неоспоримыми».

(в) Но, пожалуй, самое существенное — это аутентичный смысл, который изначально вкладывался в понятие «неотчуждаемых прав». Во-первых, оно подразумевало, что базисные права «неотъемлемы», т. е. признаны за человеком навечно. Во-вторых, стершийся, утерянный смысл выражения «неотчуждаемые» состоял в том, что человек сам неправомочен уступить свои права или отказаться от них по каким-либо привходящим соображениям. Никто из граждан правового государства не вправе, например, продать себя в рабство, обменяв свободу на скромный обеспеченный достаток. Можно жертвовать жизнью, но не свободой распоряжения жизнью; можно отчуждать собственность, но не право собственности. Или, как выражался Кант: «каждый человек имеет неотъемлемые права, от которых он не может отказаться, если бы даже и хотел»[84]. Но если ни один гражданин не вправе отказаться от свободы, то этого не может сделать и народ в целом. Признавая базисные права личности в качестве «неотчуждаемых», он подводит себя самого под вечный зарок свободного политического существования.

Сама торжественность выражений «прирожденные», «священные» и «неотчуждаемые» доносит до нас язык клятвы. Да, Декларация независимости по самой сути своей была клятвенным обещанием отныне и навсегда относиться к правам-свободам как к дополитическому, безусловно значимому, неотменимому основанию государственности. И такую же клятву произносит каждый народ, который включает права человека в свой основной закон. Такова скрытая, снова и снова воспроизводящаяся деонтология демократического сознания. Ее политико-юридическим выражением является понимание прав человека как неперерешаемой части конституции. Соответствующие

статьи можно лишь дополнять: они не могут быть истолкованы в сторону их ограничения.

Клятва неперерешаемости завершает Декларацию независимости. Она звучит так: «За поддержание этой декларации мы, с твердым упованием на покровительство божественного промысла, взаимно ручаемся друг другу нашей жизнью, нашим имуществом и нашей священной честью».

Перед нами стандартная концовка протестантских ковенантов (торжественных зароков об основных правилах жизни, которые провозглашались перед лицом Бога). Только теперь соглашение («первоначальный договор») заключается не религиозной общиной, а целым народом; и зарок он приносит не только Богу, но еше и другим народам.

Этот стиль торжественного обязательства перед мировым сообществом навсегда сохранится в гуманитарно-правовых декларациях и пактах.

### в) Норма из интеллигибельного мира

А теперь вернемся к текстам Канта.

Рассматривая его этическое учение, мы могли видеть, как категорический императив нравственности, сперва предъявленный совершенно формально, в значении «закона законосообразности», предстал затем в виде по крайней мере двух вполне содержательных комплексных максим, а именно: «не чини обмана» и «никогда не используй человека только как средство».

То же можно сказать и об «одном-единственном праве человека». Будучи декларировано в качестве формальной и отрицательной «свободы от...» («независимость от внешнего принуждения другого»), оно одновременно фигурирует в кантовских текстах и в виде по крайней мере двух содержательных и позитивных правовых норм. Первая — это гарантированная свобода образа мысли; вторая — гарантия независимого стремления к счастью.

(1) Свобода образа мысли представляет собой понятие, которого, если угодно, ждала вся эпоха секуляризации. Свобода совести, свобода вероисповеданий — это свобода образа мысли, как она определялась самодостоверным *религиозным сознанием,* исключавшим саму возможность атеистического или агностического мировоззрения. Фило-

софия Канта видит и признает такую возможность: понятие образа мысли надконфессионально и допускает любые мировоззренческие ориентации.

Но не менее существенна оборотная сторона проблемы. Свобода образа мысли, как ее понимает Кант, сохраняет ту энергию первоначального правового притязания («права всех прав»), которая в реальной социокультурной истории Западной Европы принадлежала именно борьбе за свободу вероисповеданий. Трансцендентально-практическая философия трактует свободу образа мысли как первоэлемент гражданского самосознания, от которого исходит запрос на свободу слова и печати, на жизнь, на перемещение, на нестесненное распоряжение своим имуществом и т. д. Мы ощущаем здесь неартикулированную преемственность с нравственно-религиозным правозащитным пафосом Реформации.

«Образ мысли» в этике Канта (как и вера у раннего Лютера) — не просто умонастроение, которое человек разделяет в медитативной отрешенности от мира. Это всегда уже установка на деятельное усилие, ищущая выражения в отчетливом принципе поведения.

Формула «закон, который человек дает себе самому» для Лютера, Цвингли или Кальвина была исторически невозможна. И все-таки, мне думается, они были бы в состоянии перевести ее на свой язык (разумеется, попутно осуждая, даже понося Канта за метафизическое признание им свободы воли).

Я также уверен в том, что реформаторы без труда (и, пожалуй, лучше, чем многие просвещенные современники Канта) поняли бы удивительный пассаж, содержащийся в трактате «К вечному миру» (1795) и посвященный как раз толкованию прирожденных, неотчуждаемых прав человека из постулата свободы образа мысли.

Внешняя правовая свобода, декларирует здесь Кант, «есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие»[85]. У этой декларации совершенно тот же пафос, что и в формулах Лютера, санкционировавших неповиновение правителю, который предписывает веру уже верующему. Как и текст Лютера, текст Канта имеет достаточно очевидный

антитиранический смысл. Сходство делается еще более ощутимым, когда автор трактата «К вечному миру» переходит к обсуждению «божественных законов», т. е. формул Божьей воли, предлагаемых от имени Бога тем или иным вероучением. И эти законы, пишет Кант, «обязательны для меня лишь постольку, поскольку я сам мог бы дать на них согласие (ибо единственно на основе закона свободы, установленного моим разумом, я составляю себе понятие о божественной воле)»[86]. Это удивительно соответствует тому, что провозгласил Лютер в своей знаменитой речи на рейхстаге в Вормсе в 1521 г.: «Покуда я не переубежден ссылками на Писание и очевидными доводами разума [...] моя совесть остается в плену у Слова Божьего. Ибо не верю я ни папе, ни соборам, которые, как это для всех по разуму очевидно, часто заблуждались и противоречили самим себе. Отречься от чего-либо я не могу и не хочу, ибо неправомерно и непозволительно делать что-либо против совести»[87]. (Интенциональное созвучие только что приведенных текстов не нарушается тем обстоятельством, что Кант не мог включить христианское Св. Писание в конфессионально нейтральное понятие образа мысли, а Лютер — принять такой концепт, как «закон свободы, установленный моим разумом».)

И вот, наконец, самое удивительное, что говорит Кант: «Значимость прирожденных, необходимо принадлежащих человечеству и неотчуждаемых прав[88] подтверждается и возвышается благодаря принципу правовых отношений человека даже к высшим существам (если он мыслит таковые), ибо, исходя из этих же принципов, он представляет себя также гражданином сверхчувственного мира»[89].

Любопытно, как прокомментировали бы этот текст деятели реформационной эпохи, попади он им в руки. Думаю, скорее всего, они заключили бы, что кёнигсбергский мудрец конца XVIII в. на странном жаргоне рассуждает о невидимой церкви, где и люди, и ангелы, и архангелы пользуются правом и благом спонтанной непринужденной веры[90].

Суть дела, конечно, не в этом. В строго философском смысле Кант говорит всего лишь о том, что, поскольку неотчуждаемые права человека вытекают из трансцендентальных очевидностей практического разума, то они не могут не проектироваться и в умополагаемый (интеллигибельный) мир.

Однако в картине, которую он нарисовал, есть все-таки и другой, достаточной существенный аспект. Совершенно немыслимо, чтобы нормы, обусловленные насущными запросами этого, посюстороннего существования (скажем, социальными и хозяйственными — ведь именно так все чаще судило о *любом праве* позднее Просвещение), чтобы эти нормы годились еще и для устроения межличных отношений в сверхчувственном мире. Вместе с тем логически допустимо, что требования «интеллигибельного республиканского гражданства» проникают в сознание посюсторонних разумных существ. Но если так, то прирожденные и неотчуждаемые права, как их понимает Кант, — это единственные нормативные установления, которые ниспосылаются «с неба на землю», из вечного во временное, из «ноуменального мира» в «мир феноменов».

Это самый внушительный дифирамб правам человека в философском дискурсе, доступном и приемлемом для XVIII столетия. Это наилучшая философская расшифровка эпитета «священные», который накрепко связали с правами человека и гражданина сперва английские пуритане-индепенденты, а затем — американская Декларация независимости.

Можно считать кантовское представление о «гражданстве в сверхчувственном мире» совершенной умственной фикцией, однако и в этом случае мы, помня об огромной смысловой нагрузке, которую идея сверхчувственного (интеллигибельного) мира несла в трансцендентально-критической философской традиции XVIII–XIX вв., должны задаться вопросом, а чему же все-таки, пусть отдаленно, пусть косвенно, могло бы соответствовать толкование неотчуждаемых личных прав, связываемое с этим представлением. На мой взгляд, достаточно убедительный ответ состоял бы в следующем: оно соответствовало *реальному генезису прав человека,* когда принципиально новая норма, которой суждено будет цивилизационно подчинить себе «насквозь земную» (гражданскую, политическую, наконец, хозяйственную жизнь), родилась из *сотериологии,* т. е. из мучительных поисков новых путей *небесного спасения.*

Возможность такой интерпретации Канта подтверждается другим редко комментируемым рассуждением, опять-таки содержащимся в трактате «К вечному миру».

В одном из примечаний к тексту, где обсуждаются формы правления, Кант вступает в осторожный, почтительно-деликатный спор с придворными политико-теологическими литераторами, прилагавшими к светскому правителю такие «высокие эпитеты», как «божий помазанник, исполнитель божественной воли на земле, наместник Бога»[91]. Напомнив, что подобное славословие уже порицалось как «грубая, одурманивающая лесть», и тут же сервильно отмежевавшись от самого этого порицания, Кант выражает следующую надежду: «Эти эпитеты не только не должны внушать государю высокомерие, но напротив, должны вызвать в его душе смирение, если только он обладает рассудком (что ведь и следует предположить)». Смирение же должно выразиться в осознании государем ограниченности своих сил перед лицом высочайшей миссии, состоящей в том, чтобы «блюсти право людей (самое святое, что есть у Бога на земле)» и «опасаться чем-либо задеть эту зеницу Господа»[92].

Какие две позиции сталкиваются здесь, если смотреть на дело исторически? С одной стороны, позиция сакрального этатизма, который, как это подробно разъяснялось мною во Введении, был непременным идеологическим спутником неограниченных монархий; с другой — глубинная установка ранней Реформации, терявшаяся, предаваемая и вновь возрождающаяся, — установка, которую я передал формулой: «Право (как и нравственность) от Бога, государство — от человека». Кант изъясняется в духе молодого Лютера, молодого Цвингли, Кастеллиона и Джона Лильберна. Следуя именно по этой стезе, он в контексте условно-ироничного, риторически робкого рассуждения находит поразительный по силе цивилизационный девиз: «Право людей — самое святое, что есть у Бога на земле».

(2) Обратимся теперь к другой содержательной и позитивной конкретизации «одного-единственного права человека».

В статье «О поговорке...», разъясняя, что есть «свобода [члена] общества как человека» (выражение, совершенно

тождественное «одному-единственному праву человека»), Кант заявляет: «Никто 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 ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной же цели [...]»[93].

Кант не мог читать Т. Джефферсона и видеть, как из локковского определения права на жизнь было выведено право на независимое стремление к счастью, вошедшее затем в американскую Декларацию независимости. Но пишет он почти буквально то же, что и ее «отец-основатель». Скажу больше: если бы Декларация могла включать какие-либо политико-юридические королларии (разъясняющие дополнения) к формуле естественных прав человека и гражданина, то трудно было бы подыскать для этого текст, более подходящий, чем только что приведенное высказывание Канта.

Итак, «одно-единственное право человека» в версии свободы образа мысли живо напоминает о свободе совести как реформационном первоистоке всех гуманитарных прав. Оно же в версии независимого стремления к счастью оказывается созвучным масштабному отдаленному итогу Реформации — формуле естественных прав человека и гражданина в американской Декларации независимости.

***

В мае 1995 г. в полемике с Ричардом Рорти я говорил следующее: «Америка получила привилегию на прагматизм (в культуре, науке, преподавании, бизнесе) только благодаря тому, что ее отцы-основатели имели прирожденный дар к допрагматическому и сверхпрагматическому осмыслению конституционно-правовых постулатов демократии.

В конце XVIII в. в Новом Свете не было философии, которая могла бы адекватно выразить структуру этого осмысления. Однако такая философия существовала в другом пункте земного шара — в политически провинциальной Пруссии. Я имею в виду трансцендентально-практическое учение Канта.

Насколько мне известно, Кант никогда не держал в руках ни одного из выпусков "Федералиста", а Джефферсон, Франклин и Гамильтон не ломали голову над "Основоположением к метафизике нравов". И все-таки между статьями "Федералиста" и кантовским "Основоположением..." существовала как бы предустановленная "смысловая перекличка"»[94].

Добавлю, что перекличка эта была возможна потому, что и политическая философия великих американцев, и этика Канта в конечном счете имели один и тот же — реформационный, религиозно-нравственный первоисток.

Если бы отцы-основатели американской конституции были знакомы с сочинениями Канта, они могли бы сформулировать следующие философско-правовые определения: (1) высшее выражение народного суверенитета — это сам народ как автономное собирательное лицо; (2) первоучредительным волевым актом этого лица и условием возможности всего последующего его существования[95] является признание категорически-императивного смысла базисных прав человека.

Если бы Кант был знаком с теоретико-публицистическими обоснованиями Декларации независимости и Конституции 1791 г., он мог бы кратчайшим путем прийти к признанию того, что полноценно правовым может быть признано лишь такое государство, в котором категорический императив права (его основной закон) не только лимитирует политическую власть, но и является обязательной предпосылкой самого ее учреждения.

В действительности кантовское рассуждение о правовом государстве шло куда более сложным путем, во многом определявшимся особенностями развития континентально-европейской (прежде всего — французской) политико-юридической мысли.

# III. ОТ КАТЕГОРИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ ПРАВА К ИДЕАЛУ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА

В эпоху Канта не было сколько-нибудь проработанной теории правового государства, хотя термин «правовое государство» уже появлялся в политико-юридической литературе. Он подразумевал, во-первых, верховенство гласного и постоянного закона над переменчивыми указно-административными постановлениями; во-вторых, представление об абсолютной власти, которая ни с кем не делит своих полномочий, но, подчиняясь доводам разума (Просвещения), добровольно ограничивает свой деспотизм.

Оба эти мотива характерны для континентального послелокковского либерализма, в частности и прежде всего — французского.

Французские просветители последней трети XVIII в. не разделяют стремления, столь существенного для англо-американского (по истокам своим протестантского) Просвещения, — стремления к незамедлительному конституционному оформлению базисных прав человека и гражданина. Их пугает угроза радикальных политических преобразований, которые таит в себе идея конституционализма. Как убедительно продемонстрировал французский историк Ж. Сабуль, ни один из философских авторитетов, которым революционеры 1789–1794 гг. будут поклоняться как «своим», не отстаивал революции. Не обсуждался ими и вопрос о так называемом праве на революцию, столь выразительно акцентированный в традиции Локка—Джефферсона. В позднем французском Просвещении доминировала обличительно-реформистская тенденция: его представители осуждали существующие установления и институты с поистине повстанческой страстностью, чтобы затем терпеливо разъяснять, как следовало бы мирно модифицировать

«позитивное право» абсолютной монархии по критериям и принципам локковского «естественного права».

Именно этот способ рассуждения преобладает в политологических статьях знаменитой «Энциклопедии наук и искусств», издателями которой были д'Аламбер и Дидро, а авторами — почти все звезды французской просветительской плеяды от Вольтера до Гольбаха и Руссо. Статьи эти, по сути дела, представляли собой популярное переложение идей Локка, выполненное с галльским беллетристическим блеском и всюду, где это возможно, ориентированное на мирное преодоление деспотических чрезмерностей абсолютной монархии. То же следует сказать и о новаторской правоведческой литературе, выходившей из-под пера французских юристов и философов.

## 1. «Коперниканский переворот» в понимании задач государственно-правового регулирования

В политических трактатах XVII в. право обычно определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил. Никакого различия между правом и законом еще не проводилось, а сам закон легко смешивался с государственным указом. Это было время юридических триумфов легизма.

Нужно живо представить себе бесчисленные бедствия, которые несли с собой феодальная усобица XV, религиозные распри XVI и коалиционные войны XVII столетия, чтобы понять, почему это понимание права могло пользоваться общим доверием. В гражданском мире и порядке, в пересечении местнического самочинства, а также мятежей, разбоя и грабежа исстрадавшееся население Западной Европы видело столь большое благо, что готово было простить нарождающемуся абсолютизму его собственные авторитарно-деспотические устремления.

Полноценное воплощение права видели в едином «уложении о наказаниях». Считалось, что оно тем полнее отвечает понятию справедливости, чем больше проникнуто духом «суровости, неизменности и благочестия». Никого не смущало, что в составе этого уложения уголовно-правовые

статьи в собственном смысле слова соседствовали с поистине драконовскими законами против «неприличия», «лжеверия», непочтительности, чревоугодия, пьянства, нерадивости, неблагоразумия. Свод права оказывался одновременно и уставом моральной полиции. Он жестко регламентировал поступки подданных и как бы устанавливал предварительную цензуру над их поведением. Предполагалось, что государственные постановления и предписания в принципе охватывают всю гражданскую жизнь, а потому любая новая инициатива, любая частная или корпоративная свобода должны специально санкционироваться в качестве привилегии. Указно-инструктивное ограничение произвола именовалось правом вообще, а гарантии свободы — «особыми правами», или «пожалованными вольностями» (дворянскими, купеческими, муниципальными и т. д.). В практике управления и надзора господствовал принцип: *«Всё, что не разрешено, запрещено»*.

Всё это, вместе взятое, вело к *запретительному* пониманию правовой нормы и *обвинительному* (в пределе — инквизиционному) истолкованию задач правосудия.

Во второй половине XVIII в. совершился своего рода «коперниканский переворот» в понимании сущности правового регулирования.

Просветительские учения развились на почве кризиса феодально-абсолютистской государственности. Кризис этот обнаружил, что запретительная, указная и моралистическая законность, от которой так много ждали в начале Нового времени, не только не способствует оздоровлению общества, но и оказывает разрушительное воздействие на экономическую жизнь, психологию и нравы. Этот факт подвергся самому пристальному критическому анализу в работах Вольтера, Ш. Монтескьё, Ч. Беккариа и других представителей либерального Просвещения. С помощью наглядных примеров и убедительных «мысленных экспериментов» они показали, что в государстве, где право является просто возведенной в закон волей правителей, жизнь, собственность и свобода подданных гаратированы немногим лучше, чем в условиях полного беззакония.

(а) Количество преступлений, которые одни индивиды как частные лица совершают против других, значительно

меньше количества преступлений, организуемых самой абсолютистской властью. Причем главным проводником этой организованной криминальной практики оказывается именно тот институт, который по идее должен был бы пресекать преступления, — судебно-карательная система неограниченной монархии. Коронные суды — *измышляют* преступления (например, антимонархические заговоры), выносят обвинительные приговоры — в соответствии с государственным спросом и заказом на осужденных преступников (например, на колодников, галерных гребцов, в которых нуждается растущий королевский флот). Они, наконец, просто засуживают невинных людей, чтобы, увеличивая число публичных расправ, усилить страх перед нарушением порядка.

(б) Общая масса низких статей, пресекаемых карательными органами государства в форме частных уголовных деяний, значительно меньше той массы низких страстей, которые это же государство поощряет и поддерживает, прибегая к услугам шпионов, доносчиков, тайных осведомителей и оставаясь во всех своих звеньях доступным для пронырливости и подкупа. При дворе и в правительстве, в непосредственной близости от грозного властителя, свивают гнездо мошенники и спекулянты. Административный и судебный аппарат подвергается коррупции.

(в) Наконец, делается все более очевидным, что неограниченная уголовная репрессия абсолютистского государства вообще подавляет не столько преступную волю, сколько *свободную волю как таковую*. В страхе перед судебными расправами люди начинают остерегаться всякого решительного волеизъявления, всякой инициативы и риска, всякой неординарности. Они делаются скрытными, замкнутыми, анемичными. Высшая мудрость подданного состоит теперь, по словам Монтескьё, в понимании того, «что для него лучше, если должностные лица вовсе не будут знать о его существовании, и что безопасность его личности зависит от ее ничтожества»[1]. Общество как бы окостеневает: всё, что в нем еще делается, делается нехотя, из-под палки, и только в щелях и тайниках сохраняется какая-то неподневольная жизнь. Слава этого общества постепенно меркнет, а богатство оскудевает.

Беспощадный анализ кризисных и застойных процессов, сопровождавших рост абсолютистского насилия, как раз и позволил поставить под сомнение традиционное (легистское) понимание права и проложить путь к принципиально новому (либерально-юридическому) его истолкованию.

Мыслители XVIII в. камня на камне не оставляют от векового предрассудка, согласно которому безнравственные деяния тем быстрее искореняются, чем беспощаднее наказуются. Под влиянием практики деспотизма репрессия по общеморальным мотивам неизбежно приводит к тому, что преступление (как нравственное понятие) становится просто поводом, предлогом для систематической, расчетливо-корыстной терроризации населения, которая развращает общество снизу доверху. Задача его оздоровления может быть решена поэтому лишь с помощью *разумного ограничения карательного насилия*.

Прежде всего необходимо, чтобы преступление было отличено от проступка (сколь угодно предосудительного) и заранее объявлено в законе в качестве наказуемого деяния. *«Всё, что не запрещено, разрешено»*. Наказанию подлежит лишь уличенное и доказанное преступное действие, а не опасный образ мысли, который делает преступление «в высокой степени вероятным». Превентивные, профилактические наказания должны быть категорически запрещены.

Далекие от какой-либо снисходительности к преступнику, представители просветительской философии права вместе с тем единодушно отстаивают принцип: *«Лучше десятки неотмщенных злодеяний, чем наказание хотя бы одного невиновного»*.

Важное место в антидеспотической литературе XVII столетия занимает далее доказательство того, что судебно-карательная практика должна быть независима от правительства и изъята из контекста государственной прагматики. Как бы велика ни была потребность в «наведении порядка», в упрочении дисциплины или национальной сплоченности, судебная власть не должна нарушать принцип карательной справедливости и трактовать наказание иначе, чем соразмерное возмездие за доказанное противоправное деяние. Никакая, даже самая бедственная

ситуация не может служить оправданием для вынесения ложных обвинительных приговоров.

Предвосхищая кантовские понятия, философия права настаивает на том, что в разумно устроенном обществе любым государственным запретам, требованиям и советам должно предшествовать первоначальное *признание-дозволение*. Суть его в том, что каждый член общества принимается за интеллектуально (а потому и граждански, и нравственно) совершеннолетнее существо, которое не нуждается в чужой подсказке при определении того, что для него желательно, выгодно и ценно. Но отсюда следует, что людям должно быть *категорически разрешено* думать так, как они думают, открыто выражать все, что они думают, свободно распоряжаться своими силами и имуществом.

Удивительное понятие «категорически разрешенного» (т. е. дозволенного безусловным образом, независимо от любых требований общественной целесообразности) передает общий парадоксальный смысл нового, либерально-юридического толкования права.

Но главное, в чем выражал себя «коперниканский переворот» в понимании правового регулирования, — это идея о необходимости *ограничения самой принуждающей государственной власти*.

Строгое право в новоевропейской его трактовке — это прежде всего такая нормативная система, которая позволяет лимитировать административно-бюрократический произвол и препятствует тому, чтобы мощная централизованная власть выродилась в деспотическую и диктаторскую. Стремление возвести заслон на пути превышения власти, стремление утвердить *примат правового закона по отношению к воле государя, возведенной в закон*, образует основную тенденцию новаторских политико-юридических теорий.

Именно в данном направлении движется мысль француза Ш. Монтескьё, настаивающего на «разделении властей» (законодательной, правительственной и судебной). Именно над этой проблемой бьется в Англии Д. Юм. Важнейшая задача века, говорит он, состоит в том, чтобы «ради собственного сохранения проявлять бдительность по отношению к правителям, устранять всякую неограничен-

ную власть и охранять жизнь и состояние каждого при помощи всеобщих и обязательных законов»[2]. Наконец, немецкий гуманист В. фон Гумбольдт пишет сочинение со знаменательным названием «Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства». Право, заключает он, есть законодательное самообуздание государства, родственное самообузданию личности в акте моральной автономии и направленное на то, чтобы дать простор естественному многообразию неповторимых человеческих индивидуальностей.

## 2. Категорически-императивный смысл эквивалентного возмездия и погашенного конфликта

Кантовские «Метафизические начала учения о праве» представляют собой важную компоненту этого «коперниканского переворота» в понимании правового регулирования. По критерию юридического либерализма Кант во многом отстает от философов Просвещения, но в ряде случаев намечает совершенно удивительные проекты радикального реформирования правосудия и правоохранительной системы.

Обсуждение соответствующей проблематики «Rechtslehre» обычно начинают с кантовского толкования *уголовного права.*

В литературе кантовского времени (да и позже — вплоть до наших дней) сталкиваются три концепции уголовного наказания:

(а) понимание его как *устрашения,* необходимого для предотвращения еще только возможных преступлений;

(б) трактовка наказания как целенаправленной практики *исправления* (перевоспитания) преступника;

(в) трактовка наказания как эквивалентного *воздаяния* (возмездия, расплаты) за уличенный и доказанный противоправный поступок.

Не отрицая за уголовным наказанием ни функции предупреждающей острастки, ни воспитательной «сверхзадачи», Кант, однако, с категорической решительностью на-

стаивает на том, что *собственным смыслом* строго правовой кары может быть *только эквивалентное возмездие за уже совершенное противоправное деяние.*

Как показывает О. Хёффе, эта решительность объясняется двумя важнейшими мотивами. Во-первых, тем, что, «не став на твердую почву теории воздаяния, едва ли возможно обосновать, почему невиновный ни при каких обстоятельствах не должен наказываться»[3]. Во-вторых, тем, что только теория воздаяния позволяет увидеть, сколь часто репрессия государства вообще обрушивается на людей без всякой причины.

В XVII–XVIII вв. огромный объем государственного принуждения затрачивался просто на то, чтобы приводить подданных в подневольное состояние и держать их в этом состоянии. Эта практика оформлялась, конечно, и с помощью законов (в том числе и уголовных). Но назвать такие законы «правовыми» можно было разве что в издевательство, поскольку они делали наказуемым всякое несогласие человека с произвольно назначенной ему участью. Они просто надстраивались над внеэкономическим принуждением, обслуживали и закрепляли его как своего рода «наказание до преступления».

Только приняв это во внимание, можно понять и по достоинству оценить педантичную дотошность Канта, который в разных выражениях еще и еще раз напоминает, что наказание как правовое событие имеет место лишь там, где оно совершается «после» и «вследствие» события преступления (правило post et propter hoc)[4].

Подробный анализ кантовской теории уголовного права не может входить в мою задачу. Задержусь лишь на том, что имеет отношение к учению о категорическом императиве.

Твердое присоединение Канта к «теории воздаяния» хорошо подготовлено общей логикой его морально-правового рассуждения.

Напомню, что существование человека определяется в трансцендентально-практической философии как «моральный образ мыслей *в борьбе,* а не *святость* в мнимом *обладании* полной *чистотой* намерений воли»[5]. Это со-

стояние исключает как полную отмену внешнего принуждения (проекты ненасилия), так и его деспотическую безмерность. И вот почему.

Моральность есть готовность, безусловная решимость к исполнению категорического императива (как в его нравственной, так и в его правовой версии). Но, как показывает опыт, сражение за требования этого императива далеко не всегда оканчивается победой. И индивид, потерпевший преступную неудачу (не сделавший того, что он должен бы был сделать), становится правомерным объектом принуждающей власти. Важно заметить при этом, что индивид подвергается насилию вовсе не за то, что он оказался пораженцем в своей борьбе за моральный образ мысли и действия (расплата за это поражение может быть лишь актом его совести и должна быть предоставлена ей). Индивиду, скорее, насильственно возмещается та *победа*, которую он, нарушив моральный закон, силой или обманом одержал над другими людьми. Внешняя принуждающая власть обязана рассматривать его только в свете *фактического ущерба*, нанесенного другому.

Согласно Канту, преступление никогда не должно наказываться обществом в качестве внутреннего морального акта (в качестве греха, предполагающего раскаяние и искупление). Эти действия внутреннего расчета с самим собой следует предоставить собственной доброй воле индивида, как прежде ей предоставлялся выбор целей и моральных максим.

От самого осужденного зависит, примет ли он назначенное ему наказание в значении *искупительных тягот*. И кстати, лишь в этом случае бремя наказания может получить также и подлинный воспитательный смысл — содействовать исправлению вчерашнего преступника, а не сделаться для него отупляющей *муштрой*.

Состоится ли событие исправления, от принуждающего государства так же мало зависит, как и само духовно-нравственное развитие любой и всякой человеческой индивидуальности.

Но тогда — что же во власти государства? В чем обязательная и вместе с тем посильная для него задача внешнего карательного вмешательства?

Кант отвечает на данный вопрос совершенно определенно: она в простом *отмщении ущерба*, который по вине преступника потерпел другой индивид.

Преступление должно рассматриваться внешней принуждающей властью как *отношение виновника и потерпевшего*, отношение конфликтное, которое необходимо немедленно разрешить и сделать «равновесным».

Уже состоявшийся акт насилия создает опасность ответного насилия со стороны потерпевшего (а также тех, кто мог бы за него вступиться). Вслед за этим «вторым» насилием последует «третье», и таким образом возникнет бесконечная цепь «слепой мести». Чтобы ее прервать, надо воздать правонарушителю строго по эквиваленту.

Отстаивая данную позицию, Кант не остановился перед тем, чтобы подписаться под правилом талиона («око за око, зуб за зуб»). «Только право возмездия (*jus talionis*) [...] пригодно для определения качества и меры наказания», — писал он[6]. Термин «качество» (да еще выдвинутый на первый план) дал повод для того, чтобы обвинять Канта в «сугубом карательном натурализме».

Соответствующие упреки прозвучали уже в начале XIX в. и по сей день не сходят с кантоведческой сцены[7]. Между тем определяющая тенденция кантовской теории воздаяния вовсе не в натурализме (хотя последнему еще и уплачивается изрядная лепта), а как раз в формальном переосмыслении талиона, на путь которого не без труда выходило французское и немецкое Просвещение.

Идеи Канта отвечали общему духу новых концепций преступления и наказания, оформившихся к 30-м годам XIX в. в классическую либеральную криминологию и пенологию (теорию наказания). Не приходится удивляться, что в ряду ее родоначальников оказались мыслители, уже упомянутые мною в рассказе о «коперниканском перевороте» в правопонимании, совершившемся на исходе XVIII столетия. Таковы Ч. Беккариа и В. Мирабо-старший; далее следует назвать Ж.-П. Бриссо, С. Ф. Лепелетье, П. Л. Лакретеля, А. де Токвиля, а в Германии — таких теоретиков кантианской чеканки, как И. Г. Фихте и П. А. Фейербаха.

Классическая либеральная криминология располагала, если угодно, собственной философией истории, наиболее основательно продумывавшейся в немецкой послекантовской литературе. Сопоставления со сколько-нибудь компетентной историографией преступления и наказания философия эта не выдерживает и все-таки содержит в себе убедительное и по сей день существенное *генетическое разъяснение основных смыслов*.

В истории выделяется три типа (три стадии, три фазы) отмщения: отмщение *варварское, государственно-деспотическое* и *просвещенно-правовое*.

(1) Отмщение варварское — это нравственно мотивированное кланово-общинное действие, эталоном которого можно считать *кровную месть*. В.С.Соловьев позднее так выскажется о нем: «Убийство или другая обида, понесенная одним из членов группы, ощущается всей ее совокупностью и вызывает общее чувство мстительности. Поскольку сюда входит сострадание к потерпевшему, здесь должно признать наличие нравственного элемента, но преобладает в этой реакции на обиду, конечно, инстинкт собирательного самосохранения»[8].

Как инстинктивная реакция, кланово-общинное отмщение тяготеет к неуемности. Сколь бы незначительным ни был его исходный повод, оно растет и ширится во времени подобно пожару: «Единичные столкновения переходят, таким образом, в войну целых обществ»[9].

Нужно живо представить себе беспощадную лавинообразность этого процесса, чтобы по достоинству оценить древнейшую максиму карательной справедливости («око за око, зуб за зуб»). Отталкивающее для нашего слуха, оно было тем не менее великим нормативным завоеванием.

Правило талиона выросло из глубокого знания людей — из понимания того, что они не так страшны в преступлениях, как в слепоте, неистовстве, коварстве и безмерности последующих отмщений.

Оно однородно с «золотым правилом нравственности» («не делай другому то, чего сам не желаешь»).

Оно заключает в себе начало юридического гуманизма: тяжесть карательного насилия *ограничивается* тяжестью преступления (происходит *минимизация* драконова пра-

вила насилия, склонность к которому всегда есть у какой-то части общества).

Начиная с XV в. инстанцию соблюдения талиона все чаще видели в государстве. Для либеральных криминологов конца XVIII в. третейская роль государства в разрешении кланово-общинных конфликтов по единой мере — это едва ли не главный мотив в договорном учреждении единой верховной власти.

Серьезной заслугой классического либерализма надо признать понимание того, что практика варварских отмщений отнюдь не канула в Лету. Скорее, она лишь обуздана и вытеснена более поздними системами уголовного наказания. Стоит такой системе потерять эффективность, а тем более вконец ослабеть, как общество тотчас ответит на это возрождением кланово-общинной карательной чрезмерности, особенно страшной в популистских выражениях. Преступника, которому не воздается по закону, подстерегают расправа, линч или оплаченные карательные действия мафиозных судилищ. Опыт показывает, что никакое воспитание в духе ненасилия и гуманности не может отвратить массу от подобных архаических практик. Приверженность к ним тем прочнее, чем острее социальное неравенство и чем выше степень криминализации населения. Самым верным хранителем архаического насилия (отмщения по схеме кровной мести) является *организованная преступность*.

Места заключения — пространство изоляции осужденного преступника от общества. В чем смысл этой изоляции? Разумеется, прежде всего в том, чтобы оградить общество от правонарушителя. Общество делает это в порядке «необходимой обороны». Но нельзя не видеть и другой стороны проблемы. Тюремные стены ограждают *самого осужденного* от сохраняющейся в обществе карательной архаики.

(2) Пройдя через жестокую школу варварского отмщения, общество вступает в следующую фазу пенитенциарного опыта. Это — карательная практика сословно-централизованных и абсолютных монархий. Государство здесь — уже не просто блюститель, наблюдающий за соразмерностью независимо от него совершающихся возмездий. Оно инстан-

ция, которой все возмездия *препоручаются* (словно бы по ветхозаветной формуле: «Мне отмщение и Аз воздам»)[10].

Как режим, преодолевший кланово-общинную месть, абсолютизм должен был стать эпохой полного господства талиона. И действительно, коронные суды сплошь и рядом соблюдают данное правило с отвращающей натуралистической буквальностью: за изнасилование кастрируют, вору отрубают руку, клеветнику или злостному хулителю вырывают язык. На эшафотах разыгрываются кровавые спектакли, где убийца с дотошной методичностью подвергается именно тем насилиям, которые он сам совершил над жертвой. Подданные абсолютных монархий делаются зрителями регулярно учиняемых *телесных наказаний*, невиданно многообразных и изощренных...

Но как раз это-то и заставляет сперва заподозрить, а затем отчетливо увидеть, что талион не может быть адекватной реализацией подразумеваемой им идеи справедливости. В самом деле, разве страдания и ущербы поддаются строгому измерению? Разве вырванный язык эквивалентен обиде, которая причинена клеветой? Разве не очевидно, что око, хладнокровно выколотое в застенке, — это куда чудовищнее, чем око, выбитое в драке? А если так, то не следует ли утверждать, что почти всякое телесное наказание представляет собой садистскую гиперболу того, что оно должно бы всего лишь «возместить»?

Эти сомнения в талионе усугублялись еще одним, возможно самым существенным, обстоятельством. Дело в том, что в карательной практике абсолютизма идея наказания как отмщения чем дальше, тем больше подчинялась идее *устрашающего наказания*. При этом монархическая юстиция стремилась внушить не только страх перед повторением преступления, но еще и священный ужас перед самой властью, поддерживающей порядок, и перед монархом-сувереном, в котором эта власть концентрировалась.

Как я уже имел возможность упомянуть (II, 3), всякому преступнику вменялся не только тот ущерб, который он нанес потерпевшему, но еще и покушение на законный порядок и, как логическое следствие, — оскорбление монарха, являющегося высшим воплощением и олицетворением порядка.

В итоге возможность садистской эскалации насилия, содержащаяся в талионе как законе телесных наказаний, превратилась в чудовищную реальность. Режим, в исторической легитимации которого видное место заняла идея эквивалентного воздаяния, на практике оказался режимом крайнего деспотизма и систематической терроризации населения.

Объем насилия и мучительства на стороне наказующих во много раз превзошел объем злодейств, допускаемых преступниками (можно сказать, что под прикрытием формулы «око за око, зуб за зуб» методично осуществлялась экзекутивная работа, отвечающая правилу «око за зуб»). Государственная судебно-карательная система обнаруживала ту же (если не большую) тенденцию к неуемной, безмерной репрессии, что и стихия варварских, кланово-общинных отмщений.

К середине XVIII столетия об этом с горечью говорит множество свидетелей. Одновременно делается очевидным еще и следующее скандальное обстоятельство: именно из-за своей рутинной регулярности практика устрашающих телесных наказаний уже никого не впечатляет и не пугает. Зрители «карательных литургий» все чаще испытывают отвращение к их жестокости, а порой решаются на бунтарские акции. Ш. Монтескьё в «Духе законов» оглашает факт, который войдет во все позднейшие хрестоматии по криминологии: карманные воры нигде не работают с такой наглой уверенностью, как в толпе, созванной на казнь карманного вора.

Пенитенциарная система абсолютизма вступает в полосу кризиса и упадка. В этой ситуации (в ответ на нее) на свет рождается идея *просвещенного правового отмщения*, которая и станет ядром классической либеральной пенологии.

(3) Представители классического либерализма видят глубокую сомнительность натурального начала талиона, каковым являются *страдания человеческого тела*. Истязуемая плоть не поддается соизмерению и соизмерительной лимитации. Отсюда — выдающаяся цивилизационная инициатива конца XVIII в.: осуждение телесных наказаний, борьба сперва за их ограничение, а затем и за полное

устранение из карательной практики. К середине XIX столетия этот процесс становится необратимым; а где-то за чертой 1850 г. мы уже не встречаем ни в юриспруденции, ни в социальной философии, ни в философии права ни одного авторитетного защитника телесного наказания. Истязания плоти изгоняются из процессуального права (запрет пыток как «побудительной меры»), из права уголовного и, наконец, из пенитенциарных кодексов (дольше всего — вплоть до наших дней — этому противится концепция и практика карцера).

Вытесненные из области узаконенного уголовного возмездия, телесные наказания находят свой последний (подпольный) приют в сфере захолустного самоуправства и — что особенно существенно! — в мире организованной преступности. Именно здесь (и сегодня, возможно, даже чаще, чем прежде) людей, нарушивших криминальные кодексы чести, жгут, ослепляют, кастрируют, «опускают» и «мочат в сортирах»...

Отвергнув телесное наказание как способ отмщения, классический либерализм оказался, однако, перед нелегким вопросом. А чем, собственно, его заменить? Какие тяготы выплачивать за правонарушение? Какая осязаемая, да еще и измеримая материя должна занять место выколотых глаз и выбитых зубов?

Возможность решения этого вопроса открыло новое понимание права, завоеванное граждански-политическим опытом, философией и юриспруденцией последней трети XVIII в. Образцовым его выражением и была формула, выкованная Кантом: *равенство в свободе по всеобщему закону*. В авангардном правоведении начала XIX столетия это понимание постепенно подчиняет себе все подразделы теории справедливости и с особой энергией заявляет о себе в трактовке справедливости карательной.

Свобода — единственно надежная мера в сопоставлении преступления и наказания. Суть преступления — в покушении на свободу, суть наказания в лишении свободы. Тяжесть преступления измеряется степенью насилия над свободой другого, тяжесть наказания — временем лишения свободы (сроком содержания в неволе)[11].

Классическая теория воздаяния сплачивается в следующих основных установках:

– начало талиона, хотя бы в значении абстрактной идеи «равнотягостности», принципиально неустранима из строго правовой теории наказания;

– лишение свободы (а точнее: ее кардинальное ограничение, или «поражение в правах») — единственная форма наказания, которая может быть признана цивилизованной: наказания телесные, увечащие и унижающие (например, клеймление) должны быть запрещены;

– задача справедливого (эквивалентного и цивилизованного) отмщения первична по отношению к задаче исправления преступника, более того — на исправительный эффект можно рассчитывать лишь в том случае, если преступник сознает, что его не исправляют, не переделывают, а именно наказывают и что применяемые к нему карательные меры и в целом, и в каждом конкретном случае справедливы.

Эти принципы прочно утверждаются не раньше 40-х годов XIX в., и мы приукрасили бы морально-практическую философию Канта, если бы сказали, что она сумела их воплотить.

Автор «Метафизики нравов» не принадлежал к числу убежденных и непримиримых противников телесного наказания. Как показал наш, в свое время известный исследователь А. А. Пионтковский, Кант во многих случаях довольствовался «натуралистической эквивалентностью уголовной кары»[12]; он с варварским бессердечием требовал кастрации не только для виновных в изнасиловании, но и для тех, кто, попирая долг «в отношении себя самого», грешил скотоложством[13]. Пользуясь насквозь сомнительным понятием «вещно-личного права», он санкционировал телесное наказание даже в отношениях отца-домоправителя к другим членам семьи[14]. Это не должно, однако, затемнять двух куда более существенных обстоятельств.

Во-первых, как я уже упомянул, именно кантовское определение права как равенства в свободе по всеобщему закону доставило самый надежный философский фундамент для всех проектов замещения телесных наказаний отмеренными сроками пенитенциарной подневольности.

Во-вторых, не было другой концепции, которая могла бы соперничать с теорией категорического императива в обосновании и отстаивании того, что справедливое возмездие приоритетно по отношении к любым другим целям карательной репрессии (таким, как упреждающая острастка, социальная защита или перевоспитание правонарушителя). Не отрицая этих целей, Кант с неоспоримой этической последовательностью настаивал на том, что соблюдение формального начала талиона должно мыслиться как «условие их возможности». Решение об эквивалентном возмездии трактовалось соответственно как неотменимое и надвременное.

Разъясняя данный тезис, Кант не боялся быть логичным до мрачного комизма.

В «Метафизических началах учение о праве» мы находим следующее рассуждение, похожее на притчу: «Даже если бы гражданское общество распустило себя по общему согласию всех его членов (например, если бы какой-нибудь народ, населяющий остров, решил бы разойтись по всему свету), все равно последний находящийся в тюрьме убийца должен был бы быть до этого казнен, чтобы [исполнилось правило:] каждый получил то, чего заслуживают его действия, и чтобы вина за кровавое злодеяние не пристала к народу, который не настоял на таком наказании»[15].

Связь наказания с преступлением в акте *возмездия* является безусловной, надситуационной связью, которая не зависит от изменений общественного контекста. Если смысл наказания видят в предупреждении преступлений, исправлении преступника и т. д., то тем самым открывают возможность для проникновения в мотивировку репрессии прагматических соображений. В наказании же, осуществляющемся в порядке возмездия, репрессия мотивируется только составом преступного деяния и потому находится с ним как бы в надвременной связи. Возмездие не обязательно мыслить в качестве морального акта, но оно так же бескорыстно, так же свободно от прагматического субъективизма, как и моральные акты. Именно в этом смысл следующего ключевого суждения Канта, которое мы, естественно, не можем обойти вниманием: «Карающий закон есть категорический императив, и горе тому, кто в изворо-

тах учения о счастье пытается найти нечто такое, что по соображениям [...] выгоды избавило бы его от кары [...]; ведь если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности»[16].

Наказание, осуществляемое в порядке возмездия, вытекает из преступления с непосредственностью формального логического вывода. Принуждающая власть действует в данном случае предельно безлично («бессубъектно»), наподобие механизма, отвечающего ударом на всякий удар, нанесенный одним индивидом другому. Этим она как бы заявляет преступнику: тем, что ты причинил кому-либо незаслуженное зло, ты причинил такое же зло самому себе: ты обокрал другого — это значит, ты обокрал себя; ты ударил его — это значит, ты ударил самого себя; ты убил его — тем самым ты убиваешь самого себя. Всякий другой принцип наказания является сомнительным...[17] В таком выражении морально-обязующий смысл наказания-возмездия делается совершенно очевидным. И обеспечивается он, как ни парадоксально, именно тем, что между преступлением и наказанием не вклинивается никакой моральной рефлексии.

Исключение общих моральных рассуждений при квалификации преступлений и назначении наказаний — таково одно из самых общих требований кантовской философии права. Индивиды, уже стоящие под моральным законом, признают лишь «внешний» суд, которому категорически запрещена всякая «психологизация», всякое «морализирование» по адресу преступника.

Принуждающая власть обязана отмщать только преступное деяние, но ни в коем случае не общий «нравственный облик» человека, его совершившего (не его «предпреступный», «социально-опасный», «противоправный образ мысли»). Вынося приговор, она должна оставить в стороне все те мотивы, которые не задействованы в преступлении и не повлияли на характер причиненного зла.

Судье может быть известно, например, что сидящий перед ним убийца является садистом по образу мысли. Однако судья не вправе карать его за этот образ мысли, коль скоро само убийство не носит садистского характера и коль скоро не доказано, что садизм был его реальным мотивом.

«*Строгим* правом (правом в узком смысле), — пишет Кант, — можно, следовательно, назвать лишь совершенно внешнее право»[18]. Это значит, что строгая правовая оценка имеет в виду только преступность или непреступность объективно регистрируемых действий. Последнее предполагает, разумеется, и известную квалификацию субъективного содержания поступка (выяснение того, является ли преступление преднамеренным, заранее замышлявшимся, корыстным, злостным и т. д.)[19]. Но все, что «не задействовано» в преступном деянии, должно быть при определении вины «вынесено за скобки» — отставлено в сторону как «не имеющее отношения к делу».

В юридическом порядке, согласно Канту, индивид наказывается за то, что он совершил, а не за то, что он есть. Строгое правовое наказание никогда не может поэтому иметь в виду полную ликвидацию личности преступника, превращение его в «вещь», в простую «добычу» карающего государства, — в существо, в отношении которого «все позволено».

Сейчас мне уже едва ли надо демонстрировать и пространно объяснять, что все эти моменты уголовно-правовой теории Канта подготовлены его учением о категорическом императиве. Мы слышим в них и вторую формулу всеобщего закона нравственности («никогда не относись к человеку только как средству»), и принцип свободы образа мысли, закодированный в категорическом императиве права. Нельзя не вспомнить и о всеобщем понятии права, которое, во-первых, санкционировало вменение поступка и только поступка, а во-вторых, ограничило применение правовых санкций («юридическую компетентность») условием наличия в обществе конфликтных отношений между лицами.

Если конфликта нет, то нет и основания для вмешательства государства в судьбу людей.

Но коль скоро конфликтное отношение налицо, коль скоро обнаружилось, что агенты этого отношения сами не в состоянии разрешить заключающегося в нем противоречия, вмешательство становится правом и даже обязанностью принуждающей власти. Причем ее ведению подлежат не только конфликты, созданные уже состоявшимися ак-

тами насилия (они вызывают, как мы видели, необходимость возмездия), но и «конфликты-тяжбы», обремененные насилием.

По отношению к этим конфликтам принуждающая власть выступает как инстанция *третейских решений* и как средоточие силы, необходимой для проведения данных решений. При этом задача ее, согласно Канту, состоит не только в «урезонивании» враждующих сторон и уж никак не в том, чтобы «гармонизировать» их интересы (это дело морали и нравственных сообществ). Принуждающая власть правомочна силой поделить то, что сами индивиды, как выяснилось, не могут поделить миром.

Этот способ действий принуждающей власти — как и ранее рассмотренное наказание-возмездие — может быть квалифицирован в качестве *сообразного морали*.

Он является таковым, во-первых, по цели, ибо цель принуждающего вмешательства в «конфликт-тяжбу» состоит в исключении войны между индивидами. «Это морально практический разум, — пишет Кант, — произносит в нас свое неотменимое veto: *никакой войны не должно быть*»[20].

Он является таковым, во-вторых, по средству, которым достигается исключение войны. Средство это состоит в жестком принудительном *определении* каждому из агентов конфликта его «законной доли», его собственного «удела». Это как бы «некарательный талион», который сохраняет безусловность, надситуационность обычного талиона.

Распределительно-регулирующие действия принуждающей власти определяются и ограничиваются, иными словами, следующим безусловным требованием: «Исключить войну между индивидами, воздавая каждому свое».

Но как определить, что именно является «своим» для каждого человека?

«Своим» каждого индивида, говорит Кант, может быть признано то и только то, чего он достиг «благодаря своему таланту, прилежанию и удаче»[21].

В статье «О поговорке...» он требует государственно-правовых гарантий личных способностей, усердия и предприимчивости, установления соответствия между собственностью и индивидуальной заслугой. Первым условием выпол-

нения этого требования он считает равенство возможностей, достигаемое в результате уничтожения сословных, наследственных привилегий. «Каждый член общества, — пишет Кант, — должен иметь возможность достигнуть в нем любой ступени того или иного состояния (доступного для подданных) [...] а все прочие не должны стоять ему поперек дороги со своими наследственными прерогативами (как привилегиями своего сословия), с тем чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени [...] Не может быть никакого прирожденного преимущества одного члена общества как подданного над другими; и никто не может преимущество положения, которое он занимает в обществе, передать по наследству своим потомкам [...] Все остальное человек может передавать по наследству — все то, что есть вещь (не касается личности), приобретено как собственность и может быть отчуждено...»[22]

Приведение собственности (соответственно — благосостояния и счастья подданных) в согласие с их личной заслугой должно быть приоритетной задачей принуждающей власти. Забота об общем благосостоянии народа (сама по себе похвальная) мало что значит, если эта задача не решена. Первое есть безусловный долг правителей, второе — лишь в высшей степени желательно. Главное, по мнению Канта, не в том, счастливы ли подданные, а в том, пользуются ли они *заслуженным счастьем,* устранены ли препятствия, которые до сих пор мешали им добиваться жизненного успеха с помощью собственных сил. Принуждающая власть может быть благодетельной лишь после того, как она стала справедливой и сделала все от нее зависящее для исключения правомерных недовольств и обид. Никакие невзгоды, полагает Кант, не могут послужить источником моральной неудовлетворенности и вражды, если индивиду, их претерпевающему, не колет глаза чужой незаслуженный успех. Человек, пишет он, может почитать себя счастливым «в каждом состоянии, если только он осознает, что причина того, что он не поднимается на равную ступень с другими [...] лежит не в непреодолимой воле других людей, а только в нем самом (в его способностях или в усердии) или же в обстоятельствах, которые он никому не может поставить в вину»[23].

Определение «удела» индивида в соответствии с его собственной личной заслугой — такова основная норма, которой принуждающая власть обязана руководствоваться при разрешении конфликтов-тяжб. Выносимые ею решения должны, иными словами, удовлетворять требованию *справедливости.*

### 3. Справедливость как высшая добродетель человека власти

Кант не оставил нам развернутой теории справедливости, но достаточно ясно очертил это понятие. И если мы хотим увидеть, как в его трансцендентально-практической философии осуществляется движение от категорических принципов права к идеалу правового государства, то начать следует именно с кантовской трактовки справедливости. В «Rechtslehre» справедливость рассматривается прежде всего как мера морального достоинства принуждающей власти — как обязательное условие нравственного признания власти со стороны подданных, уважения и доверия к ней.

Справедливость реализуется в двух основных формах: как *карающая* (назначение наказания, соразмерного причиненному злу) и как *распределительная* (определение «удела» или вознаграждения, соразмерного заслуге). Она должна быть высшим нормативным основанием для издаваемых властью законов, а также высшей добродетелью «человека власти» (т. е. того, кто проводит эти законы в жизнь).

Последнее нуждается в специальном разъяснении.

Справедливость, говоря вообще, отнюдь не является самой высокой из добродетелей. Быть справедливым, это всего лишь *«minimum minimorum»* для человека как морального существа.

В самом деле, мы едва ли назовем нравственно совершенным того, кто в своих личных отношениях с другими людьми строго руководствуется принципом «каждому свое» и не пытается быть «больше, чем справедливым», т. е. сострадательным, щедрым, прощающим причиненное ему зло и т. д.[24]

Но совсем иное дело, когда речь идет о человеке, тем или иным способом причастном к власти: о человеке, которому приходится разбирать чужие конфликты, вмешиваться в распределение благ, назначать наказания и т. д. В качестве моральной личности он относится здесь уже не просто к другому, но к *отношению между другими*. И всюду, где встает вопрос о таком «отношении к отношению», добродетель справедливости выше всех других добродетелей и должна безусловным образом предпочитаться им. Я не могу быть щедрым по отношению к чужому добру и прощающим по отношению к чужой обиде[25].

Справедливость есть *безусловная норма индивида, поставленного (или угодившего) в положение судящей и принуждающей инстанции, — высшая моральная максима третейских решений.*

Важно помнить при этом, что «третейская мудрость» не является чьей-то особой привилегией; способ, каким обязан действовать правитель, чиновник, судья и т. д., *a priori* известен всем.

Забота о соблюдении справедливости должна, по мнению Канта, безусловным образом ставиться на первый план во всех действиях принуждающей власти. Любые другие цели и задачи являются вторичными, подчиненными по отношению к ней. Власть может стремиться, например, к росту благосостояния, славы и могущества нации. И очень похвально, если она это делает. Однако ни одно из такого рода стремлений не должно ставиться ею выше справедливости и достигаться в противоречии с нею.

Кант согласен с Монтескьё, Беккариа и физиократами в том, что правовой порядок способствует экономическому подъему нации, росту энергии, предприимчивости и патриотической инициативы граждан. В очерке «Идея всеобщей истории...» он прямо утверждает, что «справедливость в ее совершеннейшей форме» образует наилучшую базу для соперничества человеческих сил, для прогресса искусств и образования.

В то же время точка зрения Канта существенно отличается от точки зрения просветителей и физиократов. Ее строгая формулировка была бы следующей.

Принуждающая власть имеет все основания надеяться, что соблюдение ею справедливости объективно послужит средством для осуществления экономического, социального и культурного прогресса, однако она никогда не должна рассматривать и практиковать справедливость *лишь в качестве средства* для достижения этих целей. Справедливость может содействовать прогрессу в том и только в том случае, если она ставится выше любых прогрессистских устремлений и отправляется властью как ее первейший моральный долг.

Не во власти правителей, как бы сильны и разумны они ни были, творить хозяйственный, социальный и культурный прогресс. Последний есть дело Провидения, которое осуществляет свои замыслы через массу стихийных индивидуальных акций. И способствовать этому делу правители могут, лишь исполняя то, что они действительно обязаны и способны исполнить. Правовая справедливость как раз и очерчивает такой категорически-безусловный минимальный долг власти. Соблюдение этого долга создает наилучшие условия для того, чтобы стихийно-естественные силы совершали свою провиденциальную прогрессивную работу.

Кант готов согласиться с тем, что из всех утилитарных ориентаций благороднее всех была бы ориентация на общую выгоду. Но одновременно он категорически отрицает, что эта выгода может рассматриваться в качестве «естественной меры» самого права. Представление о том, будто правовая справедливость является просто «искусством вести людей к возможно большему счастью или к возможно меньшему несчастью»[26], будто правомерность наказания основана на «общественной пользе»: «если оно нужно, то, следовательно, оно справедливо, следует только знать, нужно ли оно»[27], — претит Канту так же, как и просветительские попытки свести нравственные нормы к рецептам благоразумия.

Прагматические эффекты, которые возможно ожидать от справедливости, прямо зависят, по мнению Канта, от того, насколько сама она защищена от прагматических соображений. Это требование особенно важно соблюсти, когда речь идет о репрессии, о квалификации и преследовании

преступлений. Кант пишет: «Карающую справедливость, поскольку *аргумент наказуемости — моральный* аргумент, следует здесь отличать от благоразумия в вопросах наказания, которое носит чисто прагматический характер и основывается на опыте относительно того, какие средства действуют сильнее всего для предотвращения преступлений»[28].

Кант прекрасно понимает, что прагматизм, даже если он ссылается на самые возвышенные социальные критерии («благо всех», «общественная польза», «историческая целесообразность», «народный интерес»), остается все-таки прагматизмом и оставляет широкий простор для волюнтаристских акций. Он видит, что подчинить справедливость «общественному благу», значило бы подчинить ее и господствующему в данной конкретной ситуации *субъективному истолкованию* общественного блага.

Вот почему Кант выступает не только против сведения правовой справедливости к целесообразности (тенденция, которой в той или иной степени грешили все представители просветительской философии), но и против какого бы то ни было «примешивания» прагматических соображений в строго-правовые суждения и оценки.

Он требует далее, чтобы мероприятия, обеспечивающие правовую справедливость, непременно опережали и приуготовляли все другие правительственные акции, имеющие в виду, скажем, развитие экономической самостоятельности населения, рост благосостояния государства и т. д. Концепция Канта с логической неизбежностью приводит к следующему важному выводу: ни одна затеваемая властью крупная социальная и хозяйственная реформа не будет иметь успеха, если ей не предшествует ряд строго правовых мер, направленных на искоренение основных злоупотреблений деспотизма, на создание условий для широкой гласности, на пресечение преступлений, наиболее частых при деспотическом режиме. Только выполнив этот свой «первичный долг» и полностью рассчитавшись со своим преступным прошлым, принуждающая власть может рассчитывать на то, что ее хозяйственная, социальная и иная инициатива сможет встретить одобрение и поддержку подданных.

## 4. Своеобразие кантовского понимания общественного договора

Для передовых мыслителей конца XVIII — начала XIX столетия строгое право — это не столько антианархистская и антикриминальная, сколько антидеспотическая законность. Стихии анархии и преступности противостоит, по их мнению, уже государственность как таковая — государственность в значении монопольного и централизованного насилия. Что касается права в его специфической миссии, то это прежде всего ограничение административного произвола и заслон против того, чтобы мощная централизованная власть вырождалась в самоуправную и диктаторскую. В литературе по истории политических учений стремление либералов-просветителей сплести и надеть намордник на Гоббсова Левиафана обозначена особым термином limited government (лимитированное правление).

В работах Канта не содержится никаких прямых деклараций правила limited government и встречаются высказывания, которые, если к ним отнестись буквалистски, напрямую его оспаривают. Главная тому причина — подцензурность кантовских сочинений (как, впрочем, и любого политико-юридического текста, появлявшегося в тогдашней Германии).

Знаменательно, что упомянутая мною блестящая и вызывающе смелая работа В. фон Гумбольдта «Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства», писалось «в стол» и при жизни автора не ходила в Пруссии даже в списках. Она увидела свет лишь в 1846 г.

Для Канта политические либеральные декларации были связаны с особым риском: после 1793 г., когда вышла в свет «Религия в пределах только разума», он находился в торжественно объявленной правительственной опале.

Тем удивительнее, что в статье «О поговорке...» и других философско-правовых текстах Канта мы все-таки слышим дыхание идеи праволимитированной власти. Более того, именно она, эта идея, образует как бы потаенный центр, к которому стягивается все кантовское рассуждение о регулятивном характере правовой нормы. На мой взгляд, можно обозначить пять основных «правовых рем-

ней», из которых сплетен кантовский «намордник для Левиафана»:

(1) принуждающая власть не должна покушаться на внутреннюю (моральную) свободу индивида, предписывать ему желания, убеждения и цели, карать его за «неисполнение долга перед самим собой»; (2) ее вмешательство ограничивается сферой объективно фиксируемых конфликтов между индивидами и определяется задачей «прекращения войны», т. е. взаимного насилия, тяжб и междоусобиц; (3) принуждающая власть обязана разрешать конфликты, руководствуясь принципом справедливости: распределительной, выражающейся в назначении каждому «удела», соразмерного его заслуге, и карающей, выражающейся в назначении возмездия, соразмерного совершенному преступному деянию; (4) справедливость должна быть безусловной, надситуационной мерой действий принуждающей власти, не зависящей от соображений общественной целесообразности и не смешиваемой с этими соображениями; (5) забота о соблюдении неотчуждаемых прав человека должна предварить все другие заботы, стремления и замыслы правителей, сколько бы настоятельны они ни были.

Эти нормы, взятые в единстве, и образуют то, что Кант называет «строгим правом». Последнее является своего рода эталоном, в соответствии с которым необходимо привести публичные законы, издаваемые властью, ее основные распоряжения и постановления, словом, все то, что охватывается понятием «положительного права». Справедливость, образующая нормативное основание лишь мыслимого «строгого права», должна еще стать духом действующего закона. Не просто верховенство закона, но степень подчинения этого закона нормативному началу «строгого права» делает государство поистине правовым.

Соответственно, «общественный договор», как его понимает Кант, есть соглашение индивидов об *идеале правового государства*. Государство это — *целиком в будущем;* оно никогда не существовало и не рождается в «естественном порядке истории». «Общественный договор» оказывается, иными словами, соглашением об еще только искомом политическом устройстве, которое (сколь бы мало вероят-

ным оно ни представлялось с естественно-исторической точки зрения) одно признается «нормальным», «совершенным», достойным человеческой борьбы и участия.

Данная установка коренным образом отличает кантовскую версию «общественного договора» от предшествующих договорных теорий, создатели которых пытались ответить на вопрос, чем является государство *по происхождению, по завету прошлого.* Первоначальное соглашение индивидов мыслилось ими как реальное, некогда случившееся историческое событие, как своеобразное «учредительное собрание народа», состоявшееся на заре истории. Предполагалось, что существующее государство берет свое начало от решений этого собрания, свято охраняемых преданием.

Данное представление использовалось, с одной стороны, для апологетической канонизации установившегося правления (Гоббс), с другой — для уличения его как преступного, произвольно попирающего первоначальные соглашения (Руссо и руссоисты). Соответственно, индивид как гражданин ориентировался либо на верноподданническое служение государю, либо на восстание против него как узурпатора власти.

Кантовское учение отрицает обе эти крайние позиции. Правовое государство фигурирует здесь как чисто *идеальная,* а не как *легендарно-историческая* мерка для оценки существующих политических режимов.

Первоначальный договор, пишет Кант, «нет нужды предположить как *факт* (более того, как таковой он вообще невозможен); как будто необходимо заранее доказывать из истории, что народ, в права и обязанности которого мы вступили как его потомки, действительно когда-то совершил такой акт и должен был передать нам устно или письменно несомненное известие или документ об этом акте...»[29].

Кант, как опасную наивность, отвергает воззрение просветителей, согласно которому ныне существующие государства сперва возникли в качестве «правовых» (таких, какими они должны быть по идее «общественного договора») и лишь затем по вине правителей выродились в неправовые (авторитарные, деспотические и т. д.). Существую-

щие политические режимы, подчеркивает он, сложились стихийно-исторически, и никто не в ответе за то, что они не таковы, какими люди желают — и не могут не желать — их видеть. История как естественное движение событий не подлежит осуждению с позиции идеала «задним числом». Идеал не должен подставляться в это движение в качестве некоего издревле существовавшего завета или наказа.

Но не означает ли это, что Кант ориентирует на верноподданническое смирение, на внутреннее моральное признание любого и всякого преднайденного политического режима?

Опять-таки нет. История не может обвиняться с позиции идеала, но и сам идеал, подчеркивает Кант, не подлежит эмпирико-историческому осуждению. Действительность ныне наличных политических режимов сама по себе еще вовсе не свидетельствует о их «разумности» и не превращает представление о правовом государстве в пустую фикцию. Люди по своему моральному устройству не могут не стремиться к этому образцу и при этом понимают, что должны отстаивать его не в одиночку, а в сообществе и согласии с другими.

Представление об «общественном договоре» и фиксирует, согласно Канту, этот способ переживания людьми их морально-значимых политических ожиданий. «Этот договор, — разъясняет он, — есть *всего лишь идея разума,* которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность»[30]. В качестве участника такого договора индивид обязуется *не разделять никакого иного политического идеала,* кроме идеала правового государства, и соответственно не признавать *достойною* никакой иной власти, кроме той, которая видит свою цель в реализации строго правовых принципов.

Не будучи орудием осуждения истории и апологией революционных расчетов с утвердившимися политическими режимами, представление о правовом государстве служит тем не менее опорой для моральной независимости индивида по отношению к принуждающей власти. Расплатой за ее неправовой образ действий является то, что ей *отказывают в уважении и доверии,* что ни одно из ее начинаний не вызывает внутреннего отклика у подданных, что по-

следние живут в состоянии *сознательно выбранной отчужденности от государства.*

Мы видим, таким образом, что «общественный договор», как его понимает Кант, оказывается соглашением об условиях морального признания (и соответственно — морального отвержения) наличных политических режимов. Лишь те из них, которые по меньшей мере не противоречат идеалу правового государства, поддерживаются индивидами, встречают их участие, содействие, доверие и т. д.

Центральная идея просветительской философии права (мысль о том, что «неправовое» – деспотическое — государство заглушает в подданных всякую «гражданскую добродетель», всякую политическую энергию) получает у Канта новое, радикально-этическое звучание. Он настаивает на том, что на действия государства, противоречащие идеальным, «строго правовым» принципам, моральный индивид может и даже обязан *ответить отказом* от граждански-добродетельного поведения. Деспотическая власть обрекается тем самым на моральную изоляцию и делается добычей стихийно возникающих бунтарских и революционных акций. Последние Кант не считает ни правомерными, ни морально оправданными, но вместе с тем признает в качестве естественной, как бы самим Провидением назначаемой кары за деспотизм.

Основное отношение индивида к государству, не соответствующему строго-правовому идеалу, — это, согласно Канту, *внешнее повиновение при внутреннем неучастии.* Если «строгому праву» морально развитый индивид подчиняется с сознанием должного, то законы авторитарного, а тем более деспотического государства он исполняет «стиснув зубы», с отвращением к их общему духу.

## 5. Структурные реформы по идеалу революции и под ее угрозой

Может ли это отвращение получить также и внешнее выражение?

Ответ на данный вопрос — одно из самых темных мест в кантовской философско-правовой концепции. Кант достаточно определенно говорит, что внутреннее сопротивление

режиму, далекому от уважения к «строгому праву», как бы оно ни было морально правомерно, никогда не должно выливаться в бунт, мятеж, агрессивное неповиновение властям. В то же время мы находим в кантовских работах и такие формулировки: народ «имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они не могут быть принудительными правами»[31]; народ «имеет свои *негативные* права»[32]; «допускается [...] не активное сопротивление, а лишь *негативное* [...] разрешается иногда не уступать требованиям исполнительной власти, которые она необоснованно считает необходимыми для государственного правления; если бы народ всегда уступал им, то это было бы верным признаком того, что народ испорчен»[33]. Далее: «нарушителей священных человеческих прав нельзя не ненавидеть, как бы мы ни старались заставлять себя любить их; это не значит причинять им зло; это значит как можно меньше иметь с ними дела»[34]. И наконец: «глава государства не может быть наказан, но можно уйти из-под его власти»[35].

Что выражают эти уклончивые формулы? Что имеет в виду Кант, говоря о «негативном праве», «неактивном сопротивлении», праве «неуступания» и т. д.?

На мой взгляд, акции, которые предполагаются данными определениями, точнее всего могут быть описаны с помощью еще неизвестного в эпоху Канта понятия «ненасильственного действия». Кант санкционирует особого рода неповиновение, которое не перерастает в бунт, не носит агрессивного характера и осуществляется личностью без умысла ниспровержения существующего режима.

Индивиды, ориентирующиеся на идеал «правового государства», вызывают своими действиями упадок и обессиление деспотического правления. Морально изолированная власть, натыкающаяся на всеобщий «пофигизм», на повсеместные, рассеянные акты народной «неуступчивости», оказывается перед необходимостью либо пересмотреть юридические основания своих действий, либо принять в качестве естественной расплаты за неправовые акции неправовые же по своему происхождению и смыслу бунтарско-революционные выступления.

Моральный индивид, как его понимает Кант, никогда не должен стремиться к этому крайнему конфликту. Вну-

тренне отчуждаясь от власти, он обязан при всех случаях попытаться убедить ее в необходимости признания правового идеала. Этой цели должна служить *свободная печать*, право на которую Кант считает самым важным из политических прав[36]. Но коль скоро деспотическая власть не понимает этого языка «непринудительного принуждения», отчуждение между нею и моральными индивидами становится полным. Общество как «правовое товарищество» предоставляет закосневший политический режим стихийному суду обстоятельств. Если, вопреки всем предостережениям и вразумлениям, деспотическое государство все-таки доводит дело до революции, его судьба становится безразличной для индивидов, ориентированных на правовой идеал. Борьбу этого государства с мятежниками они вправе рассматривать теперь как стихийно-силовой конфликт, одобрения в котором заслуживает тот, кто победит.

Именно этот ход мысли лежит, мне кажется, на заднем плане парадоксального, так часто шокировавшего интерпретаторов, требования Канта незамедлительно признать законной всякую возникшую из революции власть и подчиниться ее требованиям[37]. Законность новой власти лежит в *абсолютной вине* поверженного режима, который своими упорными отказами от структурных реформ вызвал к жизни победоносное революционно-бунтарское движение.

Новаторские концепции «общественного договора» (гоббезианская, спинозистская и др.) возникли в эпоху общей усталости от феодального сепаратизма, династических войн, религиозных и гражданских междоусобиц.

Договорные концепции просветителей появились на свет в период острого кризиса и деспотической стагнации феодально-абсолютистского государства, в преддверии демократической революции.

Что касается кантовской философии государства и права, то ее можно рассматривать в качестве развернутого ответа на кризис деспотического режима, рядом, в непосредственном соседстве с которым уже развернулись невиданные по размаху, энтузиазму и волюнтаризму революционные события. Феодально-абсолютистское государство перед угрозой революции — таково основное «мыслительное поле» позднего Канта как политического мыслителя.

Французская революция привлекает его в двояком отношении: во-первых, своими нереализованными юридическими декларациями, высокими по духу конституциями, введение которых в действие она снова и снова откладывала на будущее; во-вторых, как реальное (жестокое и разрушительное) политическое движение, которого Кант в качестве моралиста и философа права категорически не приемлет, но в котором он тем не менее видит заслуженное возмездие государству, упорствующему в неправовом образе действий.

Дамоклов меч революции занесен над головою авторитарной власти, и Кант напоминает о нем буквально в каждом разделе своей «Метафизики нравов». Спасти от революции французского типа может, по мнению Канта, только одно: радикальные реформы, проникнутые духом «строгого права», на которые должна решиться сама авторитарная власть, подстегиваемая «ненасильственным сопротивлением» все увеличивающейся части подданных. Чтобы избежать страшной естественно-исторической последовательности революционных событий, выразившейся в крушении монархии и казни короля, в терроре и термидоре, власти этой следует самой взять на себя задачу решительной и планомерной реализации тех юридических деклараций, которые именно революция провозгласила, но которых она так и не сумела осуществить. Политическое движение, проделанное Францией в 1789–1794 гг., представляется Канту самым нежелательным и в то же время самым естественным, самым вероятным, стихийно-логичным для его эпохи общественным процессом. Предотвратить его посредством тех или иных мелких нововведений, усиливающихся полицейских запретов и других мер, в которых до сих пор политически обнаруживал себя «теоретический разум в практическом его применении», уже невозможно. В качестве естественной тенденции эпохи революция может быть исключена только бескомпромиссным *моральным* решением власти, ее устойчивой ориентацией на *должное*, на *идеал*, на *нормы*, полагаемые морально-практическим разумом.

Кант не утверждает, будто правовое государство есть политический порядок, идея которого *внушается страхом*

перед революционными потрясениями. Идеал правового государства есть трансцендентальная очевидность, не зависящая от конкретной исторической ситуации. В обычных условиях, однако, этот идеал заслоняется иными, прагматическими перспективами, ожиданиями и целями. Критическая обстановка «грозящей революции» приводит к кризису эту имморальную расчетливость и впервые делает посильным для людей их «практический идеализм» (их сознание должного). Не страх перед революцией рождает идеал правового государства и придает ему внутреннюю обязательность; но вместе с тем именно он делает *вероятным*, что люди *действительно последуют* этому идеалу. «...В обычных условиях не в природе человека ослаблять свою власть, — пишет Кант, — тем не менее в угрожающих обстоятельствах это по крайней мере не невозможно»[38].

Кант не разделяет прекраснодушного прогрессизма Просвещения — его расчетов на то, что «истины разума» одною силою очевидности в состоянии изменить сознание и образ действий правителей. Чтобы последние сделались действительными реформаторами, необходим еще «карающий бич Провидения» — жестокие, недавне-наглядные исторические уроки. Только под их впечатляющим воздействием «люди власти» решатся, быть может, на фактическую реализацию того, что является трансцендентальной достоверностью их общественной роли. Таковы *вера и надежда* Канта, пришедшие на смену *благим упованиям* просветительской философии.

Как в либеральных, так и в марксистских курсах истории политической мысли Канту довольно часто приписывался дух постепеновщины, мелких перестроек и латаний государственного здания. В действительности это вовсе не его образ мысли. Под реформами, на которые существующее государство обязано пойти ради предупреждения революционных действий народа, Кант понимал *структурные реформы* в строгом значении этого слов, *радикально-реформаторские действия власти.*

В 1793 г., когда Пруссия и другие германские государства были захлестнуты ненавистью и ужасом перед происшедшими во Франции общественными преобразованиями, Кант в статье «О поговорке...» рекомендовал правительству

по доброй воле осуществить *почти всю правовую программу французской революции.* Логика кантовских советов предельно проста: если вы не желаете революционного взрыва, решитесь на революционные по глубине реформы; если не хотите демократической республики, научитесь действовать в духе ее требований; если опасаетесь, что народ присвоит себе прерогативы суверена, попытайтесь при издании законов сами считаться с его волей как суверенною.

Кант вменяет в долг существующему (монархическому) государству те социальные мероприятия, которые во Франции начали реализовываться лишь в результате его разрушения. Он настаивает на решительной ликвидации сословных привилегий и различий[39], на установлении режима «равных возможностей»[40], на распространении гражданских прав (прав участия в государственных решениях) на всех лиц, способных самостоятельно обеспечивать свое существование[41]; он настаивает далее на том, что верховный глава государства не должен быть верховным земельным собственником[42], что ни крепостничеству, ни его пережиткам не может быть места в правильно устроенном государстве; что последнее так же не должно вмешиваться в вопросы веры, как церковь — посягать на политические решения[43]. Будучи противником народовластия, Кант подчеркивает в то же время, что единственной мерой, способной его предотвратить, является такой образ правления, при котором глава верховной власти в каждом акте вел бы себя как проводник народной воли. Общественный договор в качестве практической идеи разума, пишет Кант, «налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить из объединенной воли целого народа... Это и есть пробный камень правомерности всякого публичного закона. А именно: если закон таков, что весь народ *никаким образом не мог бы дать* на него своего согласия, то он несправедлив (как, например, закон о том, чтобы какой-то класс *подданных* пользовался по наследству преимуществом *сословия господ*)»[44]. Для того чтобы действия главы государства были строго-правовыми, он должен, иными словами, как бы рефлектировать волю народа в свою волю, суверенитет народа — в свои суверенные решения. То же относится и к кон-

кретным политическим формам, в которых выражает себя народовластие. Вовсе не будучи защитником республиканско-демократического правления, Кант, однако, решительно требует, чтобы всякое правление было республиканско-демократическим по *своему духу*. «Государственные формы (автократия, аристократия и демократия; монархия, конституционная монархия и республика. — *Э. С.*) — это всего лишь буква [...] — пишет он. — Но *дух* первоначального договора [...] налагает на устрояющую власть обязательство делать *способ правления* соответствующим идее первоначального договора и, если этого нельзя добиться сразу, постепенно и последовательно так изменить это правление, чтобы оно *по своему действию* согласовалось с единственно правомерным строем, а именно со строем чистой республики...»[45]

В противовес большинству тогдашних реакционных писателей, доказывавших, будто все народы еще не созрели для гражданской свободы и будто именно трагедии Французской революции продемонстрировали эту незрелость, Кант полагает, что трагические события 1789–1794 гг. суть как раз расплата за упорный антилиберализм и антиреспубликанскую настроенность власти. «Могут возразить, — пишет он в 1793 г., — что в массе своей люди непригодны к тому, чтобы с ними обращались в соответствии с их неотъемлемыми правами, и недостойны этого; а потому высшая власть, действующая по одним лишь правилам благоразумия, может и должна держать их в рамках порядка. Но это прыжок отчаяния. И по природе своей он таков, что когда речь идет уже не о праве, а только о силе, народ получает возможность испытать свою силу и таким образом сделать ненадежным всякое законное устройство... Если в действиях власти нет ничего такого, к чему разум внушает непосредственное уважение (как, например, право человека), то уже никакое влияние на произвол людей не в силах обуздать их...»[46]

И сколько бы ни иронизировали над мечтами «кёнигсбергского затворника» о явлении нового Фридриха Великого («философа на троне»), никто не вправе сбросить со счетов следующего существенного обстоятельства. Ни один из представителей немецкой классической философии не делал правителям столь суровых исторических предостере-

жений, не вменял им в обязанность столь непосильных для них либерально-демократических мероприятий, как Кант. Более радикальный идеал Фихте, сформулированный двумя десятилетиями позже, противостоял ослабленным, полуразрушенным феодально-абсолютистским режимам и адресовался нации, которая уже подверглась принудительному «политическому цивилизаторству» со стороны наполеоновской Франции. Государственно-политическая программа Гегеля (конституционно-монархический, сословно-корпоративный режим) в сравнении с кантовским правовым идеалом куда как умеренна.

Кант с решимостью *идеалиста* ставил современный ему абсолютизм перед *совершенно реальной* политико-исторической альтернативой: либо реформаторская, «строго правовая» революция «сверху», либо насильственная революция «снизу», уже не спрашивающая ни о каких правомочиях, немыслимая в границах строго юридического понимания и тем не менее не могущая не произойти.

## 6. «Республика свободно объединенных народов»

Проекту радикальных политико-правовых реформ, осуществляемых под угрозой революции, соответствует другая, еще более масштабная проспективная модель, навсегда соединившаяся с именем Канта. Такова идея прочного (по выражению Канта, «вечного») мира, заключаемого государствами под угрозой истребительной, цивилизационно-разрушительной войны.

Вернемся к началу нашего обсуждения кантовской этики (см. I, 2) и вспомним «разумного эгоиста», который не принимает формул универсализируемого поведения до той поры, пока сам расчетливый разум не довел его до мизантропии и мизологии. Уже здесь (в подтексте «Основоположения к метафизике нравов») заложена некая парадигма, которая затем даст о себе знать в философии истории и философско-правовой теории Канта. Абсолютный монарх (даже просвещенный) едва ли вступит на путь решительной, конституционно-правовой перестройки, пока жизнь не предъявила ему жестокий, естественно-исторический самотек революции. И точно так же вечно конфликтующее

сообщество правителей едва ли пойдет на заключение надежного мира, покуда перед их глазами не поставлена безусловная бедственность войны.

В конце XVIII в. угроза революции была явлена как впечатляющий исторический факт. С бедственностью войны дело обстояло по-иному. В недалеком прошлом лежала чудовищная феодально-милитаристская междоусобица, развернувшаяся на родине Канта под флагом борьбы вероисповеданий (Тридцатилетняя война 1618–1648 гг. на 2/5 сократила население Германии, обессилила ее сельское хозяйство, ремесло и торговлю; подорвала всю организацию образования и породила причудливые экологические бедствия). Однако к середине XVIII в. эта распря подзабылась, более того — оказалась тенденциозно вытесненной из памяти. Феодальные войны мельчали, превращались в полевые дуэли между монархическими дворами, подчинялись множеству почти ритуальных условностей. Умами дипломатов завладела мысль о том, что войны можно смягчить, облагородить, цивилизовать, превратив тем самым в инструмент правового решения межгосударственных конфликтов и даже в постоянный политический фактор, который взбадривает экономику, технику и культуру. Этот милитаристско-цивилизаторский образ мысли можно было одолеть только с позиций строгой морали, поставившей себе на службу мысленный эксперимент (рациональную культуру продуктивного воображения). Именно этим путем и движется Кант. Поддерживая «милитаристов-цивилизаторов» в их стремлении к международно-правовому регулированию правил ведения войны, он одновременно продумывает выдвигаемые ими аргументы до конца и с беспощадным «теоретическим цинизмом» (слова, которые Маркс скажет в похвалу Д. Рикардо, самому решительному и жесткому представителю английской классической политэкономии). Кант не отрицает, что до известного времени войны могли работать на благо цивилизации. Они, например, способствовали сплошному заселению Земли, поскольку вытесняли людей в самые суровые ее регионы. С той поры, как решающим условием ратных успехов стала сложная военная техника, подготовка к войне стимулирует общее развитие производства, а это значит

и экономическую инициативу, и — косвенно — культуру, науку, предпринимательскую свободу. Но тот, кто видит это, должен видеть (воочию представлять себе) и другое: «величайшие бедствия терзающие культурные народы, суть последствия войны». С известного исторического момента на ее подготовку «тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребиться для еще большего распространения последствий; свободе во многих местах наносятся чувствительные удары [...]»[47]. Древние греки могли тешить себя мыслью об облагораживающем воздействии войны и видеть в ней «кузницу героев», но для современности более всего подходит скептическая сентенция Антисфена: «Война дурна тем, что создает больше злых людей, нежели уничтожает». Таково одно из древних изречений, наиболее ценимым Кантом.

В его догадке о неизбежно возрастающей чудовищности войны А.В. Гулыга видел выражение социально-философской дальновидности, высочайшее для XVIII столетия. Война — дикость, сохраняющаяся внутри цивилизации и вооружающая себя ее приобретениями. Уповать на то, что в будущем войны станут сами собой «умеряться», может только тот, кто разом умеряет и свое воображение, и аналитическую способность разума.

К мысли о возрастающей жестокости, разрушительности и *рискованности* войн Кант пришел не сразу. В сочинениях 80-х годов он еще склонялся к толкованию их как одной из «хитростей разума», обращающего раздоры между отдельными индивидами и консолидированными группами людей на пользу человеческого рода.

Но, как показывает детальное исследование Ф. Герхарда, к середине 90-х годов философ прочно утвердился в следующем убеждении: «*Война исторически изжила себя*. Преимущества, которые раньше с нею связывались, теперь дóлжно (и возможно) было бы обеспечить только в условиях мира»[48].

Эта позиция твердо проводится в трактате «К вечному миру», который появился в 1795 г. и с того времени остается предметом непрекращающихся философских, правоведческих и политологических дискуссий[49]. Романтическому благодушию апологетов «цивилизованной войны»

Кант, в качестве образцового представителя *строго этического идеализма*, противопоставляет «нагнетание страха перед войной»[50] — методичное, рационально продуманное и опережающее время.

В предыдущем разделе (III, 5) я немало говорил о том, что идеал радикальной, конституционно-правовой реформы не рождается из страха перед революцией, но может быть признан и введен в актуально-политическую мотивацию под воздействием этого страха. То же можно утверждать и о проекте прочного мира: устремление к нему коренится в очевидностях морально-практического разума, однако действенным мотивом политического поведения оно становится только благодаря осознанию предельной опасности войны, над прояснением которой уже поработала философская и общественная мысль. Мы ясно видим это, когда смотрим на умственное усилие Канта из XX и XXI столетий. Трудно не согласиться со следующей констатацией О. Хёффе: «Удивительно, но Кант, не знавший ничего подобного современному оружию массового уничтожения, думал как раз о предельном риске глобальной войны. Он говорил об "истребительной войне", которая "позволила бы установиться вечному миру лишь на великом кладбище человечества" и аттестовал ее "как худшее из всего, что люди могли бы допустить". Это, конечно же, совершенно равнозначно "категорически недопустимому" [...] но одновременно совпадает и с тем, что предельно нежелательно уже по мотивам благоразумия»[51].

В своем трактате Кант предвосхищает установки и динамику аргументации, отличающие современную (замечу: все более влиятельную и эффективную) дипломатию мира, и важно увидеть, что это предвосхищение обеспечивается не мечтательным оптимизмом, а ожиданиями, которые расхожее суждение как раз отнесло бы к разряду пессимистических. В отличие от большинства пацифистов своего времени Кант отправляется от самой худшей из возможных перспектив. Он мыслит войну такой, какой ее на деле увидит лишь термоядерный век.

В качестве существенного нравственно-религиозного проекта «вечный мир» был задан уже библейской метафо-

рой «перекуем мечи на орала» (Исайя, 2, 4). Но знаменательно, что философия в течение многих веков отказывала «вечному миру» в статусе одной из центральных своих тем. Известны лишь два выдающихся философа, которые сообщили понятию «мир» «титульное достоинство». Первый — Августин Аврелий («О граде Божьем», заголовок книги XIX), второй — Иммануил Кант. Отфрид Хёффе так говорит о них: «Августин вывел понятие «мир» из сферы маргиналий [...], но только Кант достиг того, что решающие мотивы миролюбия оказались философски сведенными воедино. Он связал государственно-правовые идеи Платона и Аристотеля со стоическим космополитизмом, хотя не принимал аполитичности последнего. Он объединил новоевропейское понятие международного права ("права народов") с идеей Августина о вечном мире, хотя мыслил эту задачу уже не как запредельную, а как вполне посюстороннюю, — сообразно *праву в его моральном понятии*»[52].

Проблемно-тематическое небрежение философии в отношении идеи «вечного мира» не мешало тому, что она уже издавна находилась в Западной Европе в поле общекультурного интереса.

Инициатором был Данте (любопытно, что проект «вечного мира» от начала сопряжен у него с мечтой о единой Европе). Четыре века спустя во Франции появился трактат аббата Сен-Пьера, где государям двадцати четырех европейских государств предлагалось заключить навечный мирный союз; аббат допускал также, что к нему «могли бы, где позволяют обстоятельства, подключиться и магометанские князья». Идеи Сен-Пьера были энергично и с аналитическим мастерством поддержаны Ж.-Ж. Руссо (трактат «Об общественном договоре», кн. III, гл. 15; «Эмиль», кн. V). Всего же по теме «вечного мира» в XVI–XVIII вв. высказалось не менее двадцати известных литераторов, священников, политиков, философов-энциклопедистов. В их ряду Эразм Роттердамский, Гуго Гроций, Г.В. Лейбниц, Ж.-Л. д'Аламбер, Д. Дидро, К.М. Виланд, И.Г. Гердер, Б. Франклин, Т. Джефферсон, Т. Пейн[53]. В кантовское время сочинения на тему «вечного мира» — это устойчивый жанр кабинетных «литературных теорий» (термин М. Вебера), встревоженных, восторженных, скептичных и ри-

скованных (он слабеет и сходит на нет лишь в историцистски самоуверенном XIX столетии).

Трактат Канта и принадлежит этому потоку, и выбивается из него.

На публицистике миролюбия лежала печать утопического образа мысли, восходящего к эпохе Возрождения. Сплошь и рядом она выполнялась в манере «романов о государстве». Мир между народами мыслился как одно из измерений социально совершенного устройства.

Кант далек от подобных ожиданий. И в самом трактате «К вечному миру», и в сочинениях, которые его предваряли, он специально подчеркивает, что стабильное замирение следует отличать от мечты о возвращении в «золотой век» (серьезный философ, полагает Кант, вообще не должен принимать это понятие)[54]. В трактате нет места образу «полной гармонии», которая однажды «снимет» (диалектически устранит) все людские противоречия и конфликты. Идею гармонизации социума позволительно относить лишь к потустороннему, уже не нами устраиваемому царству: никаких проектов «земного рая» Кант не приемлет. В нашей власти лишь упорядочение (если говорить точно — правоупорядочение) сталкивающихся людских притязаний. «Жизнь в “полной гармонии”, — справедливо замечает О. Хёффе, — для Канта не только нереалистична, но еще и не заслуживает того, чтобы быть посюсторонне желаемой». Это так, если мы понимаем, что «полная гармония» означала бы устранение всякого состязания, без которого немыслимо развитие труда и культуры, навечно необходимое для людей как ограниченных и смертных существ.

Оппозиция «мира» и посюсторонней «райской гармонии» — таково, возможно, самое глубокое, эзотерическое измерение кантовского трактата. Ее можно определить как противостояние *идеала* и *идиллии* (или, если угодно, — как противостояние строго этического *идеализма* и имморального эвдемонистического *идиллизма*). Именно благодаря своему идеализму Кант совершенно свободен от мечтательности и склонности к благим прорицаниям. «Вечный мир, — говорит по этому поводу О. Хёффе, — не нуждается в чьих-либо провидениях; он задан людям в ка-

честве их морального, а точнее — морально-правового долга [...] Задача утверждать вечный мир имеет статус категорического императива»[55].

Кант надеется на широкие перспективы благоденствия, которые открыло бы глобальное замирение государств, и не останавливается перед тем, чтобы определить «вечный мир» как «политическое высшее благо». Однако (как и в случае со справедливостью) он предостерегает от прагматического толкования мира в качестве *всего лишь условия* нашего здоровья, благополучия и счастья. Чтобы последовательность условия и результата состоялась, мир надо признать в его минимальном, негативном, но зато уж безусловном значении. Мир ценен и обязателен уже просто как «конец всякой вражды»[56]. Этому его определению надо отдать всю силу долженствования и всю энергию, которая до сей поры обнаруживала себя в качестве «утопической».

В работах Канта «вечный мир» и «право» — это понятия, находящиеся на одной и той же ценностно-нормативной (аксиологической) плоскости: как первый, так и второе не имеют никакого отношения к рецептам «высшего совершенства» (будь то социального или нравственного). Оба относятся всего лишь к условиям возможности *бесконечного совершенствования*, на которое, даст-то Бог, у конечных, бренных людей хватит хотя бы родовых способностей и сил. Поэтому рассуждение о «вечном мире» строится Кантом в жанре обоснования и разъяснения *строго правового документа*, а именно *международного договора о прекращении войн*, который содержит предварительные (прелиминарные) и окончательные (дефинитивные) статьи. Опираясь на авторитет философии, завоеванный еще в древности, Кант принимает на себя роль советника государей в деле законодательства. Эта роль исключает всякое визионерское рассуждательство в манере Томаса Мора[57], но зато позволяет вовлечь в актуальную аргументацию богатство ранее наработанных философско-правовых понятий и принципов. В итоге оказывается, что рекомендации, которые философ адресует правителям, приобретают еще и характер публицистически решительного резюме всей концепции государства и права, набросанной Кантом в статье «О поговорке...».

Чтобы лучше разобраться в понятиях, обеспечивших такое резюмирование, необходимо хотя бы кратко охарактеризовать конкретную ситуацию, ответом на которую стало новое кантовское сочинение.

Большинство кантоведов согласно в том, что важнейшим стимулом к написанию трактата «К вечному миру» стало заключение в 1795 г. Базельского мирного договора. Налицо был первый акт признания Франции, страны совершившейся революции, со стороны феодально-абсолютистской Пруссии.

Весьма несовершенный в дипломатическом отношении, Базельский договор привел к ослаблению цензурных стеснений. Впервые появилась возможность для оглашения некоторых непредвзятых оценок утвердившихся за Рейном идей и институтов. Кант незамедлительно использовал эту благоприятную конъюнктуру для просветительского предъявления своего отнюдь не конъюнктурного, уже давно вызревавшего философско-правового построения.

Далекий от одобрения революционно-демократической механики случившегося во Франции переворота, он тем не менее смело выражает свою симпатию к «могучему и просвещенному народу», который «имел возможность образовать республику»[58]. Он видит в этом первое торжество нормы, обязательной для будущего, и следующим образом чеканит первую из своих дефинитивных статей: «Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским»[59].

«Республика», «республиканизм», «республиканский дух» — таковы ключевые политические термины кантовского трактата. Что они имеют в виду?

В современном политологическом дискурсе выражение «республика» обычно подразумевает республиканско-демократическое (парламентское или президентско-парламентское) политическое устройство. В XVIII в. дело обстояло по-иному. Как свидетельствует немецкий «Лексикон политики», термин «республика» был тогда «недифференцированным обозначением всех государств, которые не являются монархиями»[60]. Какому из этих значений отвечает кантовское понятие республики? Ни тому, ни дру-

гому: Кант далек от отождествления республики и демократии и вместе с тем считает возможным такое политическое образование, как монархия, республиканская по духу и способу действия.

Разъясняя, что он понимает под республикой, Кант просто подставляет под этот термин определение *гражданско-правового состояния*, найденное и сформулированное в статье «О поговорке...»[61]. Дальнейшее развертывание понятий «республика» и «республиканизм» осуществляется через конкретизацию и углубление этого определения.

О. Хёффе, взявший на себя труд проследить все коннотации выражения «республика» в трактате «К вечному миру» и других работах позднего Канта, приходит к следующему выводу: республиканизм кёнигсбергского философского советника включал в себя пять логически связанных требований.

(1) О республике не может быть речи там, где отсутствует признание и провозглашение неотчуждаемых прав личности, прав человека (их утверждение — возможно, самое патетическое во всем кантовском наследии — мы находим в примечаниях к первой дефинитивной статье[62]).

Признание прав человека — «*систематически первая* задача республики». Однако признание это может оказаться не более чем простым постулированием (или, как предпочитают говорить сегодня, всего лишь «декларированием» и «благим пожеланием»).

(2) Чтобы этого не случилось, требуется как минимум законодательное оформление гуманитарных прав, «*зависимость* всех (как подданных) от единого общего законодательства»[63].

(3) Требуется далее, чтобы государство относилось ко всем одинаково и вооружилось «принципом *равенства*»[64]. Лишь в этом случае можно всерьез говорить об устранении дискриминаций и привилегий (сословных, этнических или конфессиональных).

(4) Угроза дискриминации особенно велика при сосредоточении всех видов власти в одном лице или одном институте. Поэтому следующим непременным условием недекларативного равноправия оказывается у Канта разделение властей[65].

(5) Рассуждая о достоинствах республики, Кант утверждает, наконец, что «законы, по крайней мере в их основополагающем субстанциальном значении, должны опираться на согласие всех, кого они касаются»[66].

Давайте выразим пять основных примет кантовского республиканизма, которые выделил О. Хёффе, на привычном для нас политологическом языке. Мы получим тогда: (1) конституционное признание прав человека; (2) реальное и действенное верховенство закона; (3) равенство перед законом; (4) принцип разделения властей; (5) господство правила «каждый обязан подчиняться лишь такому закону, на который он сам дал согласие». Эта транскрипция сразу позволяет увидеть, что республиканизм Канта есть не что иное, как предвосхищение достаточно полного образа *правового государства*.

Понятие правового государства в текстах Канта отсутствует, хотя соответствующее выражение (в качестве импровизационного, пробного словосочетания) в них уже встречается.

Еще раз напомню о том, что «правовое государство» получит значение понятия лишь в немецкой юридической литературе 20–30-х годов XIX в. (в работах К.Т. Велькера и Р. фон Моля). Но несомненно, что основной его смысл вызревал в политическом опыте Англии, Сев. Америки и Франции уже в XVII–XVIII столетиях. Кант с удивительной точностью усматривает этот смысл, но пристраивает его к другому термину, уже освоенному публицистически, — к «республике». Перед нами *идея* правового государства, которую «кёнигсбергский затворник», открытый целому миру, вычитывает (более того, *узнаёт*, как если бы речь шла о платоновском эйдосе) в декларациях и конституционных начинаниях, предъявленных революционной Францией, чтобы затем придать ей значение глобального ориентира. Используя причудливое (и тем не менее замечательное) выражение, найденное когда-то С.И. Гессеном, можно сказать, что Кант одержим мыслью об «оправовлении» планетарных политических отношений.

Проект глобального «оправовления» имеет два основных измерения: космополитическое и потестарное.

(а) Кант мечтает о такой планете Земля, где каждый ее обитатель чувствовал бы себя любезным гостем любого из государств и находил в нем такую же правовую защиту своей веры, жизни и достояния, которую имеют собственные граждане этого государства (последнее более всего отвечает современному, уже далеко не мечтательному, представлению о «всемирном правовом пространстве»).

(б) Кант убежден в необходимости планетарной властной инстанции (пусть властной лишь по минимуму), которая способствовала бы регулированию межгосударственных отношений в духе справедливости и права. Покуда ее нет, все рассуждения о «вечном мире» рискуют остаться всего лишь благонамеренными разговорами, а мирные договора — всего лишь *соглашениями о перемириях*. Здесь, пожалуй, главное новаторство кантовского трактата — его отличие от предшествующей моралистики «вечного мира».

Международная инстанция, гарантирующая успех миролюбивых устремлений, появляется под именем «республики свободно объединенных народов» («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», 1784).

Если принять во внимание все только что мною сказанное, то выражение это поддается одной-единственной адекватной расшифровке: объединение правовых государств, основанное на тех же принципах, что и само правовое государство. Или более коротко и просто: *правовой союз правовых государств*.

Какой должна быть его политическая форма — на этот вопрос Кант не дал окончательного и ясного ответа. Его рациональные построения располагались между крайностями «мирового правительства» и всего лишь «регулярно созываемого конгресса». Что касается общей смысловой динамики кантовского рассуждения, то она, вкратце говоря, сводится к следующему: отталкиваясь от греческого понятия Foedus Amphicton (племенной союз, клятвенно обязующий подчиняться некоторым общим постановлениям), Кант сперва выдвигает идею «государства народов», но затем говорит о «федерации свободных государств». В последних своих сочинениях он особо подчеркивает, что федерация эта ни в коем случае не должна мыслиться как «федеральное государство». Скорее, она представляет со-

бой просто «правовое товарищество», связанное некоторыми уставными положениями, но не имеющее единой конституции.

Правовой союз государств возникает не раньше, чем сформируются сами правовые государства. Если таковых еще нет, правители тяготеют всего лишь к «суррогату союза». Последний возможен в двух версиях.

Первая (сегодня мы, вероятно, назвали бы ее «версией империи» или «версией сверхдержавы») — это «универсальная монархия», принудительно объединившая ряд «первичных государств». Ее отталкивающий образ нарисован Кантом еще в «Религии в пределах только разума». Это «гигантское политическое учреждение, в котором всякая свобода должна погаснуть, а вместе с нею (как ее следствия) добродетель, вкус и наука. По словам Канта, это чудовище (в котором законы мало-помалу теряют свою силу), когда оно поглотит все соседние государства, в конце концов распадается само собой. Оно разделяется на много малых государств, которые [...] снова в свою очередь начинают ту же самую игру, чтобы война ("этот бич человеческого рода") никогда не прекращалась»[67].

Можно сказать, что эта зарисовка выполнена Кантом в жанре антиутопии, причем достаточно дальновидной. Современники должны были воспринимать ее как «ужастик» — мрачную и фантастическую гиперболу абсолютизма. Свидетели социально-исторической истории XX столетия способны иначе взглянуть на вещи. Они хорошо знают, что такое идеологически репрессивные империи, возглавляемые квазимонархами (вождями) и навесившие на себя этикетки «союзов» и «народных объединений», — империи, могущество которых завершалось военным поражением или коллапсом.

Вторая версия «суррогатного союза» — это блоки, коалиции государств, которые заключаются по прагматическим, «реально-политическим» соображениям. Если «универсальная монархия» безоговорочно осуждается Кантом, то к коалициям он относится с дипломатической терпимостью. Кант не исключает, что коалиции, даже если они образовались по мотивам, далеким от справедливости и права, могут оказаться фазой, ступенью к подлин-

ной «федерации народов»[68]. И все-таки более вероятной ему представляется иная перспектива: прагматическая коалиция, даже если она начинала складываться под аккомпанимент разговоров о мире и праве, со временем превращается в орудие укрупнения вооруженных конфликтов. И здесь опять-таки люди XIX–XX веков могли бы понять автора трактата «К вечному миру» лучше, чем собственные его современники.

В рассуждениях Канта подспудно присутствует следующая мысль: коль скоро объединение государств подчинено всего лишь прагматическим, социально-утилитарным мотивам и находит в правовых требованиях не более чем инструмент, оболочку, «идеологию», оно не подымается и до стойкого, безоговорочного миролюбия. Или, ближе к собственной терминологии Канта: если построение союза народов не подчинено категорическому императиву права, то и установление мира никогда не станет для него категорическим императивом. Между тем категорически-императивное отношение к делу миротворчества — это основной пафос кантовского трактата. «Императив мира у Канта, — пишет О. Хёффе, — представляет собой обязанность, которая подчиняет людей всеобщему обоюдостороннему требованию совершенно независимо от их религиозных, политических и даже моральных требований»[69]. В этом отношении он совершенно подобен всеобщему нравственному закону. И не удивительно, что, решая вопрос о надежном критерии для оценки действий, затеваемых или совершаемых на международной арене, Кант утверждает просто следующее: «Поступай так, чтобы ты мог захотеть обязательного превращения твоей максимы во всеобщий закон (цель же может быть какой угодно)»[70]. Нетрудно убедиться, что перед нами просто парафраз первой («стандартной») формулы категорического императива. В тексте трактата «О вечном мире» она присутствует под именем «формального принципа свободы». Кант убежден, что понимание этого принципа — вполне достаточная предпосылка для того, чтобы действующий политик уверенно двигался к «прекращению всякой вражды».

Кант позволяет себе только одну, а именно *строго правовую* содержательную формулировку императива мира, да

и в нее подсыпает «щепотку аттической соли». В статье «О поговорке...» он пишет: «Я же со своей стороны (в отличие от Сен-Пьера или Руссо. — *Э.С.*) имею доверие к категории, которая исходит из правового принципа, указывающего, каково *должно быть* отношение между людьми, и которая рекомендует земным богам (монархам. — *Э.С.*) максиму во всех своих спорах действовать так, чтобы их поступки приводили к [...] всеобщему государству народов»[71].

Никакой общегуманной, морально-беллетристической версии императива мира сочинения Канта не содержат. Он, надо думать, вполне уверен в том, что политик-пацифист нуждается не столько в растущем энтузиазме гуманности, сколько в этическом дисциплинировании этого энтузиазма. Поэтому в трактате «К вечному миру» императив мира присутствует только в варианте всеобщего нравственного закона, *формально налагаемого* на политическую (прежде всего — международно-политическую) практику. Специально акцентируется безразличие этого закона к какой бы то ни было жизнеустроительной цели.

Определяя мир как «высшее политическое благо», Кант не подразумевает никакой прагматической стратегии достижения этого блага. Мир между народами может мыслиться как цель, но будет очень хорошо, если мы поймем, что он существенно отличается от таких плановых устремлений, как, скажем, строительство моста или освоение новых земель, или даже путешествие на другие планеты[72]. Мир как благая цель содержит в себе провиденциальную компоненту: это по меньшей мере обращенный к нам запрос Природы. Один из самых патетических пассажей трактата «К вечному миру», выполненный как парафраз известного евангельского текста, звучит следующим образом: «Стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и к его *справедливости*, только таким путем ваша цель (благодеяние вечного мира) приложится сама собой»[73]. В языке Священного Писания выражение «приложится» («приложится вам») имеет смысл «будет ниспослано».

Разумеется, категорический императив мира поддается общегуманистическому и целевому *дефинитивному описанию*. Оно могло бы звучать так: «Пусть прекращение

вражды между народами станет для тебя безусловной обязанностью и задачей, возвышающимися над всеми другими политическими целеустремлениями». Эта формулировка нимало не противоречила бы тому, к чему взывает Кант... Но трудно не заметить, что она страдает формализмом моралистического резонерства, который лишь оттеняет достоинство кантовского «формального принципа свободы», сопрягающего борьбу за мир со всем комплексом ригористической нравственности и с систематически продуманными требованиями строгого права.

***

Можно сказать, что к середине девяностых годов XVIII в. кантовская теория категорического императива достраивается доверху (до высшего, политико-этического этажа).

В «Основоположении к метафизике нравов» безусловно должное предстало в ипостаси нравственного закона, который определяет повседневное поведение человека в «большом обществе», наводненном конфликтами традиционных обычаев и нравов.

В статье «О поговорке...» то же должное выступает в ипостаси универсального закона права, определяющего поведение морального индивида, поскольку он так или иначе вовлечен в отношения принуждения и подчинения, обмена, распределения и воздаяния.

Наконец, в трактате «К вечному миру» оно появляется в значении политического требования-лимита, морально-правовая сила которого простирается вплоть до глобальных межгосударственных отношений.

Все три ипостаси категорического императива (императив нравственности, императив права, императив мира) выразительно представлены во второй части трактата, получившей название «О согласии политики и морали соответственно трансцендентальному понятию публичного права». Основная смысловая зависимость между императивом нравственности, императивом права и императивом мира определяется здесь так: *право и справедливость суть высшая мораль политики*. Раскрывая эту смысловую за-

висимость, Кант находит наиболее решительные, наиболее энергичные формулы своего философско-правового учения (многие из них уже приведены мною в предыдущих параграфах).

И все-таки философия права не может рассматриваться в качестве последнего основания кантовской концепции «вечного мира». Как справедливо подчеркивает Н.В. Мотрошилова, концепция эта глубоко укоренена в *философско-исторической рефлексии Канта*. Именно размышление над судьбами человеческого рода превратило трансцендентально-практическое учение в «философию, связавшую надежду с обоснованным страхом», и позволило по-новому понять «всю проблематику войны и мира»[74].

# IV. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ КАНТА. КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ИДЕОЛОГИЯ ИСТОРИЦИЗМА

Кант не оставил нам систематической картины глобальной эволюции человечества, подобной тем, которые попытались нарисовать Изелин, Гердер или Гегель. Исследователю, который захотел бы составить представление о том, что такое Древняя Греция, Древний Рим или европейское Средневековье, — чем они были в действительности и какими представлялись в конце XVIII столетия, — незачем рыться в кантовских текстах.

В интереснейшей работе «История как проблема логики» (1916) Г. Шпет, доводя суть дела до преувеличения, утверждал: в сочинениях Канта «есть "точка зрения" на историю, но, строго говоря, нет ни истории, ни философии истории». Человек, интересующийся особой методологией исторического исследования и проблематикой его обоснования (заметим, что интерес этот был впервые пробужден *неокантианской* литературой), непосредственно у Канта почти ничего не найдет. Более того, по глубокому убеждению Шпета, «философия Канта — *помеха* для тех, кто желает посвятить себя проблемам методологии исторического *познания*». И причина этого не в равнодушии к методологической культуре, к ее непостигнутому многообразию (подобным пороком Кант никогда не страдал), а в парадоксальности самого подхода к делу. «Кант, — писал Шпет, — *спрашивает*, как возможна философия истории (*resp.* — наука истории), а *отвечает*, как возможен исторический процесс»[1]. В своем рассуждении об истории он шаг за шагом сдвигает и устанавливает ее на базис этически осмысленной антропологии. Истинное рассуждение об истории, как его понимает Кант, призвано выявить в человечестве «не то, что́ делает из человека природа, но то, что́

он сам, как свободно поступающее существо, делает из себя или может и должен сделать»[2]. Методологическая проблематика исторического исследования оказывается потесненной ровно в той мере, в какой Кант стремится «подчинить логически бесприютную историю (она действительно была таковой в его время. — *Э.С.*) потустороннему ведомству своей этики»[3].

Кант совершенно определенно признавался в том, что не претендует на построение философски осмысленной объемлющей панорамы всемирного развития. Он надеялся всего лишь на то, что его работа «может послужить *некоторым* побудительным мотивом для попыток создания такой философии истории»[4].

Исторический процесс для Канта — это ближайшая реальность человека, как всегда уже долженствующего, морально-разумного и в этом смысле надысторичного существа (ближайшая реальность нашего трансцендентально-практического «поступания», если еще раз вспомнить замечательное понятие М.М. Бахтина). Человек не конституируется через методологически выверенное историческое познание, а лишь *ориентируется в истории* с помощью ее теоретических изображений, навсегда обреченных оставаться лишь более или менее правдоподобными допущениями, относящимися к прошлому и будущему[5].

Тема ориентации в истории не была расслышана современниками Канта; остроту и отчетливость она обрела лишь в XX столетии, когда начали терпеть идеологическое банкротство многие и многие версии «научно постигнутой истории».

## 1. Гнездо догадок и загадок

Из под пера Канта вышел целый комплекс сочинений и фрагментов, трактующих философско-историческую проблематику. Это «Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане» (1784), «Предполагаемое начало истории человечества» (1786), параграфы 83–84 «Критики способности суждения» (1790), трактат «К вечному миру» (1795).

Первоначалом кантовских размышлений об истории следует признать «Идею всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»[6].

Сочинение это интересно во многих отношениях.

(1) Всего месяц отделяет его от известнейшего философско-публицистического манифеста Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (оба эссе появились на страницах «Берлинского ежемесячника» и, как убедительно продемонстрировал еще Э. Кассирер, представляли собой не просто тесно связанные, но единые по замыслу, отсылающие друг к другу публикации)[7].

(2) Всего полугодие отделяет «Идею всеобщей истории...» от завершения ключевого морально-философского сочинения Канта «Основоположение к метафизике нравов» (апрель 1785). Кант еще не располагает понятием категорического императива, но «Идея всеобщей истории...» уже освещена его вызревающим смыслом. Не менее существенно и обратное: «Идея всеобщей истории...» сама проливает свет на теорию категорического императива. Эссе предвещает, что теория эта будет не только новой концепцией нравственности, но еще и этически конституированным философско-правовым учением.

(3) «Идея всеобщей истории...» рождается в контексте интеллектуальных (очень хочется сказать по-русски: «интеллигентских») споров о философско-историческом построении И.Г. Гердера, которое было затеяно в 1769 г., самоуверенно и пространно прорекламировано в 1774-м и представлено читателю в 1784–1791 гг.[8] Неизвестно, располагал ли Кант первой частью «Идей к философии истории человечества», вышедшей в Риге—Лейпциге к лету 1784 г. Но можно с уверенностью утверждать, что в момент работы над своим эссе он имел достаточно полное и вполне адекватное представление об основном смысле гердеровского философско-спекулятивного усилия. Это скандальным образом удостоверил сам Гердер в известном письме Якоби (1785 г.), где упрекал Канта не больше не меньше, как в присвоении и порче концепции, представленной в «Идеях...»*.

---

* Сам термин «идея» в заголовке кантовского очерка имеет совершенно тот же смысл, что и «идеи» в названии главного сочинения Гердера. Его ни

(4) Кантовская «Идея...» стоит между двумя наиболее масштабными философско-историческими сооружениями, воздействовавшими на общественное сознание немцев в первой трети XIX в., — между только что упомянутым бестселлером Гердера и гегелевскими «Лекциями по философии истории» (1823–1830). Она, сколь это ни парадоксально, и связывает, и разъединяет эти сочинения.

Влияние Канта на гегелевский и послегегелевский историцизм обсуждено давно и во многих подробностях. Куда меньше внимания уделялось тому, что работа Канта содержит в себе еще и *предостережение* против основного духа историцизма — против концептуального соблазна *познаваемой исторической необходимости,* на алтарь которой возлагаются массовые людские жертвы.

### а) Вызов Гердера (пантеистический прогрессизм)

На мой взгляд, «Идея...» Канта может и должна рассматриваться как развернутая проблемно-критическая рецензия-импровизация на темы «Идей...», написанная без упоминания имени Гердера. Две другие кантовские публикации (январь и ноябрь 1785 г.), являющиеся рецензиями в точном, научно-публицистическом смысле, дают теоретико-познавательное разъяснение этого сочинения (не более того). Суть размышления коротко и ясно формулирует К. Поппер: «Кант сразу распознал в работе Гердера опасный иррациональный романтизм, когда [...] аналогии предлагаются в качестве объяснений, а аллегории выдаются за истины»[9].

Гердеровские «Идеи...» представляли собой один из самых крупных манифестов благодушного просветительского оптимизма. Предложенная в них концепция формировалась под сильным воздействием Г.Э. Лессинга и И. Гамана, лидеров немецких спинозистов, и самое подходящее

---

в коем случае не следует отождествлять с понятием идеи, как оно очерчено в первой и второй критике Канта. Как показал русский переводчик Гердера А.В. Михайлов, в расхожем историософском лексиконе конца XVIII в. выражение «Ideen zur Geschichte» обозначало просто «мысли, или размышления, об истории».

В дальнейшем тексте я для краткости именуй сочинение Гердера просто «Идеями...», а сочинение Канта — просто «Идеей...».

выражение для определения ее общего пафоса — это *пантеистический прогрессизм*. Совершенствование человеческого рода предстает в сочинениях Гердера как последний этап в эволюционном вызревании богоносного вселенского организма. «Путь бога в природе, мысль вечного, реально воплощенная им в цепочке творений, — вот [подлинная] священная книга»[10].

Надо сказать, что в сравнении с историцистскими конструкциями середины XIX в. (Сен-Симон, Конт, Гегель, Маркс, Спенсер) мирообъемлющее построение Гердера выглядит на редкость благородным, а порой и трогательным. Оно свободно от жесткого евроцентризма, не допускает наглости в вопросе об издержках прогресса, не играет с понятием гегемона, не позволяет относиться к обществам, сошедшим с магистральной дистанции истории, как к навозу, удобрившему глобальную социокультурную почву[11].

История человечества начинается у Гердера задолго до того, как на свет являются сами люди — с образования Солнечной системы и Земли. Далее мировое целое с провиденциально-эволюционной неотвратимостью движется от неживого к живому, от простейших организмов к более сложным (изображая, как они сменяют друг друга, Гердер подчас позволяет себе самые вольные фантазии). Процесс завершается порождением человека, в котором Гердер видит венец эволюции — безоговорочно совершенное, богато одаренное и наилучшим образом адаптированное живое существо: «Человек — *микрокосм*. Он был сыном всех стихий и веществ, избраннейшей их квинтэссенцией, и он мог быть лишь последним из любимых детей, рожденных в лоне природы»[12].

И вот что примечательно: вершинность человека, его разумность и многосторонность выражаются, по мнению Гердера, не просто в том, что он подчиняет остальную природу и использует ее себе на потребу. Нет, человек воистину вершинен как раз в той мере, в какой содействует мирному и гармоническому сосуществованию всех по-своему замечательных божественно-природных творений, и прежде всего — высокоорганизованных. (Это представление Гердера чем-то напоминает швейцеровскую этику «благоговения перед жизнью» и перекликается с сегодняшними экологическими идеалами.)

Аналогичный мотив увенчивает и гердеровское изображение развития человеческого рода (историю обществ и культур). Здесь также совершается провиденциально-эволюционное движение от низшего к высшему, представленное отчасти стадиально, отчасти калейдоскопически. Пальма первенства отдается западноевропейским народам, достигшим наибольшего успеха на стезе просвещения и цивилизованной сплоченности. Но знаменательно, что верховное выражение самой просвещенности автор «Идей...» видит в исключении всякого высокомерия по отношению к культурам, «оставшимся позади», — в отказе от эксплуатации их отсталости, а также — от принудительного подтягивания «исторических неудачников» до восторжествовавшего стандарта жизни. Просвещенные нации должны стать опекунами непросвещенных и содействовать выявлению их своеобразия (замысел, созвучный нынешним проектам политкультурного мира).

В финале истории люди разных обычаев и нравов живут в режиме больших семей. Государство отмирает за ненадобностью; под патерналистской опекой выборных вождей этнически однородные сообщества обеспечивают полную реализацию особых дарований, заложенных в различные племена и в отдельных индивидов. Достигнув этого общественно-исторического финала, богоносная Природа отдыхает (пребывает в состоянии досужего наслаждения).

Предвосхищая Гегеля, Гердер подчиняет историю человечества *триадической схеме*. За «естественным состоянием», где началом всякого порядка была семья (*тезис*), следуют многообразные формы государственно-политического устройства (*антитезис*). Государство трактуется в духе руссоистской критики цивилизации и низводится до противоестественного (умышленного и машиноподобного) образования. Надежду на его радикальное правовое реформирование Гердер считает пагубным соблазном и не брезгует анархистской лексикой. Движение в будущее возможно, по его мнению, лишь через *отрицание отрицания*: отеческая власть над семьей должна восстановиться «на новом уровне» (в контексте международного коммерческого общения) и в новом масштабе (этнически однородные государственные объединения).

Политический идеал Гердера — либеральный патернализм. Будучи явно экзотическим, он помещается в отдаленное будущее, в ожидании которого люди должны скромно мириться с режимами наследственной монархии или аристократической республики.

Забегая вперед, замечу, что несогласие с гердеровской триадой — это подспудный движущий мотив «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», а основное публицистическое напряжение всего кантовско-гердеровского препирательства лежит в вопросе об отношении к государству вообще и к возможности установления правового государства. Что касается гердеровской мечты о либеральном патернализме, то по этому поводу Кант, как мы уже знаем, выскажется с предельной определенностью. «*Правление отеческое*, — отчеканит он в статье "О поговорке..." (1793), — [...] есть величайший *деспотизм*, какой только можно себе представить».

«Идеи...» Гердера оказали широкое и долгосрочное воздействие на немецкую философию и культуру. Вместе с тем его прекраснодушие, восторженность и неистовая убежденность в полной гарантированности прогресса не могли не порождать тревоги в людях с аналитическим складом ума.

Нет оснований упрекать Гердера в идеализации и «лакировке» исторического процесса.

«Бренность и непостоянство все яснее выступают перед нами, когда мы всматриваемся в историю», — утверждается уже в Первой части «Идей...»[13]. Эволюция человечества «исчерпывает все [мыслимые] пороки, все ужасы»[14]. Прошлое, воспринимаемое и обобщаемое «обзорно», склоняет к мысли, что «как бы ни старался человек, он привязан к колесу Иксиона, он катит камень Сизифа, он обречен на муки Тантала»[15].

Знаменательно, однако, что эти горестные констатации просто не участвуют в теоретическом осмыслении динамики исторического действия. Гердер нейтрализует их (говоря языком психоанализа, «отмысливает») посредством сомнительных — по строгому счету, исключающих друг друга — *космотеологических аргументов*.

В «Толковании сновидений» Зигмунд Фрейд обратил особое внимание на оправдательно-оборонительную параноидальную логику, прибегая к которой, невротик шаг за шагом форсирует сознание невиновности. Фрейд разъяснял ее с помощью выразительного бытового анекдота.

Хозяйка взяла у соседки кастрюлю и спустя некоторое время возвратила ее продырявленной. Отбиваясь от упреков, хозяйка заявила, что, во-первых, вернула кастрюлю совершенно целой; что, во-вторых, кастрюля уже была дырявой, когда она ее получила, и что, в-третьих, она вообще никакой кастрюли у соседки не брала.

В Гердеровом «отмысливании» злосчастий истории (зияющих дыр в ткани, которую сплело мудрое Провидение) проделывается нечто сходное.

В одном месте утверждается, что чудовищные нелепости, которые преподнесла история, в сущности говоря, кончаются с началом Нового времени и искупаются последующим прогрессом в познаниях и изобретениях.

В другом месте вся социальная эволюция, включая Новое время, предстает как череда жестоких превратностей. Однако мы тут же узнаём, что в отдаленном будущем эволюция взойдет в искупительную «сверхчеловеческую» фазу (при этом — правда, не совсем внятно — прорицается, что души умерших инкарнируют во плоть могущественных и блаженствующих «сверхлюдей»).

Наконец (на крайний случай!), допускается еще и то, что с надвременной точки зрения никаких безусловных бедствий в истории просто не существовало. Даже насильственная смерть (сплошь и рядом — массовая) может и должна мыслиться как Божье избавление от перспективы долгого и мучительного умирания, а порабощение — как избавление от самой насильственной смерти.

Вольное, эклектическое сочленение этих аргументов позволяет Гердеру третировать любые упрямые факты и пребывать в состоянии незыблемой *оптимистической слепоты*.

В качестве объективного историографа он не может не признать, что в каждый данный момент «мы попираем прах праотцев и бродим по ушедшим в землю развалинам человеческих общежитий и царств»[16]. Вместе с тем в ми-

стико-пантеистическом ощущении человека как капельного «микрокосма» божественной Вселенной Гердер отторгает удручающую достоверность *исторического опыта* и восторженно восклицает: «О, златая цепь развития [...], я увидел тебя, я высмотрел самые прекрасные твои звенья»[17]. Всё выше воспаряя в этом наитии и уповании, автор «Идей...» предъявляет миру, уже наполненному раннебуржуазными ожиданиями и проектами, *эталонный манифест филистерской мечтательности.*

«Отбросьте бренную оболочку, и в творении не будет смерти — всякое разрушение есть переход к высшей жизни»[18]. «Всё стремится вперед, всё идет вперед»[19]. «Все человеческие опыты — доказательства величия человека, подтверждения действующей в нем богоподобной силы»[20]. «Всесильное благо всё объемлет: и безумие, и уродство, и все степени культуры, и все заблуждения человечества»[21].

И вот — как жреческие заклинания, как концептуально скомпонованные фрагменты мифопоэтического бреда — из уст Гердера уже вырываются готовые ключевые формулы *гегелевской философии истории*: «Отдельные роды людей гибнут, но целое, не ведающее смерти, переживает боль утраты и на примере зла учится добру»[22]. «Куда бы ни заходил разум на широких просторах человеческой истории, он ищет только себя самого и обретает только себя самого»[23]. История как людское свершение — это «обращенная в действие вечная идея»[24].

И уже в полном исступлении, уже где-то «по ту сторону добра и зла»: «Из праха всего благого выросло семя грядущего, политое кровью; оно росло и обретало неувядающий венец»[25].

Было бы ошибкой видеть в только что приведенных формулах подспудно-подлинную, определяющую тенденцию гердеровского учения, которая от начала подчиняла себе многозначные фантазии и вот наконец-то экстатически выплеснулась в «открытый текст»: предугаданный Гегель не может рассматриваться как выболтанная скрытая истина Гердера.

Но, пожалуй, еще более серьезно заблуждаются те, кто склонен вообще сбрасывать со счетов протогегельянскую

подспудность «Идей...» и рассматривать их как до срока родившийся манифест наиновейшей (культуррелятивистской) толерантности. Такого рода попытка была предпринята, например, в недавно нашумевшей («антиглобалистской») статье Ч. Тейлора «Политика реконносанса»[26].

Все, что Гердер говорит о суверенности и самоценности этой отдельной эпохи, этой культуры, этой особой персональной повседневности, в конечном счете сводится на нет, опротестовывается, а то и просто сминается его финалистским провиденциализмом. И надо отдать должное выдающимся современникам Гердера, ни один из которых не усмотрел в нем нового «апостола толерантности», сравнимого с Кастеллионом, Монтенем или Паскалем. За расхлябанным человеколюбием автора «Идей...» (за умонастроением, которое можно было бы назвать «романтико-просветительским») угадывались слишком давно известные, весьма неприглядные установки и концептуальные возможности.

Вполне логичным выводом из Гердера мог быть квиетизм. Если все движение мироздания от образования Солнечной системы до безгосударственного единения людей уже с самого начала предопределено и застраховано, так к чему здесь мы? Природа свершит свое величественное дело как с нашим участием, так и без нас. И тогда — уж лучше без нас. Природа пусть трудится, а мы с Гансом пойдем пиво пить!

Правда, столь же оправданной выглядела и противоположная, но не менее сомнительная установка. Слепое упование Гердера легко разжигало мироустроительный фанатизм: стремление раньше других оседлать природно-божественный промысл и вырваться на финишную прямую Истории немедленно, не оглядываясь на состояние существующих институтов и на опытную подготовленность людей к коренным жизненным переменам.

Кант был мыслителем, который острее других ощутил опасности, таившиеся в полунаучном-полупоэтическом, то кротком, то оголтелом гердеровском прогрессизме.

Три обстоятельства вызывали особую его обеспокоенность.

Во-первых, то, что концепция Гердера грозит подорвать понимание *свободы как ответственности*, которое с таким трудом вынашивалось «истинным просвещением».

Во-вторых, Кант категорически не приемлет софизмов, с помощью которых Гердер смягчает и нейтрализует *испытательную, верификационную значимость сурового исторического опыта.*

В-третьих, Канта настораживает идиллическая итоговая интерпретация действующего в истории Провидения. Он не согласен с образом «матери-природы», поскольку она многое недодала человеку как биологической особи. Он не возражает против идеи воспитующего Провидения, восходящей к Лессингу, но решительно отказывается видеть в Боге небесного регента, опекающего людей в качестве подневольных недорослей. Если божественная Природа и заботлива в отношении человека, то это забота сурового учителя, который через тяжкие испытания ведет своего воспитанника к жизненно-практической самостоятельности (к интеллектуальному и моральному *совершеннолетию*). Если в истории и присутствует Провидение, то оно лишь поначалу воздействует на людей как немая необходимость, а в дальнейшем не может не апеллировать к их морально конституированному сознанию.

### б) Философско-историческая ирония Канта

Говоря об антропоморфном образе Провидения, нельзя не затронуть вопроса об отношении Канта к пантеизму.

Бог кантовской этикотеологии — это Бог, трансцендентный миру. Он вершит суд над прожитой индивидуальной жизнью и гарантирует надежды *нравственно свободного человека* на обретение заслуженного счастья в запредельной организации *высшего блага.* Вместе с тем Кант нигде не пытается доказать теоретическую несостоятельность пантеизма (претендовать на это значило бы для него переступить через границу теоретического разума, превысить его возможности).

Затевая спор с Гердером, Кант вступает (и вводит читателя) в особую игру. Можно сказать, что смысловая атмосфера «Идеи...» — это *Als-ob-Panteismus*, как-если-бы-пантеизм.

Суждения Гердера о Провидении, действующем в истории, абсолютно серьезны: они предъявляются читателю в качестве завоеванных истин. Суждения Канта по самой

сути своей *условны*. Это допущения, которые автор «Идеи...» готов взять обратно, если они встретят достаточно убедительные логико-аналитические или эмпирические возражения. Кант не надеется подняться до уровня строгой достоверности и посягает только на то, что его образ Провидения *более правдоподобен по нравственно-историческому опыту*, чем образ Провидения, предлагаемый Гердером. Кант не утверждает, что концепция Гердера ложна; скорее, из его уст звучит то «Не верю!», которое мы связываем с именем Станиславского.

Кант противопоставляет космотеологической патетике гердеровской историософии нравственно взыскательное философское сомнение, и это определяет совершенно своеобразный *иронический* дискурс его «Идеи...», который, к сожалению, лишь в редких случаях распознается и учитывается даже высококвалифицированными кантоведами.

Принято считать, что в Новое время философская ирония начала практиковаться лишь романтиками (братьями Шлегелями и Л. Тиком). В нескольких своих публикациях А.В. Гулыга достаточно убедительно показал, что этот способ изложения мировоззренческих проблем встречается уже у Канта, и прежде всего в тех сочинениях, которые обсуждают проблематику истории. Кант считает правомерным и даже необходимым, чтобы, выдвигая те или иные объяснительные конструкции исторического процесса, мы оставляли за собой возможность признания их условно-игрового характера. Знаковой для всех философско-исторических рассуждений Канта можно считать реплику, которую он обронил в очерке «Предполагаемое начало человеческой истории», непосредственно примыкавшем к «Идее...»: читатель как бы приглашался здесь совершить «увеселительную прогулку в прошлое»[27].

### в) История как учительная драма

«Идея...» начинается вполне по-гердеровски: «Какое бы представление в метафизическом плане мы ни составили себе относительно понятия *свободы воли*, все же ее *проявления*, человеческие действия, точно так же, как и всякая иная естественная данность, определяются всеобщими законами природы». Эволюция человека понимается как

«некое неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его природных задатков»[28]. Кант не останавливается перед аналогией между естественно-историческими законами и законами, которым подчиняются массовидные (статистически осмысляемые) события — скажем, бракосочетания, смертность или сезонные колебания погоды. В тексте слышны отголоски смитонианских рассуждений о «невидимой руке Провидения», регулирующей хозяйственную (рыночную) стихию. Следуя Гердеру и словно бы сочиняя пролегомены к Гегелю, Кант объявляет, что «действуя сугубо по своему разумению и часто в противовес друг другу, люди [...] незаметно для себя следуют неведомому им замыслу природы»[29].

Знаменательно, однако, что все эти констатации не сопровождаются никаким *прогрессистским одушевлением*. Более того, они вдруг упираются в ироническое суждение, блокирующее всякое дальнейшее продвижение к историцизму. *Постижение* замысла природы в отношении человечества (познание исторической необходимости, как сказали бы в XIX в.) объявляется совершенно досужим занятием. Если бы оно и было возможно, «людям от того было бы мало проку»[30]. Чем больше это постижение отвечало бы понятию *теоретического*, тем сильнее оказалось бы его *дезориентирующее и демобилизующее воздействие на историческое поведение*. Бесхитростное научное умозаключение от всей массы ранее пережитых событий к будущему («прогнозирование по экспоненте», как говорят современные футурологи) привело бы, по мнению Канта, к убежденности в том, что история человечества «соткана из ребяческой глупости и страсти к разрушению». Защитить от этой мрачной убежденности мог бы только трезвый агностицизм: «незнание того, какое понятие следует составить о нашем роде, столь кичащемся своими преимуществами»[31].

Со времен Куно Фишера эти заявления не раз списывались на «меланхолический темперамент» Канта. На самом деле они представляют собой декларацию продуманного и принципиального *философско-исторического скептицизма*, который получает все более острое, все более живое выражение в последующем тексте «Идеи...», расчлененном на девять Положений.

В *Положении восьмом* Кант (опять-таки перелагая Гердера) пишет: «*...историю человеческого рода в целом можно рассматривать как осуществление тайного плана природы* [...]». Однако читатель тут же ставится перед обескураживающим вопросом: «А открывает ли опыт хоть что-нибудь относительно исполнения подобного природного замысла?» «Я скажу: *очень немногое*», — констатирует Кант, и мы слышим горькую усмешку в его высказывании: исторический процесс «требует, надо думать, столь длительного времени для завершения, что на основании [той] малой части, которую человечество прошло в заданном направлении, можно составить лишь весьма ненадежное представление о его пути»[32].

Еще более сурово та же тема звучит в тексте *Положения девятого*: «...странным и, по-видимому, нелепым намерением является попытка выстроить *историю* согласно идее о том, каким должен бы быть мировой ход вещей, если бы он осуществлялся сообразно разумным целям; представляется, что в соответствии с таким намерением мог бы образоваться только *роман*»[33]. «Мы еще слишком близоруки, чтобы проникнуть взором в тайный механизм природного устройства»[34].

Объединив и приведя в логический порядок все эти высказывания, мы можем *от имени Канта* декларировать следующее: пытаясь постигнуть тайный замысел природы из прежнего исторического *опыта*, мы приходим к самому мрачному представлению о будущем (в *Положении седьмом* Кант не останавливается перед прогнозом катастроф и регрессий к варварству); если же наше понимание истории опирается на *телеологический рационализм*, то его неотвратимым воплощением оказывается «роман», т. е. прекраснодушное мечтательство и сочинительство. Такова безотрадная скрытая антитетика гердеровского учения, которая вскрывается кантовской «Идеей...».

Но есть ли в этом сочинении что-либо, утверждаемое без всякой иронии? Какой выход из гердерианских противоречий намечает Кант?

Вкратце говоря, это понимание истории как негарантированной *учительной драмы*, претерпевая которую,

люди осознают необходимость морально независимого поведения и в качестве таковых сами, «здесь и теперь», полагают идеальную (хотя всего лишь ориентирующую) цель истории.

А.В. Гулыга следующим образом резюмировал основной смысл гердеровской философии истории: «Люди должны извлечь уроки из своего прошлого, которое наглядно свидетельствует о том, что человечество стремится к гармонии и совершенству»[35].

Резюме кантовской философии истории могло бы, соответственно, выглядеть так: люди должны извлечь урок из своего прошлого, которое переполнено *тщетными попытками* достичь гармонии и совершенства. Урок не может состоять ни в отказе от идеального целеустремления, ни в «учете и исправлении ошибок» в расхожем смысле данного выражения. Дело не в дефектах человеческой рассудительности и смекалки (*Besonnenheit* — ключевое и любимое выражение Гердера). Дело в том, что человек не может осуществлять заданного природой целеустремления, если в горьком опыте истории в корне не меняется сам, не претерпевает нравственных преобразований, затрагивающих его основные представления о сущем и должном. Исторические проблемы таковы, что их нельзя решить утилитарно-прагматически, не преформируя самого образа мысли, носителю которого они предъявляются. Если природа чего-то и хочет от человека, так это превращения его в существо, принципиально отличающееся от того, которое вышло некогда из ее лона. Природа обрекает людей на *перманентное просвещение*, непременно содержащее в себе момент «метанойи», коренной умоперемены («умоперемена», между прочим, — это точный смысл «раскаяния», как оно обозначено в греческом тексте Евангелия). Извлечения уроков из прошлого не может быть без раскаяния в себе самом как в стихийном («как-бы-природном», «естественно-историческом») порождении прошлого.

Посмотрим, как вызревает и оформляется эта оригинальная философско-историческая позиция, утверждаемая в пику благодушному пантеистическому прогрессизму Гердера.

## 2. Кантовское истолкование антропогенеза и социальных антагонизмов

Принципиальное расхождение «Идеи...» с «Идеями...» начинается уже в *Первом положении* кантовской работы.

Гердер, как мы помним, видел в человеке самый совершенный из живых организмов. Человеческая особь наделена наилучшим сочетанием силы, подвижности и ловкости, инстинктов и смекалки; она идеально приспособлена к природе как среде обитания. Кроме того (здесь идет в ход библейский рассказ о первоначальном пребывании Адама в раю), человеческая особь щедро обеспечена всем, что необходимо для жизненного довольства, и может без особых усилий — как бы играючи — прокормить, укрыть и согреть себя. Человек от сотворения приуготовлен для счастья и может быть счастливым в каждый момент жизни.

Кант решительно не согласен с этой базисной констатацией (встречающейся, кстати, не только у Гердера, но и в «Общественном договоре» Руссо). Он совершенно обоснованно указывает на то, что чисто биологически человеческая особь, какой мы знаем ее на протяжении всей истории, уступает любой высокоорганизованной животной особи по крайней мере по трем важным показателям:

(а) люди наделены куда более бедным набором инстинктов и не наследуют биологически никаких готовых знаний;

(б) люди уступают животным по телесной орудийной оснащенности («у них нет ни рогов быка, ни когтей льва, ни зубов собаки»);

(в) люди, в отличие от животных, не могут развить заложенных в них задатков в течение одной жизни (она для этого трагически краткосрочна)[36].

Кант пишет обо всем этом в облегченной, игриво-беллетристической манере (именно таково его утверждение, что многомудрая Природа обошлась с человеком «не как мать, а скорее как мачеха»). Однако это совершенно не мешает ему стать первым в истории мыслителем, которому удалось нащупать основной тезис всей новейшей — с конца XIX в. утвердившейся — теории антропогенеза: развитие от гоминида к человеку стало возможно только потому, что

гоминид-прапредок представлял собой *ущербное животное*. Приметы этой ущербности (а их не три, как у Канта, а гораздо больше) люди сохраняют и сегодня, хотя они с лихвою компенсируются различными культурными благоприобретениями[37].

Если бы Кант держался гердеровской поэтико-пророческой серьезности, он должен бы был просто заявить, что никакого благого Провидения в истории человечества не было уже от начала. Но удивительное кантовское «*als ob*» позволяет рассуждать по-иному: провиденциальная благость в истории была и есть, только это благость суровая и взыскательная. Природа поставила человека перед загадкой самостоятельного действия. И человек нашел ее решение: дефицит инстинктов он восполнил развитием *разума*, который (так считал и Гердер) был поначалу заложен в него всего лишь в качестве задатка; недостаток телесной орудийной оснащенности люди превозмогли благодаря употреблению и совершенствованию *искусственных орудий*; краткосрочность индивидуальной жизни — благодаря неизвестной животному миру *традиции*, т. е. культурной трансляции благоприобретаемых навыков, что в конце концов сделало человечество «классом разумных существ, которые все смертны, но род которых бессмертен»[38].

Есть и еще два удивительных момента, которые Кант акцентирует сразу в связи с проблематикой антропогенеза. «Кажется, — пишет он, — что природа заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы вследствие глубокого преобразования себя самого, благодаря своему усилию стал достоин жизни и благополучия»[39]. Непосредственно в связи с этим рассуждением Кант вводит в текст «Идеи...» одно из своих центральных этических понятий: «заслуженное счастье».

Разумеется, понятие это не имеет здесь значения принципа дистрибутивной (распределительной) справедливости, как в некоторых других кантовских текстах. Автор «Идеи...» вовсе не хочет сказать, будто природа с самого начала требует от людей, чтобы они распределяли блага и удовольствия в соответствии с трудами и заслугами каждого. Нет, понятие заслуженного счастья употребляется здесь применительно ко всему человеческому роду (если

угодно, «собирательно»). Природа как бы говорит человеку: получать что-либо на халяву, без труда, без усердия, без самопринуждения — безнравственно и неправомерно. Она молчаливо требует от всех людей, чтобы в их уме проступила заповедь «кто не работает, да не ест».

Но это один из элементарных нравственных императивов. Природа запрашивает *минимальный моральный ответ* на вызов, брошенный человеку через его биологическую ущербность. Люди конституируют себя в качестве существ *сверхбиологических, сверхприродных — морально-долженствующих.*

Кант говорит о животных, как о созданиях, *закон* поведения которых определяется инстинктом. Обязанность человека, не наделенного в надлежащей степени инстинктивным руководством, заключается в том, чтобы применять *этим же способом* свой разум, т. е. использовать его не только в качестве теоретического (познающего и исчисляющего прагматические возможности), но и в качестве практического, законодательствующего, полагающего известный — пусть предельно абстрактный и минимальный — принцип долга.

И наконец: введя начало морального долженствования, Кант тут же обозначает и начало автономии, свободы, хотя опять-таки по минимуму. Речь идет о самостоятельности мысли, без которой невозможно представить себе ни усилий разума, ни владения орудиями, ни языковой (культурной) трансляции развиваемых задатков.

Вот тут-то и настало время вспомнить о публицистическом спутнике «Идеи...» — о кантовском эссе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?».

Чем отличается подлинно просвещенный человек от непросвещенного или якобы просвещенного? Эрудицией, т. е. объемом присвоенных готовых знаний? Нет. Набором хорошо наработанных умственных навыков? Опять-таки нет. «*Просвещение*, — писал Кант в "Берлинском ежемесячнике", — *это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. *Несовершеннолетие по собственной вине* — след-

ствие не недостатка рассудка, а недостатка решимости и мужества пользоваться им без руководства (со стороны кого-либо другого). *Sapere aude* (Дерзай знать! — *лат.*) — Имей мужество пользоваться *собственным* рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения»[40].

Это говорилось применительно к затхлой культурной и академической атмосфере Пруссии конца XVIII в. Но, как ни удивительно, это имело в виду и Гердера с его образом благостной предыстории, где человек ведом на помочах природно-божественного промысла. Только перестав быть недорослями биологической эволюции, люди, согласно Канту, смогли вступить в царство культуры и, только обладая основным достоинством совершеннолетних — свободомыслием, остаться там, не сползая обратно в животное царство.

***

Важнейшая установка всей концепции Гердера — это упование на силу общительности и доброжелательности, от начала заложенную в людей божественной Природой. Самое наглядное выражение прогресса автор «Идей...» видел в образовании все более крупных и солидарных человеческих объединений (племенных, межплеменных, этногосударственных). Кант воспринимает это как своего рода преукрашение истории. Он решительно вводит в свою «Идею...» тему раздора и вражды, заполнявших целые исторические эпохи, но опять-таки делает это не для того, чтобы с горькой серьезностью поставить под сомнение присутствие в природно-исторической эволюции мудрого и доброго Промысла. Кант задается вопросом: а не содержит ли сама вражда некоего дальновидного и лукавого, а главное, опять-таки учительного благого момента? Соответствующие тексты хорошо известны, и все-таки некоторые из них я процитирую, во-первых, из-за завидного остроумия и элегантности, во-вторых, из-за того, что они особенно часто подвергались совершенно превратному толкованию.

«Средство, которым пользуется природа, чтобы обеспечить развитие всех задатков людей, есть *антагонизм* между ними в обществе, поскольку он в конце концов стано-

вится причиной его законосообразного порядка. Под антагонизмом я понимаю здесь *необщительную общительность* людей, т.е. такую склонность к общению, которая вместе с тем связана с сопротивлением, постоянно грозящим обществу разъединением [...] Это сопротивление является тем, что пробуждает все силы человека, заставляет его преодолеть склонность к лени и, под влиянием честолюбия, властолюбия или корыстолюбия, создать себе положение среди своих соплеменников, которых он хотя и *не выносит*, но без которых не может *обойтись*. Отсюда начинаются первые истинные шаги от грубости (варварства. — *Э.С.*) к культуре, которая собственно и состоит в [признании] общественной ценности человека». И далее: «Живи люди как аркадские пастухи в условиях полного согласия, довольства и взаимной любви (здесь явно бросается вызов Руссо. — *Э.С.*), все [их] таланты оставались бы всегда в зародышевом состоянии; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем жизнь этих домашних животных [...] Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливое соперническое тщеславие, за ненасытную жажду обладания и господства! Без них все превосходные человеческие задатки остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода: она хочет раздора. Он хочет жить спокойно и в свое удовольствие, а природа хочет, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся в работу и трудности, дабы с помощью первой избавиться от вторых»[41].

Рассуждение Канта об антагонизмах с одобрением упоминалось во многих марксистских пособиях по истории философии. Автора «Идеи...» дружески похлопывали по плечу: это был «наш Кант», может быть, не до конца, но все-таки «наш». Он одобрялся за то, что «считал противоречия источником общественного развития» и «увидел в антагонизме историческую необходимость и условие достижения разумной цели исторического развития».

При этом читатель делался жертвой чудовищного недоразумения, поскольку марксисты и Кант понимали под антагонизмом *совершенно разные вещи*.

В «Философской энциклопедии» 1960 г. антагонизм определялся так: «Одна из форм противоречия, характеризующаяся наивысшей остротой борьбы непримиримо враждебных тенденций, сил, общ. классов, которая с неизбежностью приводит к такому радикальному способу разрешения противоречия, как революция».

Это совершенно точное выражение того, что понимали под антагонизмом Маркс и Энгельс, Плеханов и Ленин, Троцкий и Сталин. Но это не совпадает с феноменом, о котором говорит Кант. Ни о каком столкновении *непримиримых* тенденций, тем более непримиримо противостоящих друг другу *общественных групп*, в «Идее...» речь не идет. Кантовское рассуждение об антагонизмах ни в одном пункте не замыкается на тему революции.

Антагонизм Кант понимает в точном соответствии с греческим смыслом этого слова, то есть как *противоборство*. Он говорит просто о вражде, раздорах, а еще чаще — о *конкуренции* («конкуренция», кстати, это буквальный перевод «антагонизма» с греческого на латынь). Разумеется, Кант не имеет в виду экономическую конкуренцию новейшего времени. Он говорит о жестком индивидуальном состязании на поприще борьбы за власть, престиж и признание (показательно, что честолюбие и тщеславие в качестве мотивов, питающих антагонизмы, приоритетны у Канта по отношению к корыстолюбию).

Важным суждением Канта (кстати, по сей день не утратившим оригинальности и новизны) надо признать указание на то, что конкуренция — явление весьма давнее и что ее древнейшая и, возможно, самая существенная роль состояла в «растормошении» наиболее примитивных обществ, благоденствовавших и косневших в инертности и лени.

Антагонизмы нигде не трактуются Кантом как выражение «исторической необходимости». Автор «Идеи...» далек от этого спекулятивного понятия и ничего не говорит о причинах, которые порождают антагонизмы. Последние просто вторгаются в полусонные примитивные миры, постигают их как очередное учительное испытание. Человечество оказывается перед новой задачей, вернее, даже перед двумя задачами: во-первых, отказаться от былого поч-

тения к праздности и «окунуться в работу и трудности», во-вторых, *цивилизовать сами антагонизмы*, ввести их в русло «законосообразного порядка» (перспектива, внутри марксистской «революционной диалектики» совершенно неприемлемая).

Знаменательно, что идея правоупорядочения появляется в первом же высказывании, которое открывает тему антагонизма. Напомню его: антагонизм есть средство развития всех задатков людей, «поскольку он в конце концов становится причиной законосообразного порядка». Перед нами предложение с удивительной смысловой структурой: антагонизмы получают исторический смысл лишь задним числом — лишь после того и вследствие того, что они введены в законопорядок. Тем самым сразу гасится патетика фатальной непримиримости, столь существенная в марксистской теории антагонизма.

В каком-то смысле можно говорить о необходимой связи между болезнью и выздоровлением. Но выражение «необходимая связь» неминуемо получит при этом комическое звучание. Причиной выздоровления является все-таки не болезнь, а лечение, к которому человек был побужден болезнью. Все намеки на понятие исторической необходимости, которые содержатся в «Идее...», обладают именно этим смыслом.

Кант смотрит на антагонизмы из такой «исторической точки», где «законосообразный порядок» если еще и не установлен, то уже признан в своем достоинстве. Строго говоря, Кант должен бы был перевести все свои высказывания об антагонизмах, вражде и раздорах *в прошедшее время*. Ему следовало бы, например, написать: «Человек *хотел* согласия, но природа лучше знала, что хорошо для его рода: она *захотела* раздора». Это высказывание истинно, поскольку подтверждено уже свершившимися событиями. Но утверждать на все времена, что раздор полезнее для жизни человеческого рода, нежели согласие, употреблять в этом суждении тот презенс, который фигурирует в формулах законов, совершенно ненаучно. Мы высказали бы не более чем вероятное, и даже рискованное мнение, если бы стали утверждать, что и в будущем раздоры предпочтительны для рода людского.

Кант, в общем-то, хорошо это понимает; презенсы его деклараций риторичны. Они продиктованы желанием как можно решительнее возразить Гердеру, видевшему во вражде и отталкивании начало сугубо злокозненное.

### 3. «Задача природы для человеческого рода»

Центральное социополитическое понятие кантовской «Идеи...» — это «гражданско-правовое состояние». В первых четырех Положениях оно, в общем-то, предстает перед нами как стихийно-объективный результат исторического процесса. Люди тем быстрее к нему приходят, чем меньше себя им «озадачивают». Для возникновения гражданско-правового состояния вполне достаточно, чтобы каждый индивид сосредоточился на своих частных, эвдемонистически-утилитарных целях и, руководствуясь именно этими целями, принял в расчет бедствия, которыми грозит ему обоюдная вражда. Разум не поднимается здесь выше простой рассудительности, сообразительности, смекалки — выше гердеровской «*Besonnenheit*». Кант даже жестче Гердера проводит данную установку в своих *условных допущениях*, и именно эта жесткость делает его текст похожим на гегелевский.

> В знаменитом Введении к «Философии истории» Гегель напишет: «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это [субъективно полагаемое] всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится [...]. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу»[42].
>
> Этот текст, где Гегель оказывается в одном шаге от исторического материализма, в сущности говоря, представляет собой кантовское допущение, освобожденное от вся-

кой условности и предъявленное читателю с цинической серьезностью. В нем нет больше ни грана морально укорененной иронии. И показательно, что, будучи утраченной на стороне автора (философа истории), она логически принудительным образом появляется на стороне осмысляемой реальности (самой Истории). Мастаком иронии становится у Гегеля объективных дух, — сам Бог и разум Бога, шествующий через эпохи человеческого развития. Он хитро, с ловкостью смитонианского Рынка, играет частными влечениями и интересами, чтобы привести их слепых агентов к целостно-совокупному благу. «Всеобщая идея [...] остается недосягаемой и невредимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти [...]. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а именно из страстей индивидуумов»[43].

К понятию «хитрости разума» мы еще вернемся. Сейчас хотелось бы обратить внимание на то, что исходная, цинически серьезная констатация Гегеля отнюдь не была уникальным достоянием его философии истории. Она выражала некоторое стихийно образовавшееся умонастроение, к середине XIX в. удивительно широко распространенное.

Показательны в этом смысле рассуждения Л.Н. Толстого, весьма далекие от гегельянского спекулятивного дискурса. Вот что говорил он об эпохе наполеоновских войн в обширном и плохо удавшемся философско-историческом приложении к основному тексту «Войны и мира»: «Большая часть людей того времени не обращали никакого внимания на общий ход дел, а руководились только личными интересами настоящего. И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени. Те же, которые пытались понять общий ход дел и с самопожертвованием и геройством хотели участвовать в нем, были самые бесполезные члены общества; они видели все навыворот, и все, что они делали для пользы, оказывалось бесполезным вздором. Даже те, которые, любя поумничать и выразить свои чувства, толковали о настоящем положении России, невольно носили в речах своих отпечаток или притворства и лжи, или бесполезного осуждения и злобы на людей, осу-

ждаемых за то, в чем никто не мог быть виноват». «В исторических событиях, — обобщает Толстой, — очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна бессознательная деятельность приносит плоды, и человек, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения. Ежели он пытается понять его, он поражается бесполезностью»[44].

Наставнические заявления Толстого проникнуты *агностико-фаталистическим духом*. Дух этот (особенно заверение, что в исторических событиях выразительнее всего сказывается «запрещение плода познания»), пожалуй, даже больше, чем патетика гегелевского Введения, отвечает допущениям, выдвинутым в первых четырех положениях кантовской «Идеи...». Но вот тому, что Кант начнет отстаивать дальше, дух агностического фатализма уже никак не созвучен[45].

### а) Оппозиция задачи и цели

В пятом и шестом Положениях «Идеи...» прорисовывается совершенно новая тема. Учреждение «гражданско-правового порядка» (а для Канта, повторяю, это самое существенное, самое внушительное из всех исторических приобретений человечества) теряет характер отстраненно допускаемого стихийно-объективного события. Кант подводит его под понятия *принудительно предъявленной проблемы* и *«задачи природы для человеческого рода»*.

Давайте внимательно вслушаемся в соответствующие тексты.

*«Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правового* ***гражданского общежития****»*[46]. Несколькими строками ниже утверждается, что последнее «должно быть высшей задачей природы для человеческого рода» (*die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung*)[47]. Проблема, или задача, вполне определенно отличается от замысла, или цели природы, пока что принимаемых в гердеровском их толковании: «высший замысел природы — развитие всех задатков, вложенных ею в человечество». Между первым и вторым устанавливается следующая обязующаяся зависимость: «природа может до-

стичь прочих замыслов для нашего рода (это значит, и высшего. — *Э.С.*) только посредством разрешения и исполнения ее задачи»[48].

Перед нами достаточно ясно очерченная оппозиция принудительно предъявленной *проблемы, задачи* (*Problem, Aufgabe*), с одной стороны, и предустановленного *замысла, цели* (*Absicht, Zweck*) — с другой. И глубинный смысл этой оппозиции заключается в том, что осознанная работа над вполне определенной задачей выступает в качестве непременной предпосылки (*условия возможности*) для достижения потаенного высшего замысла природы, последние основания которого, возможно, вообще не поддаются нашему уразумению.

«План Провидения», «замысел Природы», «цель Природы» — все это концепты, которые вовсе не обязательно предполагают на стороне человека понимание и осознанное осуществление. Можно, не впадая в противоречие, мыслить некий предустановленный план, замысел, или цель, в качестве проекта, который полнее всего реализуется через бессознательные, слепые действия массы людей и посрамляет (обращает в исторический фарс) все попытки его упреждающего рационального разгадывания.

Иное дело — *задача*. Понятие это от начала, *implicite*, подразумевает такой акт, как *решение*, или *разрешение* («*nur vermittelst der Auflosung*» — «только посредством разрешения»[49]), а последнее непременно *отыскивается разумом*. Не менее существенно, что если реализация «плана», «замысла», «цели природы» вполне может мыслиться как процесс, самой природой гарантированный (пусть даже при многих «сбоях» и «превратностях»), то исполнение «задачи природы для человеческого рода» никакого надежного внечеловеческого обеспечения не имеет. Чтобы исполнить задачу, ее надо понять, а понимание людей может быть как верным, так и ошибочным. Все будущее зависит от характера ответа на предъявленную задачу (объективный проблемный вызов), а потому делается многовариантным, а значит — открытым (непредопределенным, незапланированным).

«Задача природы для человеческого рода» — это, на мой взгляд, ключевой исторический концепт «Идеи...», при-

чем налагается он на ее важнейшее социально-политическое понятие — «гражданско-правовое состояние». Это специфически кантовский концепт: он отличает трансцендентально-критический подход к истории от гердеровского и гегелевского образа мысли. Он затрудняет и блокирует спекулятивно-логический переход от просветительского «тайного плана Природы» к историцистской «исторической необходимости» (в некоторых фрагментах «Идеи..» Кант очень близок к выражению «историческая необходимость», но знаменательно, что ни здесь, ни в последующих своих сочинениях он этого напрашивающегося словосочетания себе не позволяет).

Важно, наконец, что «задача природы для человеческого рода» — наименее ироничное из всех понятий, фигурирующих в «Идее...»: к задачам, которые предъявлены нам принудительно (сплошь и рядом в качестве экзистенциальных «предельных ситуаций» — под угрозой крайних бедствий и катастроф), человек — даже если это философ — отстраненно относиться не может.

В кантовском тексте «задача природы для человеческого рода» иногда смешивается с целью[50]. Однако существенным для вызревающего трансцендентально-практического образа мысли надо все-таки признать их различение, разведение. При этом *решаемая задача* становится понятием, контекстуально доминирующим и приоритетным по отношению к *умозрительно угадываемой предустановленной цели*. Социально-политически это означает следующее: сперва *учреждение гражданско-правового общежития*, и лишь затем, лишь на этом нормативно-институциональном базисе, — долгосрочная работа по *реализации человеческих задатков*, которая — Кант готов это признать — не может быть вполне успешной без сверхразумного вмешательства гения, интуиции, счастливых обстоятельств, традиционно сопрягаемых с идеей милостивого Провидения. Самосущая «цель природы» дистанцируется, отдаляется в бесконечность, получает статус «путеводной звезды». Ее нельзя упускать из виду, иначе сама задача природы для человеческого рода утратит свой высший смысл и затеряется среди задач насущно-прагматических. И все-таки в реальном времени, в процессе *исторического поступа-*

*ния*, решение задачи упреждает преследование цели. Работа над задачами, как это ни удивительно на первый взгляд, открывает простор для свободного *субъективного целеполагания*, ищущего последних оснований в чисто моральном (категорически-императивном) образе мысли.

Исключительно интересны в данном отношении § 83–84 «Критики способности суждения» (третьей кантовской Критики, вышедшей в свет в 1790 г.). Суть сложного, многочленного рассуждения, развернутого в этих параграфах, сводится к следующему: цель природы в отношении человека парадоксальна. Природа хочет, чтобы люди сами ставили цели, и притом такие, которые в природе не содержатся («которых вовсе не следует искать в природе» — так буквально выражается Кант[51]). «Обретение разумным существом способности ставить любые цели [...] это *культура*. Только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода»[52].

Со времен Ренессанса феномен культуры осознавался в двух основных измерениях. Это, во-первых, создание предметности, которой не знала природа (скажем, строений, дорог, технических сооружений, письменности, художественных произведений и т.д.). Это, во-вторых, формирование самих людей как многосторонних и ярких индивидуальностей, свободных от всякой животной ограниченности. Трактовка культуры была одним из самых приметных и соблазнительных выражений возрожденческого титанизма (идеи богоподобия человека). Этот мотив достаточно выразительно звучал и в просветительской литературе (в Германии — у Изелина, Лессинга и, наконец, Гердера).

Трактовку культуры, восходящую к ренессансному образу мысли, Кант не отрицает *a limine* («с порога и начисто»), однако существенно ее ограничивает. Трансцендирование к сверхприродности и богоподобию признается им лишь в объектно-субъективном выражении — в статусе неустранимого для разумных существ целеустремления. Что касается возможности *осуществления* внутренне полагаемых целей, то о ней Кант судит крайне скептически. Ни сотворение человеком «второй природы»

(термин молодого Маркса), ни его творческая всесторонность не имеют надежных (тем более абсолютных) онтологических гарантий. Речь может идти только о *свободе целеполагания*, которая принадлежит человеку как ноумену и составляет единое целое с сознанием безусловного нравственного закона.

Свободное целеполагание — это формально всеобщее определение культуры и формально всеобщее выражение природно-целевого предопределения. «Мы имеем единственный вид существ в мире, — пишет Кант, — каузальность которых направлена телеологически [...] Такое существо — человек, но рассматриваемый как ноумен»[53]. Никакого готового целевого задания, плана, предназначения человек, исследующий природу (или свою собственную «естественную историю»), никогда не найдет и отыскивать не должен. «О человеке [как] моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего (*quem in finem*) он существует. Его бытие имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько в его силах (!), он может подчинить всю природу»[54]. Перед нами девиз достоинства, но не гордыни; достоверности, но не самоуверенности. Здесь нет упования на предметно-практическое, научно-техническое и творческое всесилие. Для трактовки человека как конечной цели творения достаточно осознания того, что он «по меньшей мере не должен считать себя подчиненным какому бы то ни было природному влиянию». В нем «как в субъекте моральности встречается необусловленное законодательство в отношении целей». Богоподобие людей, если о таковом вообще следует говорить, выражает себя всего лишь формально-негативно. Каждый из них имеет основание утверждать: «я могу полностью абстрагироваться от возможности и осуществимости целей»[55].

Таковы итоговые формулы *телеологической парадоксии*, развернутой в § 83–84 «Критики способности суждения». Она по-серьезному разрешает иронию «Идеи...» и обозначает предельные возможности, заложенные уже в исходном кантовском различении задачи и цели. К тексту данных параграфов я надеюсь еще вернуться в дальнейшем. А пока — хочу привлечь ваше внимание к редко обсуждаемому *драматизму*, который заключается в поня-

тии «задачи природы для человеческого рода», взятом в конкретности его социально-политического выполнения.

### б) Предопределение к дилеммам

Обратимся к *Положению шестому*, представляющему собой едва ли не самый сложный, неоднозначный и «каверзный» фрагмент «Идеи...».

Начнем с пространного цитирования.

«Трудность, на которую указывает уже *сама идея* этой задачи (предустановленная цель человеческого культурного совершенствования. — *Э.С.*) состоит в следующем: человек — это *животное*, которое, коль скоро оно живет среди других членов своего рода, *нуждается в господине*. Ибо он, как известно, непременно злоупотребляет своей свободой в отношении других себе подобных, и хотя, как разумная тварь, он и желает закона, который полагал бы границы свободы для всех, все же себялюбивая животная склонность побуждает его к тому, чтобы всюду, где это только можно, делать исключение для самого себя. Следовательно, он нуждается в *господине*, который сломил бы его собственную волю и заставил подчиниться общепризнанной воле, при которой каждый может быть свободным. Но откуда он возьмет такого господина? Нигде, кроме как в человеческом роде, его отыскать нельзя. Господин этот, увы, также есть животное, которое нуждается в господине. Поэтому выходит, что с чего бы ни начинал человек, невозможно усмотреть, каким образом он мог бы раздобыть для себя такого верховного главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив; [причем] безразлично, мыслит ли он такового в качестве отдельного лица или в качестве сообщества многих избранных для этого лиц. Ведь каждый из них всегда будет злоупотреблять своей свободой, если над ним нет никого, кто принуждал бы его в соответствии с законами. Верховный глава должен быть справедливым *сам по себе* и все же [не может не] быть *человеком*. Вот почему задача эта — труднейшая из всех; совершенным образом решить ее даже и невозможно: из столь кривого дерева, из которого сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого»[56].

Со времени первых откликов обиженного Гердера этот горький, размашистый, как бы одним порывом осиленный

текст фигурирует в качестве примера и доказательства подспудного *пессимизма* кантовской *философской антропологии*. В нем видели — да еще и сегодня продолжают видеть — ее мрачную подноготную, которая, будучи однажды проговорена (если не выболтана), превращает в пустую декларацию все либерально-гуманистические выкладки Канта. Предполагается, что в «глубине сердца» он почитал господское принуждение (пусть даже совершенно деспотическое) в качестве неодолимого проклятия, наложенного природой на человеческий род[57].

На деле только что процитированный текст — это всего лишь крайнее (критико-риторическое и предельно откровенное) выражение несогласия с благодушным оптимизмом, простирающимся от позднего Просвещения к Фихте и Гегелю.

В предыдущих главах я не тематизировал философской антропологии Канта, хотя уделил достаточно много внимания ее ключевым формулам. Напомню, что человеческое существование определяется Кантом как «моральный образ мысли в борьбе». Понятие господина уже предполагается в этом определении, хотя вовсе не имеет в виду внешнего принуждения. Кант концентрирует внимание на феномене самопринуждения, самодисциплины — на «умении властвовать собой». «Быть господином себе самому» — единственная универсалия господства (единственная предсоциальная, сверхисторическая, философско-антропологическая его дефиниция), которую допускает этика категорического императива.

Вместе с тем «умение властвовать собой» вовсе не является всеобщим определением человека, извлеченным из [исторического] опыта. Последний, напротив, свидетельствует о том, что, хотя все люди призваны быть господами над самими собой, они лишь в редких случаях являются таковыми на деле: «много званых, да мало избранных».

Внешнее принуждение («господство» в общеупотребительном смысле этого понятия) этически оправдано и приобретает достоинство философско-антропологической категории лишь в той мере, в какой человек осознает ограниченность своей способности к самодисциплине и вполне добровольно запрашивает внешнее — судейское

и даже карательное — *содействие* самой своей *автономии*. Запрос этот принципиально не отличается от поисков милостивого содействия Бога в борьбе грешника со своим грехом и не допускает согласия с человеческим деспотизмом и диктаторством. В той мере, в какой люди готовы сами себя подвести под власть морального закона, они соглашаются лишь с таким внешним принуждением, которое подчиняется строго правовому нормированию.

Антропология «морального образа мысли в борьбе» получает законченное выражение лишь в кантовских сочинениях девяностых годов. Однако идея нравственной самодисциплины занимает существенное положение уже в моралистике «докритического периода». Канту шестидесятых известна и метафора «господина самому себе» (появившаяся, как я уже отмечал, не без влияния аналогичного ключевого выражения Джона Локка).

«Умение властвовать собой», конечно же, подразумевалось в тексте фрагмента «О свободе» из Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Там, если помните, Кант сурово осуждал предрасположенность к рабствованию и уверял, что против нее восстает вся натура человека.

Но, может быть, к 1784 г. он просто отказался от этих «докритических» понятий и установок? Нет, тема самодисциплины и в «Идее...» звучит совершенно отчетливо. Пятое Положение завершается следующим выразительным пассажем: «Вся культура и все искусство, украшающие человечество, [да и] самый прекрасный общественный порядок суть плоды необщительности, которая в силу собственной необходимости должна сама себя дисциплинировать [...]»[58].

Почему же после всего этого запрос на чужое господство предъявляется в качестве никак не оговариваемой наиболее общей характеристики человека?

Возможно, мой ответ на этот вопрос покажется искусственным и изощренным, но я почти уверен в том, что перед нами самое ироничное из всех отстраненно-иронических высказываний Канта, налагаемых на декларирован-

ный замысел гердеровских «Идей...». Когда Кант утверждает: «Человек есть животное, нуждающееся в господине», — он вводит дефиницию, которую не сформулировал, но должен бы был сформулировать Гердер, будь он до конца последовательным.

В самом деле, если оставить в стороне пантеистическую спекуляцию, то автор «Идей...» (как и многие другие приверженцы так называемой естественной истории) работает над тем, чтобы получить определение человека индуктивно, из опыта, опираясь на возможно большее число «исторических примеров». В этом случае формула «животное, нуждающееся в господине» поджидает его совершенно неотвратимо. Это *среднеобщее истории*; это ее объективная видимость, открывающаяся честному обозревателю; это родовая явленность человеческого характера (феномен в отличие от ноумена).

Или (другое выражение той же констатации): «животное, нуждающееся в господине» — высшая (хотя, конечно же, тяжкая) истина для всех тех, кто *не заметил*, что уже в антропогенезе человек *выделился из природы* и перестал быть особой породой животных. Если человек — животное, то он животное, нуждающееся в господине. С этим следует согласиться, коль скоро нас не коробит Аристотелево ξῷον πολιτικὸν (*«zoon politicon»* «политическое животное», «полисное животное»); коль скоро мы спокойно пользуемся понятием «естественный индивид». (Кант его не употреблял, хотя и в атаку на него никогда не ходил.) «Животное, нуждающееся в господине» — это, наконец, кратчайшее резюме всей доктрины Томаса Гоббса, которого Кант более всего ценил в качестве регистрирующего и индуктивно мыслящего политического антрополога (верно ли последнее — особый вопрос).

Итак, «человек — господин себе самому» — это тезис и презумпция кантовской *философской антропологии*, формула *трансцендентально-всеобщего*.

«Человек — животное, нуждающееся в господине» — тезис и констатация индуктивной, регистрирующей *политической антропологии*[59], формула *среднеобщего*. Под власть последней подпадает значительная масса бытующей просветительской литературы, и историософия Герде-

ра также не может ее избежать. Кант впускает данную формулу в аффирмативный текст «Идеи...» ради дальнейшего мысленного эксперимента, который, правда, развертывается уже не на проблемном поле антропологии, а применительно к *политологическому* вопросу, страстно обсуждавшемуся в просветительской литературе.

Автор «Идеи...» готов признать, что человек как существо, нуждающееся в господине, не может не склоняться перед *сильной властью*, которая не имеет ограничения ни в чьем частном произволе. Но суть-то дела в том, что сама эта сильная власть имеет двоякий облик. Она может быть деспотичной и диктаторской (к этому склоняется Гоббс), но может мыслиться и как могучий проводник правозаконного начала. Измученный бедами «необщительной общительности», человек тяготеет то к одному, то к другому. «Хотя, как разумное существо, он желает иметь закон, который полагал бы границы свободы для всех, все же себялюбивая животная склонность побуждает его к тому, чтобы всюду, где это возможно, делать для себя исключение (подразумевается: через протекцию деспотически сильных правителей. — *Э. С.*)».

Природно заданная нужда в господине ставит человека перед *дилеммой* указно-диктаторского и правового государства, перед политико-юридическим «или-или». Говоря самоновейшим языком, люди именно тогда, когда они испытывают самое жесткое детерминирующее воздействие обстоятельств, оказываются «в точке бифуркации». Фатум проявляет себя в том, что они не могут не выбирать и одновременно не имеют никакой подсказки в обстоятельствах, навязавших выбор. Или, на языке философско-исторических понятий: задача природы для человеческого рода получает характер *предопределения к дилемме*, или *альтернативного предопределения*. Под угрозой крайних неблагополучий и бедствий люди обречены перейти от варварских форм «необщительной общительности» к ее властно-принудительному регулированию. Но будет ли оно правовым или обернется самым жестоким неправьем (*Unrecht*) — это не предустановлено и не гарантировано. Гарантий нет ни в человеческой природе вообще, ни в правителях, под власть которых человек в качестве *zoon politicon* готов себя поставить.

В процитированном отрывке из шестого Положения Кант с особой решимостью и страстью отстаивает именно последний тезис. Представление об альтернативности и негарантированности исторического будущего, чуждое Гердеру и невыносимое для Гегеля, обсуждается внутри вопроса о качествах властвующей элиты.

Именно этот вопрос и занял ключевое положение в политологии позднего Просвещения.

Гельвеций и Гольбах, Дидро и Руссо, Лессинг и Гердер сходились в признании того, что дурные правители — это главные виновники ложных социально-политических режимов и что, соответственно, оздоровления общества можно ожидать только от появления и подбора правителей благонамеренных и разумных.

Ожидание Гельвеция и Гольбаха было достаточно уверенным. Их политико-устроительный оптимизм покоился на *физиократическом аргументе*. Предполагалось, что, хотя правитель — такой же эгоист от рождения, как и любые другие представители рода людского, его частный интерес в наибольшей степени развернут в сторону разумности, трезвого расчета и хотя бы элементарной заботы об общих интересах. Ведь собственная выгода правителя очень быстро замыкается на богатство и благополучие подвластной ему страны, или, в самом примитивном выражении, — на состояние казны, которое, как учит опыт, чем дальше, тем больше зависит от хозяйственной активности населения. Для Гельвеция — Гольбаха правитель — это разумный эгоист *par excellence*: его особое себялюбие раньше любого другого должно включить в себя взвешенное признание чужих себялюбий.

Что касается Дидро и Руссо, то их политико-устроительные ожидания были отмечены печатью скептицизма и пессимизма. Не отрицая того, что экономическая квалификация особого интереса правителей выгодно отличает последний от других форм эгоизма, мыслители эти обращали главное внимание на противодействующую тенденцию: причастность к власти распаляет себялюбие и делает ее обладателей самыми развращенными, самыми слепыми из всех эгоистов.

Особенно интересны рассуждения Руссо. В знаменитой Седьмой главе «Общественного договора» (Кн. II) он, с од-

ной стороны, видит в справедливом и мудром правителе своего рода *политическую панацею*, с другой — выразительно очерчивает совершенную *сверхъестественность, «чудостийность»* этой фигуры[59].

В процитированном нами отрывке из шестого Положения кантовской «Идеи...» этот пессимизм Руссо доводится до саркастической остроты. Кант вовсе не утверждает, будто человек от природы крив и никаким распрямлениям не поддается. Сводить дело к такой гиперболе значило бы просто зачеркивать всю программу «истинного просвещения» (содействия нравственному и интеллектуальному взрослению человечества), которую Кант *в это же время* провозглашает на страницах «Берлинского ежемесячника». Автор «Идеи...» откликается на весьма специфическую просветительскую тему и говорит всего лишь о том, что из политического материала, до сих пор доминировавшего в истории, нельзя ни вылущить, ни вытесать *идеально прямого правителя*. Безнадежны не люди, а мечта о выделении из их среды эталонно разумных цивилизующих верхов. Или, выражаясь совсем просто: господин, вытесанный из прирожденных слуг, наверняка окажется тираном и притеснителем. Кант находит предельно ясное обозначение для этой перспективы: «злоупотребление свободой». Он одним штрихом обрисовывает мрачный тупик, в который заводит индуктивная и регистрирующая политическая антропология: верховный правитель обращает себе на потребу огромный объем правомочий, полученный им с общего верноподданнического согласия. Политическая диктатура, протекторат кромвелевского образца — вот что подстерегает *zoon politicon*, отрешенного от проблемы морального законодательства и морального господства над самим собой. Вот в чем новая, может быть, еще худшая беда, в которую попадают естественные индивиды, гонимые бедствиями обоюдного неограниченного своеволия.

«Идея...» не дает основания причислять Канта к историческим пессимистам и мизантропам. Скептицизм, граничащий с мизантропией, отнесен в этом сочинении прежде всего с боготворимым людям власти. Кант не верит в людей (и даже презирает их) лишь постольку, поскольку они исповедуют просветительскую веру в совершенных прави-

телей-воспитателей и надеются просто отыскать таковых в своей среде.

«Воспитатель сам должен быть воспитан». Эта формула получила широкую известность в качестве изречения молодого Маркса. В действительности, как показал А.В. Гулыга, она впервые высказана Кантом. В своих «Тезисах о Фейербахе» Маркс просто процитировал его, не назвав по имени.

### в) Антитетика гражданского воспитания

«Воспитатель сам должен быть воспитан» — девиз крайне сдержанной, но и крайне упорной исторической надежды.

Чтобы увидеть это, надо принять во внимание следующее существенное обстоятельство: где-то в самой глубине политически ориентированного философско-исторического рассуждения Канта живет противопоставление двух моделей воспитания. Первая — это отбор и «вытесывание»: так господа формируют господ. Вторая — это *взращивание*, тесно связанное с идеалом всеобщего нравственного совершенствования.

Формирование господ господами трактуется Кантом как совершенно безнадежное предприятие, чреватое фарсом «дурной бесконечности»: над одним правителем-воспитателем надо сперва поставить другого, над вторым — третьего и т.д. Такова тягостная тщета подбора и муштры.

Иное дело — взращивание: принципиально говоря, оно возможно повсеместно, во всяком «здесь и теперь», — возможно как трудный и долгий общегражданский процесс. Чтобы последний состоялся, нужны известные универсальные условия. В чем они состоят, Кант выразительно очерчивает уже в пятом Положении «Идеи...» (т. е. еще до того, как введено понятие «задачи природы для человеческого рода», как появилась политико-антропологическая дефиниция «животного, нуждающегося в господине» и позднепросветительская тема правителей, которые вершат историю). Кант пишет: «Лишь внутри такой “ограды”, как гражданский союз», люди сами собой распрямляются, «подобно деревьям в лесу, каждое из которых именно потому, что оно через свое стремление отнять у другого солнце

и воздух заставляет этого другого все выше устремляться в их поиске, в результате чего все они вырастают красивыми и прямыми, тогда как деревья, растущие на приволье и изолированно, выпускают свои ветви, как им вздумается, и делаются уродливыми, корявыми и кривыми»[61].

Таков упреждающий метафорический ответ на метафорический вопрос, который прозвучит в Положении шестом: можно ли вытесать что-либо совершенно прямое из столь кривого дерева, как естественный человек?

Вытесать, конечно же, нельзя, но вот взрастить прямое дерево из семени, которое по сей день давало лишь кривые побеги, — это хотя и трудно, но все-таки возможно. Ясно также, что речь в этом случае идет уже не о воздействии воспитателя на воспитуемых, а о каком-то спонтанном изменении последних, совершающемся в ходе правоупорядоченного соперничества «в ограде гражданского союза». Только такое всеобщее, «низовое» изменение характеров может иметь своим результатом «воспитание самих воспитателей». Задача просветительского влияния на правителей и облагорожения последних через выбор наилучшей формы правления не отбрасывается, но отходит на второй план. Во главу угла ставится борьба всего людского сообщества за создание «гражданско-правовой ограды». Чтобы борьба эта была успешной, «требуются правильное понятие о природе возможного [общественного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и сверх того — готовая к принятию такого устройства добрая воля»[62]. Речь идет отнюдь не о доброй воле властей предержащих. Несколькими страницами ниже Кант с полной ясностью заявит, что имеет в виду «медленные усилия граждан по внутреннему воспитанию [своего] образа мысли»[63]. Если этого нет, если дело ограничивается отбором и «вытесыванием», осуществляемым верхами, вся политическая педагогика делается нестойкой и сомнительной. В этом случае Кант считает возможным говорить о *цивилизаторстве в отличие от культуры* (о цивилизованности «в смысле вежливости и устойчивости в общении [...] честолюбия и любви к внешним приличиям»). И далее: «все, что не привито на морально-добром образе мыслей, есть лишь чистая видимость и позлащенная нищета»[64].

Додумывая до конца эти скупые наброски, мы можем утверждать, что сдержанная, но твердая надежда на *правильное решение «задачи природы для человеческого рода»* в конце концов связывается у Канта с идеей *реформации нравственного сознания* (с замыслом «моральной народной реформации», если говорить языком XIX столетия). Суть этой реформации та же, что и у «истинного просвещения»: речь идет об автономизации мышления и поведения всех (или значительной массы) граждан, которая находит завершение в правосознании, «привитом на морально-добрый образ мысли».

Только этим способом можно сформировать подданных, которые из своей среды и по своему суждению выдвигают тех, кто достоин ими править. Воспитание разумного правителя должно стать следствием нравственно-правового самовоспитания народа. Отсюда, «снизу», ноуменальное и сверхисторическое начало моральности медленно и мучительно проникает в историю.

Если человек мыслится как животное, нуждающееся в господине и без всяких духовных перестроек выделяющее господина из своей собственной среды, то задача установления подлинного гражданско-правового порядка должна быть признана неразрешимой (безоговорочно иллюзорной). В своих попытках политического мироустроения люди будут роковым образом напарываться на новые и новые формы деспотической и диктаторской власти.

Но если допустить, что животно-политическая нужда в господине через реформационное преобразование сознания начнет утоляться *господством человека над самим собой* (пусть несовершенным, пусть нуждающимся в восполняющем внешнем принуждении), то строго правовое решение «задачи природы для человеческого рода» окажется «по крайней мере не невозможным».

Здесь кульминация всего кантовского философско-исторического рассуждения, увы, должным образом не прописанная, не разъясненная, не конкретизированная. Вместе с тем текст Канта достаточно внятно предостерегает как от отчаяния, так и от благодушных утопических ожиданий, которые может породить в душе перспектива моральной реформации людских сообществ. «Природа, —

читаем мы, — избрала для нас лишь [требование] приближения к этой идее». Перед нами «дело чрезвычайно трудное, и если оно может удаться, то лишь очень поздно [и] после многих тщетных попыток»[65].

## 4. Либо вечный мир между народами, либо кладбищенский покой

В *седьмом* и *восьмом Положении* «Идеи...» проект гражданско-правового состояния доводится до предельной масштабности, но одновременно крайней напряженности достигает и то, что я назвал «предопределением к дилемме».

Кант задается темой, которую мы сегодня обозначаем понятием «глобальное правовое пространство» (в тексте «Идеи...» ему соответствует выражение «всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности»[66]). «*Проблема установления совершенного гражданского устройства*, — читаем мы, — *зависит от проблемы законообразных внешних связей между государствами и не может быть решена без решения последних*»[67]. Если внутригосударственное обеспечение прав — это «задача природы для человеческого рода», то законосообразные межгосударственные отношения позволительно охарактеризовать как всегда подразумеваемую «сверхзадачу». Мыслить их в качестве условия возможности гражданско-правового общежития Кант не требует (было бы довольно нелепо рекомендовать, чтобы люди сперва озаботились эталонным упорядочением связей между странами, а уже потом — и лишь на этой основе — утверждали правопорядок в каждой отдельно взятой стране). И все-таки государство, согласно Канту, неполно и даже не до конца адекватно воспринимает свою правоохранительную миссию, если не умеет видеть в законосообразных отношениях между странами изначально заданный *последний ориентир* политической практики.

Законосообразные отношения между государствами — требование, вполне понятное для разума. Вместе с тем оно явно противоречит до сих пор господствовавшим стихийным тенденциям гражданской истории. Как же возможны внутренне принудительное осознание и практическое осуществление этого требования?

Отвечая на данный вопрос, Кант вновь обращается к базисному концепту «необщительной общительности» и к идее диалектически продуктивного (отрезвляющего) воздействия социальных антагонизмов: «Природа посредством войн, посредством никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством нужды, которая вследствие этого должна ощущаться внутри каждого государства даже в мирное время, побуждает сперва к несовершенным попыткам [замирения], в итоге же — после многих опустошений, разрушений и даже внутреннего истощения их сил — к тому, что разум мог бы подсказать им без столь печального опыта, а именно: к требованию выйти из не знающего законов состояния дикости и вступить в союз народов»[68].

Сразу хочу обратить внимание на выражение, которое редко обдумывается кантоведами: «требование, которое разум мог бы подсказать и без столь печального опыта». Автор «Идеи...» далек от каких-либо гаданий о мудрых прописях Природы — от понятия «объективного разума», которое антиципировал Гердер и категориально утвердит Гегель. У Канта речь идет об обычном, субъективном, немистифицированном разуме. Только он способен усмотреть (а потому и подсказать) идею законосообразности межгосударственных отношений, — усмотреть из собственных априорных представлений, из глубины надвременных морально-практических очевидностей. История через ужесточающиеся бедствия лишь *припирает* людей к признанию и выстраданному выбору этого усмотрения. Установление законосообразных межгосударственных связей определяется Кантом как «непременный выход» (*unvermeidlicher Ausgang*) из бедственного положения*.

Как и в какой мере можно надеяться на то, что подобный выход из бедствий станет реальным историческим событием?

---

* В первом томе Сочинений Канта на немецком и русском языке (с. 101) выражение «unvermeidlicher Ausgang» переводится как «неизбежный выход». «Неизбежное» — это, если угодно, гибрид «непременного» и «необходимого», причем необходимого в нем больше, чем непременного. Между тем весь контекст только что процитированного отрывка запрашивает именно слово «непременный» как более причастное к чистоте долженствования, — как обозначение выбора, который сделан однажды, в ответ на данные обстоятельства, но переменяться не будет (он деонтологически константен).

Кант развертывает апоретическое рассуждение, скрытое под иронией трех следующих друг за другом вопросов.

Интонация первого достаточно ясно указывает на то, что законосообразных межгосударственных отношений не следует ожидать «по-эпикурейски» — делая ставку на «счастливый случай»[69].

Более правильно полагать, что природа апеллирует здесь «к собственному, хотя и вынужденному искусству человека».

Однако, как видно из третьего и решающего горько-иронического вопроса, уповать на это искусство (на политически примененную гердеровскую Besonnenheit) тоже крайне опрометчиво, поскольку из «простых действий и взаимодействий людей в целом ничего разумного не возникает».

Ироническое вопрошание Канта превращается в этом пункте в совершенно особый, уникальный для XVIII в. образ мысли. Его можно назвать *безжалостно предостерегающим* (такова, на мой взгляд, наиболее точная общая характеристика учения, которое рекомендует радикальные реформы под угрозой революции и нерушимый мирный договор под угрозой войны). Кант предлагает задуматься над тем, а не приуготовит ли политическая искусность людей, сформированная «свойственным человеческому роду раздором», подлинный «ад с [его] страданиями», так что в итоге «и уже достигнутое состояние, и весь предшествующий прогресс в культуре будут вновь уничтожены варварскими опустошениями».

Но даже если этой финальной регрессии к варварству не произойдет, надо с горькой решимостью допустить, что «на полпути» к законосообразным межгосударственным отношениям «человеческая природа, возможно, испытает самые тяжелые бедствия». В свете последних придется, пожалуй, признать, что «и Руссо был не так уж не прав, предпочитая [цивилизованному] состоянию состояние дикости»[70].

Чтобы принять решение, надвременно подсказываемое разумом, сознание человека как субъекта исторического поступания должно пройти через самые жестокие построения логически смелого воображения. Только обескураживающее воздействие этих построений позволяет выйти

за пределы простой рассудительности и применить категорические принципы морали и права к реальности, в осмыслении которой рассудительность до сих пор чувствовала себя уверенно и уютно. Не случайно уже приводившееся мною высказывание Канта об «идее моральности» как непременной компоненте культуры; о «медленных усилиях граждан по внутреннему воспитанию образа мыслей»; о прививании всякого благого начинания «на морально-добрый образ мысли» появляются в тексте «Идеи...» сразу после предостерегающего прогнозирования катастроф.

Только полностью развернутое апоретическое рассуждение (отвержение фатальной ставки на случай; апелляция «к собственному, хотя и вынужденному искусству человека» и, наконец, мобилизация морального образа мысли) «вселяет надежду на то, что после нескольких преобразовательных революций наступит когда-нибудь, наконец, такое состояние, которое природа наметила в качестве своего высшего замысла, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода»[71].

В позднейших сочинениях Кант уделит пристальное внимание политико-юридическому облику этого состояния. Но и в данном отношении «Идея...» уже совершает самый существенный шаг.

Во-первых, именно в этом произведении появляется на свет понятие *союза народов*, причем Кант тут же акцентирует его строго правовой смысл.

В союзе народов не может быть места *праву силы*, а *сила права* должна проявить себя с наибольшей чистотой и определенностью: здесь «даже самое малое государство могло бы ожидать своей безопасности и прав»[72].

Во-вторых, автор «Идеи...» уже вполне определенно обозначает основную политико-цивилизационную миссию союза народов — *установление надежного и прочного мира в масштабах всей планеты.*

Понятия «вечного мира» в «Идее...» еще нет, но Кант однозначно указывает на него, называя имена двух известнейших пацифистов Нового времени: аббата де Сен Пьера и Жан-Жака Руссо. Он солидарен с основным смыслом их идеального проекта и выражает надежду на то, что «осме-

яние», которому они подверглись, спровоцировано всего лишь их верой «в слишком быстрое его осуществление»[73].

Движение человечества к «союзу народов» предстает в «Идее..» как последняя и самая ответственная фаза «истории без гарантий», — истории, которая обременяет людей альтернативным предопределением. И я осмеливаюсь утверждать, что именно это понимание исторического процесса надо считать базисным для всей концепции «вечного мира».

Альтернатива мира и войны очерчивается Кантом с безжалостной остротой, исключающей всякое умиление в отношении Провидения. Обыгрывая печальную двойственность выражения «*zum ewigen Frieden*» (это и формула пацифистских призывов, и надпись над воротами немецких кладбищ), Кант так обозначает эту альтернативу: *либо вечный мир между народами, либо всеобщий кладбищенский покой.*

В статье «О поговорке...» и в трактате «К вечному миру» альтернатива войны и мира нередко обсуждается в духе стоического фатализма. Так, в одном из самых ответственных фрагментов (при формулировании категорического императива мира) Кант говорит, что «доверяет природе вещей, которая принуждает к тому, к чему нет охоты»[74]. Далее следует известное изречение Сенеки: «Судьба согласного с ней ведет, противящегося тащит». В подразделе «О гарантии вечного мира» восславляется целесообразность природы, «состоящая в том, чтобы через разногласия между людьми осуществить согласие между ними»[75]. Природный «механический процесс» подводится здесь под метафоры «судьбы» и «высшей причины с ее скрытой мудростью».

Думается, именно эти формулировки в свое время склонили В.Ф.Асмуса к следующему (ошибочному) выводу: «Область истории, по учению Канта, оказывается областью, где нет места свободе»[76].

На мой взгляд, стоико-фаталистический дискурс, особенно ощутимый в трактате «К вечному миру» — это философско-беллетристическая *видимость* кантовского понимания истории[77]. Всюду, где ему приходится говорить «по существу дела» (а это выбор политико-правовых институтов, спо-

собных обеспечить надежный мир), все рассуждения о «мудрости высшей причины» отставляются в сторону.

Даже если принять, что человечество через бедствия и злосчастья самой природой принуждается к выбору мира, оно все-таки никак не может быть введено ею в форму «федерации народов». Всерьез придерживаясь метафоры «природной судьбы», пришлось бы допустить, что в своем стремлении к миру люди как раз предпочтут федерации ее обманчивый и пагубный *суррогат* (вспомним о чудовище «универсальной монархии», против которого Кант предостерегает в «Религии в пределах только разума»). Мир в лучшем случае *задан* природой, но она не посылает ни знамений, ни оракулов, указывающих, как же действительно (неиллюзорно) *решить ее задачу*. Да и о мире как благом финале в конце концов говорится следующее: он «желателен не только как физическое благо, но и как состояние, вытекающее из признания долга»[78]. Этим он отличается от других фатально-принудительных природных эффектов, например от сплошного заселения Земли. «Мудрая природа, — читаем мы, — деспотически возжелала: люди должны жить повсюду, хотя бы и против их склонности; однако это долженствование не предполагает в то же время понятия долга, которое обязывало бы людей к этому моральным законом»[79]. Вечный мир как событие — нечто принципиально иное. Он желаем из признания долга, и желание это конституируется в свободно полагаемых целях. Достижение последних (реальное «разрешение проблемы как проблемы государственного благоразумия»), «требует познаний о природе, чтобы использовать ее механизм (тот механизм, который во многих других социальных процессах просто «гонит и тащит» людей. — *Э. С.*) для осуществления задуманной цели». Цель коренится в безусловном, морально-правовом сознании, а трезвое благоразумие лишь «подсказывает не осуществлять ее слишком поспешно и насильственно, а постоянно приближаться к ней, сообразуясь с благоприятными обстоятельствами»[80].

Вот, оказывается, все, что остается на долю гердеровской *Besonnenheit*, которая обслуживала фатум. В трактате «К вечному миру» она в конце концов выступает перед

нами просто как гипотетико-императивный склад ума, поставленный на службу категорическому императиву. Она не устремляет ко всеобщему замирению народов как теоретически постигнутому замыслу Природы-Провидения, а как раз предохраняет от попыток утопически аврального его осуществления.

Чтобы вконец не запутаться во всем этом, необходимо расслышать основной мотив все усложняющегося апоретического рассуждения: целесредственная сообразительность, работавшая на слепую судьбу, может стать инструментом разумной политики лишь с того момента, как последняя будет поставлена на базис очевидностей практического разума — на фундамент *морально-правовой свободы.*

Именно апелляция к свободе как признанной автономии отчетливо звучит в ключевом девизе кантовского трактата.

Процитирую его вновь, но на этот раз захватывая и ближайшую «текстуальную окрестность»: «Решение проблемы *государственной мудрости* напрашивается, так сказать, само собой; оно ясно для всякого, посрамляет все ухищрения и ведет при этом прямо к цели [...]. Это значит: "Стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и его *справедливости*, таким путем ваша цель (благодеяние вечного мира) приложится сама собой". Ведь мораль обладает тем своеобразием, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели, будь то физическая или нравственная выгода, тем более она согласуется с последней»[81].

Чтобы пробиться к подлинному философско-историческому смыслу этого фрагмента (расслышать мелодию «Идеи...» в музыке кантовского трактата), надо обратить пристальное внимание на *парадоксальность* того, что здесь говорится. Речь идет о *нецелеустремленном приближении к цели* — об эффективности непреложного морально-правового действия, отвлекающегося от всякого преследования выгоды (пусть даже всеми признаваемой). «Вечный мир» в концепции Канта увенчивает методично формируемый правопорядок. Поэтому его приближению на деле способствуют прежде всего те, кто в каждый данный момент, в каждой точке политико-исторического пространства *риго-*

*ристическим образом* практикует добродетель справедливости, объединяющую нравственность и право.

Кант отдает должное государям, целенаправленно работающим над улучшением международных отношений. И все-таки главный герой его сочинений — это все те, кто на своем месте — правителя, чиновника, судьи, наконец, просто гражданина с его «малыми делами» — ведет себя безупречно справедливо. Вечный мир в качестве цели «сам собой приложится» к такому поведению, если оно сделается правилом.

Между «вечным миром» и справедливостью нет теоретически познаваемой «предустановленной гармонии». Они связаны долгосрочной корреляцией, никогда до конца не постижимой. Они сходятся в бесконечности, хотя и сегодня, и в предвидимом будущем могут трудно совмещаться и даже противоречить друг другу. В последнем случае ригоризм справедливости имеет приоритет над целеустремленностью миролюбия.

Не приходится удивляться, что для иллюстрации своей проспективной модели всеобщего замирения Кант вновь обращается к уже упомянутому парадоксальнейшему девизу римских юристов: «Пусть погибнет мир, но восторжествует справедливость». Девиз этот, говорит он, «звучит, правда, несколько вызывающе, но в основе своей истинно и представляет собой смелое основоположение права, отрезающее все окольные пути, к которым прибегают коварство или сила»[82].

Ригоризм справедливости, взятый в долгосрочной перспективе — самый надежный способ миротворчества. Эта констатация трактата «К вечному миру» высвечивает одну из основных идей всей философско-исторической концепции Канта. Ее можно выразить так: самый достойный вид исторического поступания — это ригоризм как таковой, т.е. действие (жизнь) по формуле: «Делай что́ должно, и будь что́ будет».

В философско-историческом учении Канта данная формула, восходящая ко временам Марка Аврелия[83], тяготеет к двум концептуальным выражениям.

Первое, которое позволительно назвать *сильным*, вкратце говоря, сводится к следующему: если допустить,

что история подчиняется благому замыслу Природы-Провидения, но одновременно отдавать себе полный отчет в том, что замысел этот не поддается теоретическому познанию по типу открытия естественных законов, то самым адекватным движением человека навстречу Природе-Провидению надо признать отказ от теоретического целепостижения и строгое следование универсальному законодательству практического разума (или — свободное субъективное целеполагание из надвременных этических и правовых принципов).

Второе, «слабое», выражение формулы «Делай что должно, и будь что будет» относится к понятию *веры самого разума*, введенному Кантом в статье «Что значит ориентироваться в мышлении» (1786)[84]. Речь идет вот о чем.

Мое сознание подчинено очевидностям практического разума, а потому я должен ожидать («не могу не желать») того, что последнее будущее — это всеобъемлющее царство справедливости. И поскольку высший промысл теоретически непознаваем, никакие прогнозы исследующего ума (даже самые обескураживающие) не могут помешать мне как разумному существу *твердо верить* в благой характер этого промысла и действовать в соответствии с моей верой. Последнее выражает себя в том, что я уже «здесь и теперь», на своем историческом месте веду себя справедливо и надеюсь, что все остальное (умозрительно, но не когнитивно полагаемое мною под формой объективной, предустановленной цели) «приложится само собой»[85].

При этом важно подчеркнуть следующее: полноценная предметность веры разума — это трансцендентное *высшее благо*. Абсолютную справедливость (царство нравственно заслуженного счастья, адекватного осуществления неповторимо индивидуальных задатков и, наконец, бессмертия, соразмерного сознанию добросовестно израсходованной жизни) можно, согласно Канту, мыслить лишь в качестве запредельной реальности. Здесь, на Земле, позволительно ожидать только его ограниченного морально-юридического предварения: справедливости под началом правового государства и союза правовых государств. Таковы задача и «сверхзадача» природы для человеческого рода, на которых лежит отблеск трансцендентной провиденциальной

цели. Последнее относится прежде всего к «сверхзадаче» («вечному миру», обеспечиваемому товарищеской «федерацией государств»). В политико-публицистических текстах Канта — но только в них! — она иногда наделяется достоинством конечного целевого ориентира. Однако более строгое и полное философско-историческое утверждение, соотнесенное с этикотеологией, все-таки звучит иначе. Повторяю: «всеобщее *всемирно-гражданское состояние* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода»[86].

Осуществление внутримирского правового идеала — это, по строгому счету, не вера разума, а лишь его *отважная надежда*. Она, как мы могли убедиться, не является провиденциально гарантированной целью, содержит в себе момент «телеологического риска» (прекрасное выражение, найденное Н.В. Мотрошиловой), признаёт теоретическую значимость наихудших прогнозов и даже подпитывает с их помощью свое стоическое упорство.

## 5. История, взыскующая категорические принципы нравственности и права

Кантовский набросок философии истории, не оформленный систематически, перестраиваемый, то ироничный, то стоически серьезный, сменяющий смысловую нагрузку ключевых понятий (это можно было бы специально проследить на примере «цели»), доставил много хлопот историкам философии.

Его тщетно пытались ввести в русло двух традиций, отличавших век Просвещения:

– так называемой естественной истории и

– лейбницианского провиденциализма, ориентированного на построение теодицеи.

(1) Просветительская «естественная история» имела серьезную опору в успехах новейшего природоведения (космогонии, палеонтологии, первых убедительных моделях биологической эволюции). Однако все попытки распространить ее объяснительные схемы на общество тут же обнаруживали, что она, в сущности говоря, представляла собой умозрительную религию Природы, незаметно наде-

ляемой такими предикатами, как «мудрая», «заботливая» и «предусмотрительная». «Докритический» Кант дает немало поводов для причисления его к этому идейно-теоретическому лагерю. Автор «Естественной истории и теории неба» (1764), он и в объяснении эволюции человеческого рода достаточно часто прибегал к парадигматике спонтанного генезиса, в которой, однако, тут же проступал образ олицетворенного и эстетически приглаженного естества. Но как раз «Идея...» — первое произведение, прямо посвященное проблематике человеческой истории, — показало, что подобное прикровенное идолопоклонство в отношении природы Канта решительно не устраивает.

Как мы помним, Природа в «Идее...» обнаруживает по отношению к человеку не столько материнскую заботу, сколько суровую бережливость мачехи. В своих дарованиях она скупа, а в своих видах на человека — неприродна. Она желает от него того, чего в природе не встречается, а именно *культуры*, к основополагающим характеристикам которой относятся искусственная предметность (артефакты), условные правила, свободное субъективное целеполагание. В процессе антропогенеза, с одной стороны, происходит разложение инстинктивного базиса животной психики (превращение человека в «аномалию природного царства»), с другой — складываются новые формы отличительно человеческого поведения: долженствовательного, автономного, идеально мотивированного.

Но главным итогом антропогенеза оказывается мораль — явление супранатуральное. Вся дальнейшая история лимитируется этим результатом предыстории, и это, строго говоря, единственная «естественная предетерминация», о которой текст Канта позволяет говорить применительно к общественному развитию. Человек в истории может серьезно видоизменяться, но имморализоваться и продолжать историю ему не дано; это будет уже какая-то «совсем иная форма движения материи», как выразился бы марксист.

Нет, если Кант и принадлежал к традиции просветительской «естественной истории», то только по пословице «влить новое вино в старые мехи».

(2) Не раз делались попытки связать философию истории Канта с самым амбициозным из лейбницевских замы-

слов. Совсем недавно одну из них предпринял О. Хёффе. В «Московских лекциях» (ИФ РАН, май 2002) он аттестовал «Идею...» как «опыт трансцендентально-практической теодицеи».

У этого утверждения есть известные основания. И все-таки вслушаемся в достаточно ясное предостережение самого Канта: «Творение нельзя, по-видимому, оправдать никакой теодицеей». Эта точка зрения «слишком высока для нас», ибо мы не можем «теоретически приписать наши понятия (о мудрости) высшей, непостижимой для нас силе»[87].

Замысел теодицеи можно признать выполненным лишь в том случае, если тому, кто ее строит, удается (по крайней мере, по его же собственному мнению) так истолковать злочастья, допущенные Всевышним, чтобы читатель или слушатель вернулся в состояние благоговейного восхищения Творцом и согласился признать мир, в котором мы обретаемся, «лучшим из возможных миров». Подобные притязания Канту совершенно чужды. Он дважды разъясняет, что хотел бы привести своего читателя самое большее — к терпеливому смирению с Провидением (к пониманию неправомерности и абсурдности богоборчества).

Приношу извинение за невольный каламбур, но Провидение у Канта не обладает положенной ему провиденциальной мощью. Не случайно Кант тяготеет к замещению этого понятия понятием природы и даже считает такой прием (в общем-то лукавый) наиболее сообразным с осознанием пределов человеческого разума. Провиденциальное начало, каким мы его находим в «Идее...», по строгому счету, не является *ни двигателем, ни гарантом* замышленного им исторического процесса. Это не столько *демиург*, сколько *драматург* истории, а его провиденциальный план с полным правом может быть назван *сценарием*, развертывание которого в каждом акте исторического опыта предполагает ответственное решение живых персонажей.

Тема зла, оправдываемого тем, что его непреднамеренным результатом оказывается совокупное благо, в сочинениях Канта, разумеется, есть. Это тема антагонизмов (вернее — один из аспектов их кантовского толкования). Но, надеюсь, я сумел убедить вас в том, что историческая про-

дуктивность антагонизмов — это вовсе не благозвучный финальный аккорд трансцендентально-практической философии истории. На антагонизмы можно полагаться лишь до того момента, пока они внутри государства не толкают к пропасти деспотизма и неправья (*Unrecht*), а на международной арене не вгоняют в дилемму: либо вечный мир, либо навечный кладбищенский покой.

В этом пункте, где социальные противоречия доведены до предела, Провидение (если данное понятие вообще еще необходимо) требует, чтобы люди наконец-то *опомнились от исторической стихийности*, а также от эгоистического, узкоутилитарного, безыдеального благоразумия, которое издавна стояло у нее на службе. Вчитываясь в соответствующие тексты «Идеи...», «Религии в пределах только разума» и трактата «К вечному миру», мы можем с полным правом декларировать *от лица Канта*: «Доверять мудрым хитростям Провидения — это установка для исторических недорослей. Она достойна не просто остраняющей, но саркастической иронии. Ум, достигший совершеннолетия в школе истории, говорит: "Хватит уповать на благую стихию антагонизмов и войн. С тех пор как существуют абсолютистские сильные государства с их внутренними и взаимными конфликтами, на политико-прагматическое благоразумие полагаться опасно. Следует прямо брать в руководители морально-практический разум и его философско-правовые советы"».

Современность и будущее понимаются Кантом как такая долгосрочная (возможно, многовековая) полоса человеческой эволюции, когда история *запрашивает* категорические принципы нравственности и права. Запрос этот жёсток и требователен, ибо человечество находится в *предкатастрофической ситуации*. На юридическом языке ее можно было бы определить как «чрезвычайную». Соответственно, осуществление высшего внутримирского идеала, полагаемого категорически-императивным образом мысли (установление правового союза правовых государств) получает значение глобальной «чрезвычайной меры».

Я снова хочу обратить внимание на проступающую здесь парадоксальность кантовской мысли.

«Чрезвычайные меры» в обычном понимании, имеющем в виду внутригосударственные (локальные) действия

власти, — это меры, выходящие за границы правозаконности. У Канта же сама правозаконность оказывается всемирно-исторической «чрезвычайной мерой», во многих случаях сламывающей границы застоявшейся доправовой законности.

«Чрезвычайные меры» в обычном понимании — это действия временные и срочные (провизорные). В кантовской же философии истории борьба за всемирный гражданско-правовой порядок приобретает смысл *долгосрочного* чрезвычайного мероприятия, которое проводится под сохраняющейся угрозой революций и цивилизационно разрушительных войн, а потому, как мы помним, не может быть «спешным и насильственным». Его осуществление требует не провиденциальных упований, а стоического терпения.

Самое существенное в ответе человека на вызов глобальной, длящейся (по строгому счету, еще только вызревающей) «чрезвычайной ситуации» — это перестройка образа мысли, умоперемена (*metanoia*). Применительно к замыслам теодицеи данная тема, уже прежде мною затрагивавшаяся, может быть представлена следующим образом.

Не в том задача, чтобы утешить и ободрить людей, примиряя их с Богом через философические построения, раскрывающие скрытое величие истории. Задача в том, чтобы пересмотреть до сей поры господствовавший тип исторического поступания, раскаяться в нем, принять руководство надвременного, сверхисторичного практического разума и хотя бы этим оправдать себя перед Богом. На мой взгляд, глубинный, эзотерический замысел кантовской философии истории именно таков. Об этом косвенно свидетельствует уже сам заголовок «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Кант рассуждает не о том, какое важное место благо всемирного гражданско-правового порядка могло бы (во славу Творца!) занять в извечном плане Провидения (подобное рассуждение было бы достаточно привычно для предшественников и современников Канта или, по крайней мере, «не резало бы им уха»). Нет, автор «Идеи...» и трактата «К вечному миру» требует в корне переменить взгляд на вещи и впредь мыслить так, чтобы поток исторического опыта встал под

начало морально-практического разума и его идеального проекта. «Всеобщая история во всемирно-гражданском плане» — это необычное, даже дерзостное выражение пробудившегося сознания нравственной ответственности человека перед Провидением.

Но если все это так, то философия истории Канта не только не принадлежит к традиции построения теодицей, но и решительно ей противостоит. Никакого исторического удивления данное обстоятельство вызывать не должно. Ведь главный и самый яркий продолжатель Лейбница на поприще историографических спекуляций — это Гердер. Его «Идеи...» — не что иное, как с размахом выполненная попытка историософской теодицеи. Но «Идеи...» Гердера — перманентно подразумеваемый объект нелицеприятной кантовской критики. Рассуждения Канта, смахивающие на оправдание Бога посредством истории, в сущности говоря, представляют собой свободные, умственно-экспериментальные, иронические по основной интонации, импровизации на гердеровские темы. Что касается определяющего (тем более — итогового) пафоса кантовских философско-исторических размышлений, то он — антигердеровский и антилейбницеанский.

Итак, философско-исторические эскизы «кёнигсбергского гения» невозможно загнать ни в русло просветительской «естественной истории», ни в русло рационалистических богооправданий, опять-таки спровоцированных Просвещением. На фоне своих предшественников Кант как философ истории — фигура глубоко оригинальная, более того — *уникальная.*

Но то же самое надо со всей решительностью сказать и о его отношении к мыслителям, которые чаще всего называются в числе продолжателей и «развивателей» кантовского почина.

В течение полувека, последовавшего за появлением «Идеи...», в Германии (да и за ее пределами) утвердилась новая, предельно самонадеянная историософия, социоцентристская и имморальная по духу. Мифопоэтический прогрессизм Гердера стал звучать как юношески восторженная прелюдия к ней. Что касается грустной предостерегающей иронии и подспудной парадоксии Канта, то на

них, если можно так выразиться, просто «не нашлось слуха». В ход пошли лишь экспериментально-игровые диалектические фрагменты. Их гелертерское профанирование осуществлялось с такой уверенной бестактностью, что впоследствии, в течение полутора столетий, могло изображаться в качестве логически последовательного прояснения «некоторых догадок Канта».

Приведу пример такого изображения, но не назову имени его автора. Не назову потому, что речь идет об одном из лучших отечественных кантоведов и человеке, к которому я отношусь с глубоким почтением. И еще потому, что сам приводимый мною текст родился из доброго намерения — из желания хоть как-то опротестовать непримиримо враждебное отношение к Канту, восходившее к ленинским репримадам по адресу знаменитейшего «дуалиста», «агностика» и «абстрактного моралиста».

Итак, в одной из публикаций, появившейся в середине 70-х годов ушедшего XX века, мы могли прочесть: автор «Идеи всеобщей истории...» первым разглядел то, что «только противоречия (антагонизмы, по его терминологии) между людьми, группами людей и целыми народами, только столкновения исторических интересов, эгоизм, стяжательство, властолюбие и тому подобные страсти и стремления, противоречащие нравственному идеалу, могут быть реальными [...] средствами осуществления нравственного идеала. Развитие социального зла является поэтому исторически неизбежным для достижения высшего общественного блага [...] В этой концепции Канта, несомненно, уже проглядывают контуры гегелевского учения о “хитрости мирового разума”, которое заключало в себе, разумеется в мистифицированном виде, некоторые посылки материалистического понимания истории».

Кант представлен здесь как не вполне уверенный в себе родоначальник масштабного образования, точное имя которого — *историцизм*. Отброшена вся проблематика негарантированного и открытого исторического опыта, заявленная через понятие «задача природы для человеческого рода»; отброшен вопрос о том, какое значение в историческом процессе (по крайней мере, с известного его момента) имеет стоическая нравственная устремленность к идеалу

«гражданско-правового состояния». Отброшено все, что можно назвать *эзотерическим слоем* кантовского философско-исторического мышления. Текст «Идеи...» превращен в лукавое провозвестие гегелевского лукавства, а сам Кант — в полусознательного пособника такого образа мысли, который уже очень скоро зарекомендует себя в качестве яростного ненавистника теории категорического императива как в этических, так и в философско-правовых ее выражениях.

Отвлекусь от кантовских текстов, толкование которых, пожалуй, уже слишком затянулось, и попробую представить вам этот образ мысли.

## 6. Критический очерк историцизма

### а) Основные ориентирующие понятия

Историцизм — это лишь к XIX столетию сложившийся секулярный культ познаваемой исторической необходимости. Он подразумевает, что история (еще до всякого познания и действия, осуществляемых нами «здесь и теперь») сама отлично знает, куда ей идти, и располагает всеми гарантиями конечного успеха. В качестве благоговейно почитаемой Сверхличности она пользуется людьми как средством для достижения своих целей. Цели эти признаются либо *заведомо благими,* либо *сверхморальными*, т. е. как бы вообще лежащими «по ту сторону добра и зла» (в этом случае всякая нравственная оценка исторического развития отметается как недопустимое «морализаторство» по его адресу).

Что бы ни делали люди, история не может ни потерпеть крушения, ни изменить своего направления. От предрассудков и иллюзий, авантюризма или пассивности ущерб несут лишь сами их носители — конечные и бренные индивиды. Что касается «общественно-исторического целого», то оно осиливает любые произвольные вмешательства в предопределенное развитие, залечивает любые (в том числе и хирургические) раны и «в конечном счете» окупает самые грандиозные издержки во имя грядущего. История сообщает статус единственно обоснованного императива стремлению не отстать от самотёка событий (не оказаться в дураках

по самому крупному — глобальному — счету) и претворяет страх отставания в мобилизующий энтузиазм.

Как воплощенное благо, всезнание и всемогущество, история, вообще говоря, охотно приемлет самоотречение, жертвенность и другие сверхутилитарные личностные установки. Но, будучи процессом самодовлеющим, она, по строгому счету, совершенно безразлична к ним. В качестве практически действующего субъекта индивид оставляется при его частном интересе и утилитарном расчете. Нравственно ответственное (особенно же ригористическое) действие в горизонте историцизма становится избыточным и опасным.

Можно сказать, что именно с возникновением культа истории мировоззрение «разумного эгоизма», в котором Кант, как мы могли убедиться, видел главного и наиболее ухищренного своего противника, «достраивается доверху». Представление о посюстороннем, имманентном самому обществу Провидении, которое выражает себя в твердых, безальтернативных *требованиях целесообразности*, делает исторический процесс соразмерным общему умственному складу расчетливого прагматика. Историческое поступание становится чем-то «одномотивным» с повседневной борьбой за приобщение к власти и экономическое выживание, подчиняется тому же стремлению не продешевить, не оказаться в числе аутсайдеров, не сделаться жертвой плохо понятой наличной конъюнктуры. В историцистски понятой истории, как и на бирже, победителей не судят, а банкротов не жалеют. Кто возобладал, тот и велик, хотя бы это был всего лишь великий подлец.

Историцистские доктрины многолики, но содержат в себе, по крайней мере, следующие, в большей или меньшей степени артикулированные, компоненты: (1) финалистский детерминизм; (2) идею посустороннего (внутриопытного) благого промысла; (3) стремление к релятивизации безусловных норм и ценностей; (4) стремление оправдать зло, несправедливость и насилие в значении средств достижения наилучшего будущего[88].

В первой половине XIX в. на свет появляются мощные и живописные исторические версии историцизма: учения Сен-Симона и Конта, Гегеля, Фейербаха и Маркса. Позд-

нее историцизм становится «концептуальным каркасом» социальной и политической эссеистики разных печатных объемов — превращается в расхожую (наднациональную, надконфессиональную и надклассовую) умственную моду. В исповедании этой наиновейшей «религии прогресса», как справедливо отмечал С.Н. Булгаков, «практически сходятся [...] либералы и социалисты, марксисты, народники и какие угодно фракции»[89]. У нас в России щедрую дань историцизму выплачивают такие разнотипные мастера литературно-публицистического цеха, как В.Г. Белинский, Д.И. Писарев и Н.Г. Чернышевский; И.В. Киреевский и Н.Я. Данилевский; К.Д. Кавелин и Б.Н. Чичерин; П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский и Г.В. Плеханов.

В послекантовской Германии историцистские построения несомненно работали на разрешение болезненных метафизических проблем. Однако было бы ошибкой видеть в историцизме всего лишь внутрифилософское образование. Перед нами масштабное культурно-идеологическое явление, которое невозможно правильно понять, отвлекаясь от процесса становления всей новоевропейской цивилизации.

Прежде всего необходимо обратить внимание на странности и парадоксы секуляризационного процесса.

Конец XVIII — первая треть XIX столетия — период самых вольных и решительных расчетов с идеологически застоявшейся религией и ее богословскими регулятивами. Но вместе с тем это и время шквального распространения прежде неизвестных *мирских культов*. Таково насаждавшееся французским революционным Конвентом почитание мифического Верховного Существа («религия Разума»); такова руссоистская сакрализация Народной Воли (политическое народопоклонничество); таково массовое обоготворение Наполеона Бонапарта (первый в мире законченный культ героя, когда человек превозносился и сакрализировался не в значении божьего посланника и наместника, а в наглой удачливости самозванца); таковы чванные политические суеверия эпохи Реставрации, которая прорицала в нациях-победителях исторически привилегированные народы, отмеченные печатью непостижимой божественной благосклонности. На свет явился «юридический фети-

шизм» (склонность видеть в строгом исполнении закона панацею от всех социальных недугов, храмово-ритуальное отправление правосудия и т.п.)[90], а фетишизм экономический дорос — хотя, возможно, правильнее было бы сказать «опустился» — до прямого поклонения *персональным обладателям* «самовозрастающего денежного богатства».

Трудно назвать такой влиятельный социальный институт, консолидированную общественную силу или публично успешную гениальность, которые не побывали бы в ту пору в числе объектов культового почитания. Все обстояло так, как если бы после восемнадцати веков христианства (и двух веков реформационного возврата к его «незамутненным истокам») западноевропейское общество вновь оказалось на стадии древнеримского утилитарного многобожия, когда человек повсеместно, во всякой конечной реальности, усматривал *sacra*, т.е. нечто священное и сокрытое[91].

Культ истории увенчал эту сакрализацию конечных мирских успехов, полезностей и стихий. По отношению к многообразным кумирам и культам, возникшим в раннебуржуазную эпоху, он выступил как своего рода *идолатрический монотеизм*. Сакрализации подверглись здесь уже не те или иные формы частной и ограниченной целесообразности, а *общественно-историческая целесообразность вообще*.

Обсуждая сакрализацию общественно-исторической целесообразности, надо обязательно вспомнить основную оппозицию кантовской трансцендентально-практической философии — оппозицию *автономии и гетерономии*. Применительно к целевой проблематике она, если помните, выглядела следующим образом. Целеполагание заслуживает своего названия лишь в том случае, если оно автономно, автономным же оно может считаться только тогда, когда базируется на основных определениях долженствования (безусловных запретах, нормах, ценностях). Целеполагание — это должное, обращенное на сущее и в нем ищущее своей реализации. Полагание цели первично по отношению к целесообразному (буквально: к тому, что сообразно цели). Мыслить целесообразность как нечто заданное до субъективных целеопределений — значит теоретически вступать на путь нелепостей, а практически — про-

сто отдавать себя во власть обстоятельств, т. е. выбирать тотально-адаптивное, приспособительное существование. Такова уже известная нам гетерономия в смысле чужемотивности. Она остается неслаженной, концептуально незавершенной, покуда не дорабатывается до идей чужеволия и чужезаконности. Трудно отдать себя во власть обстоятельств, не примысливая к ним субъекта, который властвует над самими обстоятельствами по типу самодержца. Неудивительно поэтому, что историцизм в любых его версиях (иногда откровенно, иногда стыдливо) тяготеет к идее *демиурга*.

Мало сказать, что история при этом (какие бы заклинания ни изрекались по поводу ее объективности) персонифицируется, антропоморфизируется и подвергается самым вульгарным субъективизациям. Толкование исторического процесса становится еще и той областью, где справляет свой триумф идея *антропотеизма*, «*человекобожия*», опасность и пагубность которой была ярко обрисована в русской религиозной философии начала XX в.

Можно сказать, что в историцистской модели общественного развития впервые на деле выполняется та операция, в которой Л. Фейербах неправомерно усматривал универсальный «механизм религиозной иллюзии», — операция обожествления человеком своей собственной родовой сущности, полагания ее в качестве «очищенной, освобожденной от индивидуальных границ, т. е. от действительного телесного человека»[92].

Культ истории был самым мощным из квазирелигиозных образований, появившихся в Западной Европе со времени ренессансного титанизма. Он интегрировал в себя и наброски просветительской религии прогресса (прежде всего те, которые разрабатывались в русле так называемой естественной истории), и многие виды стихийно сложившегося социально-политического фетишизма[93].

С другой стороны, он представлял собой последнюю форму и стадию в развитии концепции Бога, имманентного миру, — этого главного выражения *религиозной секуляризации*. Деизм, пантеизм и космотеизм могут рассматриваться как этапы «религиозного имманентизма» (выражение В.С. Соловьева), все более отдалявшего теологию

и религию от идеи трансцендентности Бога, которая (как это выявилось уже в эпоху Реформации) образует условие возможности самодовлеющей спасительной веры.

Представление о Боге, имманентном миру, было с самого начала чревато противоречиями, но не обнаруживало их, покуда действительность Бога трактовалась как Природа, бесконечная во времени и пространстве. Божественность природы (т. е. ее совершенство, всесилие и всеблагость) можно было мыслить, не прибегая к явным натяжкам и мистификациям и подавляя сомнения пытливого ума с помощью страстной облагораживающей поэтизации[94]. Иное дело, когда Бог стал отождествляться с историей, завершающейся во времени и переполненной людскими страданиями и злодеяниями. Обнажение неприглядности и даже чудовищности этого боговоплощения было, в сущности говоря, главным завоеванием гердеровских «Идей...», хотя вовсе не входило в замысел их автора, все силы посвятившего, как мы видели, именно возвеличению и мифопоэтическому облагораживанию исторического самотёка.

То, что Гердер осуществлял как бы невольно, со скептико-иронической решимостью сделал Кант. Его «Идея...» поставила под вопрос пантеистический прогрессизм Гердера и других немецких спинозистов. Драматизм естественно-исторического процесса (его антагонистичность, дилемность, негарантированность, возможная катастрофичность) был предъявлен в качестве основной проблемы посюстороннего человеческого бытия.

«Религиозный имманентизм» оказался перед необходимостью либо признать свою полную несостоятельность, либо отыскать особо лукавого и самоуверенного мыслителя, способного превратить хитрость в онтологический эпитет самого разума. Этим мыслителем стал Г.В.Ф. Гегель.

Чтобы полнее и конкретнее обрисовать его явление на философско-историческую арену, надо задержаться еще на одном аспекте религиозно-теологической жизни Нового времени.

До распространения историософских версий «религиозного имманентизма» богословие (да и светская культура)

достаточно определенно держались принципиального различения *священной* и *гражданской* истории.

Первая мыслилась как провиденциально упорядоченный процесс, имеющий абсолютное, запредельное завершение, несоизмеримое с интеллектуальными, волевыми и физическими возможностями бренного человека. Вторая — как процесс стихийный, незаданный и негарантированный, в котором лишь разумность и добродетель людей, всегда сопряженные с милосердным (особым, исключительным) участием Бога в их судьбе создают ограниченные формы — а то и просто локальные очаги — осмысленности и порядка.

Родоначальники «гражданской истории», Никколо Макиавелли и Франческо Гвиччардини с яркостью, определенностью и энергией, вообще свойственными ренессансному мышлению, очертили именно *небожественный* характер общественной эволюции, ее соразмерность конечному, природно обусловленному и непредрешенному человеческому существованию. Такова была исходная презумпция *историчности* (или, если угодно, *историзма в отличие от историцизма*), которая заглохнет в XVII–XVIII вв., но в начале XIX будет подхвачена и достаточно плодотворно реализована Савиньи и романтиками.

В сочинениях Макиавелли и Гвиччардини жизнь общества обсуждалась как радикально-посюсторонний процесс, не таящий в себе ни благого промысла, ни всеокупающего финала. Любое настоящее обретало суверенный смысл, а будущее оказывалось неисчерпаемым в той мере, в какой неисчерпаемы человеческая природа и случай. «Так как дела мира подвержены тысячам случайностей, — говорил Гвиччардини, — то благодаря долгому течению времени может прийти неожиданная помощь тому, кто упорствует до конца (ригористу, человеку категорически-императивного образа мысли, если воспользоваться позднейшим понятийным словарем Канта. — *Э.С.*)». И далее: «Будущее остается неизведанным и непредрешенным до последнего мгновения, пока человек готов сражаться с обстоятельствами»[95].

Сколь бы наивным ни казалось это воззрение нашим современникам, оно обладало тем несомненным достоинством, что не пыталось превратить историю в сказку со

счастливым концом и на этом основании уподобить ее теогоническому процессу. Отсутствие образа «исторически необходимого» создавало простор для санкционирования деспотического произвола в политике (Макиавелли, как известно, сделался хрестоматийным примером такого санкционирования). Но вместе с тем — и по этой же причине — для ренессансного исторического мышления было невозможно какое-либо тотальное подведение общественной жизни под единственно достойный, Богом заданный и человеческим гением разгаданный, священный эталон будущего. «Гражданская история» понималась и разрабатывалась как «открытая история».

Эта открытость в отношении грядущего была характерна и для большинства выдающихся мыслителей XVII в., относимых к «умственной формации» *рационалистов-новаторов*. Они исповедовали совершенно парадоксальный для XIX и XX столетий *аисторичный оптимизм*.

Лишь в галилеевско-декартовскую эпоху появляется убеждение в том, что людям предстоит создать нечто воистину новое, не встречавшееся в прежние времена и не предугаданное ими. Эта установка выразительно отличает рационалистов-новаторов не только от деятелей средневековой культуры, но и от мыслителей Возрождения, которые еще осознавали задачу общественного обновления как задачу *возврата* к былым (античным) нравственно-политическим образцам.

Впервые в истории люди начинают жалеть не о том, что они не живут в «старые добрые времена», а о том, что не смогут стать свидетелями грядущей развитости человека. В литературе XVII столетия человек будущего нередко вырастает в сверхчеловека, рационально решающего такие задачи, которые прежде могли формулироваться лишь на почве представления о магическом могуществе.

Уже в эпоху Декарта появляется и начинает бродить по свету идея гомункулуса. Лейбниц намекает на возможность создания «духовного автомата» — устройства, равного людям по способности мышления. Спиноза считает близко достижимым идеал абсолютного овладения психическими силами (идеал «человека без подсознательного»,

как сказали бы сегодня). Ян Амос Коменский мечтает о системе воспитания, формирующей новую породу людей, у которых «разум полностью заместит привычку»[96].

Показательно, однако, что рядом с этими страстными, через край хватающими мечтаниями в учениях рационалистов-новаторов живет отстраненное отношение к исторической событийности (иногда ренессансно веселое, иногда же — и все чаще — презрительное и негативное). Литература XVII в. переполнена сентенциями по поводу бессмыслицы и хаоса, царящих в истории. В ней, свидетельствует один из лучших знатоков этого столетия Е. Спекторский, «говорили "злоупотребления" (*les abus*) там, где мы теперь говорим "история"». Рационалисты-новаторы «не только недоумевали, но даже негодовали по поводу того, что историки бескорыстно и даже с любовью изучают прошлое, — этот ряд ошибок, заблуждений, узурпаций и предательств. Забыть историю [...] и вопреки ей устремить свои силы на создание лучшего, разумного, рационального и планомерного будущего, — таково, казалось им, единственно достойное их времени отношение к истории»[97].

Родоначальник нового рационализма Декарт заметил как-то, что увлечение историей есть верный путь к тому, чтобы остаться полным невеждой в отношении настоящего и будущего. Лейбниц уподоблял продолжительные занятия историей сожительству со злою женой. Фонтенель утверждал, что в исторических событиях так мало логики, что их впору считать делом не разумного, а слепого божества.

Это умонастроение сохраняется вплоть до Французской революции. «В сочинениях XVIII в., — писал литературовед и культоролог Б.Г. Реизов, — исторические события объяснялись привходящими причинами: придворными интригами, властолюбием, любовью, умственной ограниченностью королей, влиянием фаворитов [...] Нравственный смысл событий заключался только в личных добродетелях и пороках тех, кто их совершал. Говорить о нравственном смысле исторического процесса в целом, об исторических необходимостях общего плана было невозможно»[98].

Отсюда делается понятным нередкое, но откровенно выборочное и иллюстративное использование исторического материала в работах Гроция, Гоббса, Локка, Монтескьё; их

странное безразличие к репрезентативности, а иногда даже и к достоверности исторических свидетельств. Довольно того, что гражданская история дает хотя бы единичные и приблизительные подтверждения идеям, выводимым из разума. Требовать от нее большего значило бы смешивать гражданскую историю с историей священной[99]. Морально поучительные демонстрации, необходимое следование эпох друг за другом, расчленение на стадии единого по смыслу процесса — все это признавалось привилегией именно священной истории. К ее авторитету рационалисты-новаторы прибегали гораздо чаще (как правило, из подцензурных или конформистских соображений), но по строгому счету и в этом не имели нужды. В движении к будущему они видели не провиденциальный, стадиально-расчлененный процесс, а скорее скачок из всего царства писаной истории, допускающей в лучшем случае анклавы и полосы разумно развертываемых событий, в царство насквозь упорядоченной и контролируемой событийности. В этом послеисторическом состоянии одни отношения, как установленные разумом «однажды и навсегда», будут естественным образом (можно сказать, автоматически) воспроизводиться, другие — повседневными усилиями людей изменяться в направлении совершенствования.

Это отношение к будущему легко обходится без притязаний на какие-либо теоретические прорицания и без концепта «общественно-исторической необходимости», действовавшей прежде, как и сегодня. Их место занимает идея *принципиальной реализуемости* вечных (надысторических) требований разума, которые в просветительской литературе все чаще выступают под именем «велений самой природы» (получают физиократическое наполнение). В осуществление этих требований следует верить именно потому, что реальная история провиденциально *неупорядочена*, а следовательно, *могла бы быть и иной*. Неопределенность событийно-исторического потока, как это ни странно на первый взгляд, работает на надежду и поддерживает аподиктическую веру в разум вплоть до ее иррационалистических преувеличений.

Можно сказать, что ставка на жизнеспособность любых (в том числе и социально-политических) разумных кон-

струкций — это, в основе своей, уверенность естествоиспытателей и изобретателей. Для философов-рационалистов истина разума победоносна просто потому, что она истина, а хорошо обдуманный механизм именно в силу его обдуманности вытесняет механизмы скороспелые, менее слаженные и эффективные. Когда и как — не имеет значения: *рано или поздно*.

На мой взгляд, это «рано или поздно» отчетливо выражает своеобразие аисторичного оптимизма, отличавшего мыслителей начинающегося Нового времени. В нем разом высказывает себя и непреложность их веры в лучшее будущее, и схематически-условный характер их представлений о переживаемом времени[100].

Именно этим объясняется крайняя невнятность событийно-темпорального аспекта политических теорий XVII столетия, которая будет смущать и раздражать образованного читателя последующих веков. Что такое «заключение первоначального общественного договора» в качестве реального гражданского свершения? Когда оно случилось? Можно ли ожидать его повторения? Будет ли это повторение реформой или революционным преобразованием существующих политических институтов?

Работы Гоббса и Локка, Спинозы и Пуфендорфа не содержат вразумительного ответа на эти вопросы. И не по недосмотру, а потому, что данная проблематика для них *принципиально безразлична*. Философы-рационалисты убеждены, что разумное политическое устройство не может не воплотиться в действительность (и, по-видимому, каким-то образом уже заложено в нее), а кем, где и когда — дело второстепенное. Победа истины неотвратима, но и непредсказуема: она несоизмерима с временными, практико-историческими усилиями бренных людей. Торжество истины может оказаться и одноактным свершением и долгим процессом[101].

Этот образ мысли владеет еще и ранним Просвещением, например Вольтером. Аисторичная уверенность в принципиальной реализуемости истины разума питает его критико-иронический талант. Вольтер вышучивает и резонерство от лица профанической (гражданской) истории, и все более модные попытки построения предельно популярной теодицеи.

Однако в последней трети XVIII в. ситуация существенно меняется. Аисторичная вера в *ratio* терпит ощутимый урон сперва в попытках просвещения *правителей*, а затем — в трагических уроках французской революции, продемонстрировавшей, какие неожиданные перверсии могут претерпевать разумные конструкции наилучшего общественного устройства при *популистском их освоении*. Образованным сословием разных стран Западной Европы овладевает новое спонтанно вызревающее умонастроение. Самым кратким образом оно может быть охарактеризовано как переживание *трудновоспитуемости этого мира*[102]. Переживание содержит в себе две основные компоненты. Во-первых, все острее ощущается, что гражданско-историческая действительность не настолько хаотична, случайна, бесструктурна, чтобы не оказать хотя бы стойкого сопротивления логической стройности и определенности интеллектуальных построений. Во-вторых, рождается и крепнет подозрение в том, что осмысляемое сущее парадоксальным образом содержит в себе «больше ума», чем головные конструкции, с помощью которых оно осмысляется, подводится под требования должного, а затем подвергается тому или иному переустройству. Социокультурный процесс вынашивает метафору анонимного, объективного разума, ни в чью отдельно взятую голову не вмещающегося[103].

Любопытно далее, что в это же время, в этом же направлении (хотя «с другого конца») движется религиозный имманентизм. Уже упомянутые мною популярные версии теодицеи (например, в немецкой вольфианской литературе) склоняются к эстетико-космологической интерпретации мира, согласно которой «частные недостатки мироздания, запланированные художническим расчетом Бога, усиливают совершенство целого»[104]. Формируется мотив предельного финального совершенства человеческого рода, которое в качестве земной манифестации Высшей Мудрости оправдывает все то, в чем недавно влиятельный «ограниченный рационализм» (раннепросветительский) видел очевидное выражение вопиющих несообразностей исторического процесса; сюжеты гражданской истории всюду, где только возможно, подгоняются под форму нази-

дательных библейско-евангельских притч. Священная и гражданская история смешиваются друг с другом, превращаются в межеумочную «сакрально-профаническую» историографию, повествующую о развитии своего рода онтологического гибрида — человекобожества, и о потаённой разумности всего событийно-действительного.

Гердеровские «Идеи...» с их подвижной эклектичностью, мифопоэтической многозначностью, горькой сентиментальностью, вдруг сублимируемой в слепые восторги, могут рассматриваться как самое масштабное образование в ряду популярных послевольфовских теодицей. Самое масштабное, но еще не итоговое.

«Идеи...» компенсировали упадок аисторичного оптимизма, дарили если не уверенность, то утешение. Вместе с тем они не могли дать стойкого концептуального удовлетворения уму, прошедшему через школу Декарта и Галилея, Вольтера и Юма. Критика Канта катализировала эту неудовлетворенность. Она провоцировала к тому, чтобы популярная версия теодицеи была поставлена под знамя нового рационализма, а метафора «объективного разума», до которой, как я продемонстрировал прямыми цитатами, автор «Идей...» уже доработался, превратилась в полновесное философское понятие. Это суждено было сделать Гегелю, который превратил масштабную утешительную иллюзию Гердера в систематически развернутую, поучающую и мобилизующую Великую Мистификацию.

### б) «Философия истории» Гегеля — исток и тайна историцизма

В учении Гегеля, которое К. Поппер справедливо квалифицировал как «источник всего современного историцизма»[105], нетрудно выявить две отсылающие друг к другу тенденции.

С одной стороны, важнейшие понятия зарождающейся исторической науки» («развитие», «закономерность», «преемственность» и т. д.) приобретают провиденциалистский смысл.

С другой — новейшие проблемы христианской теологии, и прежде всего проблема теодицеи (оправдания допущенного Богом зла), выдаются за проблемы исторические.

Объединение обеих тенденций достигается за счет того, что философия истории превращается в систематически продуманную идолатрию, когда самые субтильные христианские темы замыкаются на тривиальное «поклонение истории и историческому успеху» (К. Поппер)[106].

Никто до Гегеля с такой решимостью не выступал против идеи трансцендентности Бога — в защиту того, что теогонический процесс тождествен процессу вселенского развития, каким мы его знаем, отправляясь от данных опыта. Если Гердер (пусть в оговорках, пусть в порядке «отмысливания») еще сохранял перспективу запредельной, посмертной жизни человека как духовно-разумного существа, то Гегель наглухо закупоривает, капсулирует его в посюсторонности. Он отрицает и бессмертие души, и Божий суд, совершающийся на пороге вечности, и возможность загробной компенсации прижизненного страдания: всё замыкается на *признание* (или *непризнание*) личной заслуги со стороны долгосущего и все-таки конечного людского сообщества[107]. Эволюцию последнего — *историю в собственном смысле слова* — Гегель трактует как прямое воплощение высшего из религиозных мифов — иудео-христианского. Священная история, поведанная Писанием, есть для Гегеля лишь иносказательное провозвестие того, что буквально, зримо и в полной своей конкретности развертывается в качестве истории профанической. Именно в ней должна раскрыться и сделаться полностью понятной для познающего разума основная проблема (тайна) истории священной: тайна допущения Богом зла и греха, их надобности и их преодоления. Объективно исследованная история человечества, прямо заявляет Гегель, есть единственно доказательная теодицея[108]. Верткость мысли, которую Гегель обнаружил в экспликации этого тезиса, превзошла все софистические хитрости, известные предшествующей философии.

Уже в начале века Гегель принял на себя своего рода обет: объяснить мир, исходя из одного-единственного первоначала — духа, причем (в этом была суть спора с Шеллингом) из духа, не подверженного никакой трагической раздвоенности. Духу свойственна абсолютная органичность, исключающая всякую возможность недостатка, нехватки, нужды, внешней необходимости. Все враждебное

духу — т.е. преднайденное, объективное, материальное, случайное или бессмысленное — может возникнуть поэтому только в силу его же собственного свободного допущения. Гегелевский абсолют знает только «вольноотпущенную объективность»[109]. Он сам свободно приводит себя в несвободное состояние и заранее провидит, что непременно вернется победителем из похода в собственное «инобытие».

Мировоззрение молодого Гегеля может быть охарактеризовано как предельная, концептуально завершенная фаза оптимистического благодушия (как гердерианство, упорядоченное с метафизической основательностью). Оно предполагает, что с истинной, философской точки зрения все несчастное, бессмысленное и трагическое не только заведомо обречено, но по строгому счету даже вообще не существует, а представляет собой лишь развертывающуюся во времени кажимость.

Гегелевский оптимизм обнаруживает в этом отношении несомненное сходство с умонастроением ранних романтиков, трактовавших все ставшее, предметное и конечное как своего рода наваждение, которое рассеется в лучах будущего. Да и сам абсолютный дух, каким он явился на свет в работах йенского периода, может рассматриваться как особая, своеобразная версия романтической субъективности. Это бог-ироник, играющий и резвящийся демиург, который в состоянии совершенно снобистского довольства и радования полагает то, что для человека становится миром препятствий, трудностей, несчастий и смерти.

Вряд ли надо объяснять, что с моральной точки зрения этот забавляющийся хитрец является персонажем по крайней мере двусмысленным, недостойным ни благоговения, ни любви, ни беззаветной преданности. Вера в такого бога хуже атеизма, а духовное единение с ним посильно разве что для таких смертных, которые пребывают под диалектическим умственным наркозом, обеспечившим полную анестезию в отношении страдания и сострадания, предостерегающего рассудка и ранящего факта. Там, где неусыпленными остаются хотя бы самые простые чувства и здравый смысл, смирить с богом Гегеля может лишь совершенно имморальное упование, а именно — признание Вседержителя исключительно со стороны его всесилия

и онтологической ловкости (возможности устранить, «снять» то, что им же самим как бы в издевательство над человеком вызвано к жизни). В поздних работах Гегеля это упование предстанет в прозаических и циничных формах, отольется в рассудительную приверженность к силе, к эмпирически успешному и победоносному.

Наиболее выразительное свидетельство тому — «Лекции по философии истории» (читаны в 1823–1830, изданы в 1837 г.), или просто «Философия истории», которую, на мой взгляд, следует считать определяющим в ряду итоговых гегелевских сочинений. Замыслу *глобальной спекулятивной историософии* подчинены и «Философия права», и «Лекции по философии религии», и последняя редакция «Энциклопедии философских наук»[110]. Скажу больше: «Философия истории» — это ключ к расшифровке темных мест и двусмысленностей позднего Гегеля, а возможно, и к проблеме «подлинного Гегеля», если последняя вообще поддается решению[111].

Сколько-нибудь обстоятельный анализ гегелевской «Философии истории» не может входить в мои задачи. Ограничусь рассмотрением лишь некоторых заявленных в ней тенденций, наиболее значимых для понимания феномена историцизма (замечу, что при этом я стараюсь опереться на констатации гегелеведов, которые в наименьшей степени подвержены чарующей диалектической психотехнике Гегеля).

(1) Поражает эпистемологический апломб этого сочинения, в прежние времена отличавший оракулов и пророков.

В знаменитом Введении Гегель декларирует: «Следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю»[112]. Разумность и самостоятельная воля, единственно мыслимым предикатом которой является необходимость, — это Божий промысл: «Мир не предоставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется *провидением*»[113]. С высот философского умозрения Гегель снисходительно санкционирует тех, для кого понятие провидения прочно срослось с представлением о неисповедимости путей Господних и столь же неисповедимом милостивом содействии

Бога этой, моей индивидуальной судьбе[114]. Вместе с тем, ничтоже сумняшеся и забыв о грехе гордыни, он провозглашает: «Мы не можем ограничиться вышеупомянутой, так сказать, мелочной верой в провидение [...] Мы должны серьезно заняться выяснением путей провидения, применяемых им средств и его проявлениями в истории»[115].

Во всей философии прошлого я не вижу другого столь же беззастенчивого, столь же нагло заявленного притязания на *полное богознание*. Здесь нет уже и следов гердеровского опасения по поводу того, что постижение планов и замыслов Бога в их последней таинственности может быть лишь свершением экстраординарным, сверхчеловеческим, чудесным. Гегель намеревается искать эти планы и замыслы так, как ищут секрет удачного предприятия или отдельной человеческой судьбы[116]. Автор «Философии истории», очень многим обязанный протестантской теологии, пребывает в фамильярных отношениях с Богом, все виды которых (в том числе и когнитивные) столь сурово осуждала Реформация. Утверждая, что Бог проявляется в истории, Гегель сакрализирует последнюю; утверждая, что история проявляет Бога, — профанирует божество. Явленность Бога фиксируется в следующей формуле: «понимание того, что действительный мир таков, каков он и должен быть»[117]. Если читать эту формулу буквально (не вникая в окружающие ее диалектически позлащенные двусмысленности), то она говорит просто о сакрально почтительном отношении к существующему, хотя бы последнее принималось не просто в статусе фактов (это очевидно противоречило бы основной массе гегелевских текстов), но в статусе так называемых *наличных тенденций*. «Объективно должным», «от Бога действительным» оказывается то, что поддается *разумной экстраполяции*. Это, во-первых, стабильные, повторяющиеся феномены, известные издревле, а во-вторых, наиболее реальные возможности настоящего («на сегодня сущее завтра», но уж никак не «послезавтра», — например, немецкая конституционная монархия в противовес монархии и в отличие от республики). *Прогнозирование на шаг вперед* — вот в чем подспудная прозаическая программа позднего Гегеля, взвинчиваемая до пророческих интонаций и принимающая вид дальновидного прорицания.

(2) Но задержимся сперва на разумной экстраполяции стабильных, повторяющихся феноменов, известных издревле. Самый выразительный ее пример — гегелевское толкование общественных конфликтов, антагонизмов и, наконец, *войн.*

Кантовская концепция «вечного мира» была философским отрицанием расхожего в конце XVIII — начале XIX века милитаристски-цивилизаторского образа мысли. Гегель выстраивает его философскую апологию. Войны утверждаются им в качестве навечного фактора диалектически понятого прогресса.

Убедительнее и корректнее других это демонстрирует К.М.Кантор в оригинальной (хорошо принятой широким читателем, но, к сожалению, почти не замеченной нашим философским сообществом) монографии «Двойная спираль истории».

Войны одобряются Гегелем, во-первых, «как двигатель прогресса, предохраняющий народы от застоя [...] То, что при этом происходит гибель людей, приносится в жертву достоинство и свобода отдельной личности, значения на имеет»[118]. Гегель сравнивает войну с движением ветра, спасающим озёра от гниения. Хорошо известен следующий его пассаж: «В мирное время гражданская жизнь расширяется, все сферы располагаются на постоянное жительство, и, в конце концов, люди засасываются болотом. Их частные особенности (*Partikularitäten*) все более и более упрочиваются и закостеневают. Но здоровье предполагает единство тела, и, когда части затвердевают внутри тела, наступает смерть». И далее: «Нации, внутри которых существуют непримиримые антагонизмы, обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам. Война, правда, приносит с собой необеспеченность собственности, но [...] со временем посевы снова дают всходы и пустая болтовня умолкает [...]»[119].

Во-вторых, «война у Гегеля выступает как закон, регулирующий смену конечных форм социальной жизни»[120]. Она, например, оказывается существенным фактором в стадиальном движении объективного духа от субстанциального состояния (восточные общества) к субъективно-

му (античность) и далее — к государственно-нравственному (христианизированные германские народы).

Есть все основания утверждать, что апология войны у Гегеля пролагает путь к марксистскому возвеличению революции (компонентом которой, как правило, оказывается *гражданская война*).

Согласно Гегелю, «в чистой сфере духа примирение противоположностей господствует над их борьбой. Но в [эмпирической] истории борьба противоположностей господствует над их примирением, а формой этой борьбы является война».

Гегелевская апология войны не распространялась на религиозные войны; он умел найти выражения для отстаивания принципа веротерпимости, возникшего после Реформации. Но что касается конфликтов мирской власти, столкновения национально-государственных интересов как укрупненных частных интересов, то тут автор «Философии истории» признавал ратное противоборство не только допустимым, но и необходимым.

Можно сказать, что в концепции Гегеля уже молчаливо присутствует знаменитая формула Клаузевица: «Война есть продолжение политики иными средствами». Политика, как важнейшее выражение исторически эффективной деятельности, и предполагает войны, и постепенно вводит их в рамки специфичной для них, обоюдопризнаваемой дисциплины. В той мере, в какой политика вынуждена лимитировать себя реалистическим расчетом выгод и возможностей, цивилизуется и война. Гегель уверен, что варварство войны (например, издревле присутствовавшая в ней безмерность «кровной мести» или необуздываемость конфессионального фанатизма) уходит в прошлое. Он твердо обещает своим современникам, что грядущие поколения уже не будут знать коварных, разбойных, разорительных и истребительных войн. Их эксцессов Гегель ожидает разве что в регионах политической и культурной отсталости.

Гегель страдал близорукостью тех, кто стремится вселить в сердца «реальные надежды». Он считал возможным и необходимым сохранить войны в арсенале «здоровой динамики социального организма». ибо с самосознанием пророка прогнозировал всего на шаг вперед.

Образ мысли Гегеля не имел ничего общего с психологией агрессии, и никакие психоаналитические изыски не позволят установить его душевную общность с тоталитарными злодеями XX столетия. Апологетом и хранителем войны его сделали сомнительное «верознание» и концептуальное благодушие, присущие секулярному культу истории как таковому.

И последнее, о чем нельзя не сказать. Самое отталкивающее в гегелевском толковании войн (да и социальных конфликтов вообще) вовсе не в том, что некий Георг Фридрих Вильгельм дает им свое, философски авторитетное «добро». Беда, что тут сам Бог, шествующий в истории, через кабинетного боговеда Гегеля санкционирует войну и вражду в качестве перманентных факторов здорового человеческого общежития.

(3) Главным объектом заботы гегелевского внутриисторического Бога являются отдельные народы, сталкивающиеся на арене мировой истории. «Национальные организмы» — это ее важнейшие живые субъекты, одновременно и совершенно эмпирические, и сакральные (отмеченные печатью божественной милости и немилости).

Народы, преуспевшие на поприще глобальных конфликтов, выявляют и доказывают свою богоизбранность и обретают право как социокультурное лидерство (Гегель удостаивает их титула «всемирно-исторических народов»). Народы-неудачники оказываются перед необходимостью осознания своей исторической неблагодатности и в меру отпущенной человеку разумности смиряются с положением ведомых, цивилизуемых и, наконец, просто подлежащих утилизации на благо прогресса. (Гегелевское понятие «всемирно-исторического народа» пролагает путь марксистскому представлению о «классе-гегемоне», «историческом авангарде», который через систему союзов, «смычек», нейтралитетов, а если потребуется, то и террористических принуждений, ведет человечество к объективно предопределенному коммунистическому финалу.)

Блестящий критический анализ гегелевской теории глобального провиденциального народоборства дал К. Поппер в книге «Открытое общество и его враги».

«Гегель считал, что все личностные отношения в конце концов [...] можно свести к фундаментальному отношению господина и раба, господства и подчинения. Каждый должен стремиться утвердить и проявить себя, а тот, кто не обладает храбростью и способностью к собственной независимости, должен стать рабом. Эта очаровательная теория личностных отношений нашла свой аналог в гегелевской теории международных отношений. Нации должны утверждаться на сцене истории, их долг — борьба за господство в мире»[121].

Высшее выражение достоинства нации — это ее прямая военная победа над историческим конкурентом, и любимые герои гегелевской «Философии истории» — полководцы, причем такие, которые не только сумели одержать верх в сражении, но еще и предвидели его ход и исход (полководцы-историцисты, если так можно выразиться). Соответственно, в «низах» общества Гегель более всего ценит «героического человека»; это для него «высший антропологический тип»[122].

Но суть дела даже не в этом. Гегель славит не столько хорошо воюющие нации, сколько нации, в каждый данный момент хорошо приуготовленные к войне. Перманентная милитаристская мобилизованность народа в государстве, предполагающая подкомандную дисциплину, жертвенность, но также техническую и хозяйственную успешность, — таков идеал «Философии истории». Соответственно, Гегель не просто восхваляет воинскую доблесть, но хочет, чтобы люди умели «по-воински» относиться к любым мирским конфликтам и трудностям (хозяйственным, социальным, семейным).

«Национально-государственный организм», основной субъект исторического поступания у Гегеля, — *морально двулик*.

(а) В отношении к своим индивидуальным членам (подданным) он по-домостроевски требователен и держит их в тисках диалектически усложненной авторитарной нравственности. К. Поппер выражается вполне релевантно, утверждая, что во внутреннем мире гегелевских наций-государств царит «племенная идея»[123].

(б) В отношениях друг с другом гегелевские «национально-государственные организмы» никакой нравствен-

ности не ведают. Здесь позволено все, что способствует историческому успеху, и признается лишь одно право — право силы. Победоносное варварство — и новейшее, и древнее — приемлется в «Философии истории» с циничной доктринальной симпатией.

Где-то в сороковых годах XIX века к Гегелю прилепилась кличка «философ чингисханов». И надо сказать, он ее заслужил. «Приравнивая нашествие варваров на цивилизованные народы к природной стихии [...] Гегель почти с упоением пишет: "В наибольшем блеске опустошение проявляется на Востоке: Чингисхан, Тамерлан, как метлы божьи, тщательно вычистили целые части света. Северные варвары, которые постоянно нападали на южан, обладают определенностью рассудка[...] и производимое ими опустошение не является безразличным, т. е. опустошением только ради опустошения"»[124].

(4) Дело завершается тем, что и сам «объективный дух» (таков философский, категориальный псевдоним «Бога, шествующего в истории») обретает характер чингисханов. Ему дозволены насилие, коварство и расточительная жестокость. Самое нашумевшее философско-историческое признание Гегеля гласило: «Мировой дух не обращает внимания даже на то, что [...] он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand**, у него достаточно народов и индивидуумов для такой траты»[125]. Объективный дух кладет поколения и культуры на алтарь своего глобального предприятия с той же беспощадностью, с какой раннесредневековые города разграблялись для обогащения ордынских царств.

Можно согласиться с гегелеведами, утверждавшими, что в своем пассаже о мировом духе, «действующем *en grand*», автор «Философии истории» сказал больше, чем хотел: увлекся и перегнул палку. Но можно ли отыскать в концепции Гегеля твердый принцип, который логически принуждал бы к отвержению подобных перегибов? Нет, такой принцип отсутствует. Более того, любые коррекции столь темпераментно представленной расточительной же-

* С размахом, по-крупному (*фр.*).

стокости объективного духа подрываются следующим фундаментальным утверждением, высказанным с полным интеллектуальным спокойствием: «То, чего требует и что совершает в себе и для себя сущая конечная цель духа, то, что творит провидение, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к ее нравственности [...] Нельзя с этой точки зрения предъявлять к всемирно-историческим деяниям и совершающим их лицам моральные требования; они неуместны по отношению к ним [...] Всемирная история вообще могла бы совершенно отрешиться от того круга, к которому относятся моральность и так часто рассматривавшееся различие между моралью и политикой»[126].

Едва ли надо доказывать, что это не просто философски обобщенное выражение протеста против «обывательских моральных сентенций по адресу большой истории». Перед нами продуманная и откровенная декларация *имморализма*, — образ мысли, который ставит социальный самотек «по ту сторону добра и зла». И нет уже никакой нужды в оговорках, касающихся необузданного темперамента.

Можно ли упрекать Дух, который хитер уже по понятию, в том, что он тиранически и преступно хитер?

Из всех философов XIX в. Гегель был самым выдающимся знатоком истории общества и культуры. Там, где речь идет об эрудиции, о богатстве конкретного исторического понимания (кстати, всегда включавшего в себя компоненту этической оценки), Канта просто неловко с ним сравнивать.

Гегель нашел убедительные модели для объяснения наиболее сложных процессов духовной преемственности (на мой взгляд, это вообще та особая сфера, где диалектика имеет силу «особой логики»). Гегелевская «История философии» и «Эстетика» — нетленные создания, которые по сей день могут рекомендоваться юношеству в качестве хорошей пропедевтики к изучению истории теоретического мышления и истории художественной культуры. Нельзя не поразиться проницательности Гегеля в осмыслении многомерного, общецивилизационного потенциала Реформации и значения экономической (прежде всего — рыноч-

но-предпринимательской) активности для социальной жизни Нового времени. Нельзя не удивляться ясности, с какой он фиксировал основной феномен эпохи наполеоновских войн — «бессильные победы»[127], и трезвости, которая отличала его взгляд на ближайшее будущее прусской государственности[128].

Однако все эти заслуги тускнеют и меркнут на фоне историософского имморализма Гегеля, оказавшего грандиозное развращающее воздействие на идейно-доктринальную жизнь последующего столетия.

«Феноменологию духа» Гегеля (шедевр 1807 г.) молодой Маркс назвал однажды «истоком и тайной всей гегелевской спекулятивной конструкции». В том же смысле можно утверждать, что «Философия истории», одно из последних созданий Георга Фридриха Вильгельма, — исток и тайна всей идеологии историцизма, которую исповедовал и зрелый Маркс. И дело здесь не просто в способе моделирования глобального исторического процесса (членение на логико-онтологические стадии, построение триад, натягивание на схему «исторической спирали» и «отрицания отрицания»): почти каждого историциста, шедшего по следу Гегеля или параллельно с ним, можно было бы упрекнуть в скандальном искажении, перверсии соответствующих конструкций и смыслов. Дело прежде всего в благодушной самоуверенности гегелевского «верознания» и в патетике циничной силы, которую секулярная теодиция должна была породить с внутренней неизбежностью.

Если Бог — это всего лишь вершитель истории, какой она на сей день случилась и познается, значит, все позволено.

### в) Историцистская агрессия против категорических императивов

Как певец «хитрого разума», Гегель и зависит от Канта, и воинственно противостоит ему.

Зависимость выражается в том, что весь сюжет провиденциальной «хитрости» появляется в «Философии истории» в варианте пространного пересказа тех формулировок кантовской «Идеи...», которые, как мы отметили выше, представляли собой условно-игровую импровизацию на гердеровские темы. Гегель просто подвергает эти фор-

мулировки «деиронизации» и вводит в них элементы своего сакрально-серьезного спекулятивного жаргона.

Воинственное противостояние Гегеля относится *ко всему строю* трансцендентально-критической философии, но заострено против надвременного *идеального долженствования*, утверждение которого можно назвать *основной интенцией теории категорического императива.*

Вчитываясь в гегелевскую критику «Идеи...» и других сочинений Канта, можно выявить несколько основных полемических мотивов. Гегель (1) не выносит никаких сомнений в познаваемости исторической необходимости, (2) под теми или иными понятийными прикрытиями приписывает ей разумность, обретающуюся «вне человеческих голов» («в самих вещах»), (3) не терпит рядом с ней (исторической необходимостью) никакого универсального долженствования, (4) не приемлет проектов союзно-договорного примирения людей в масштабах планеты.

Это же «четырехмерное» неприятие Канта обнаруживают и все другие представители историцизма.

Вряд ли нужно обстоятельно разъяснять, что нетерпимое антикантианство — всего лишь историко-философская компонента объемлющего, мировоззренчески стержневого историософского имморализма, вирус которого впервые вызрел в сочинениях позднего Гегеля.

По мере развития историцистской идеологии имморализм отливается в две более конкретные критико-полемические тенденции. Первая — это стремление к *релятивизации нравственности*, вторая — прямолинейный или утонченный *правовой нигилизм.*

***

Кантовское понятие «нравственного закона» фиксировало *безусловность*, имплицитно подразумеваемую нравственной нормой. В любой конкретной ситуации последняя только потому имеет обязующий смысл, что — хотя бы в каком-то отношении — не может быть ни сведена к этой ситуации, ни даже выведена из нее как совокупности воздействующих на человека внешних, наличных, эмпириче-

ских обстоятельств. Поскольку же история в целом непременно переживается и осознается как жизненная ситуация новых и новых людских поколений, постольку элементарные, минимальные нравственные нормы, от соблюдения которых зависит сохранение *человеческого качества* самой истории, должны — сколь бы парадоксально это ни выглядело — содержать в себе момент надвременной обязующей значимости. Только в этом случае остается хоть какая-то гарантия того, что движение, воспринимаемое нами как поступательное, обманчивым и хитроумным способом не обернется регрессией к дикости и животности.

Между тем самой яркой приметой историцизма стало как раз решительное отрицание какого бы то ни было безусловного нравственного долженствования. Любые запреты и заповеди, императивы и правила игры; любые заветы, регулятивы и идеалы трактовались как преходящие, исторически относительные образования, не содержащие в себе ни грана надвременного и навечного (с шокирующей прямотой это выразил никогда не пропагандировавшийся, но все-таки хорошо известный слоган Ленина: «В марксизме нет ни грана этики»). Все святыни возлагались на алтарь исторической необходимости; все масштабные моральные решения находились под подозрением, покуда не получали санкции от «научно постигнутого будущего». Что касается образа этого будущего, то он, хотя его по традиции все еще именовали «идеалом», на деле помещался «по ту сторону добра и зла» и именно по этой причине мог затем подверстываться к выдвигаемому на авангардное положение национально-государственному, этнокультурному или партийно-классовому интересу.

Тенденция к релятивизации нравственных норм старше историцизма. Она достаточно определенно проявляет себя уже в просветительских «теориях среды». Главное сочинение Ш. Монтескьё «Дух законов» переполнено рассуждениями о податливой изменчивости моральных понятий, повсюду зависящих от климата, почв, хозяйственных укладов и психических свойств того или иного людского сообщества.

Этот тип релятивизма был подхвачен и доведен до культурологических обобщений в уже упоминавшейся нами

немецкой «исторической школе [права]», представители которого (Г. Гуго, Г. Пухта, Ф. Савиньи) не останавливались перед тем, чтобы объявить понятие нравственности теоретической фикцией, а реальными считать лишь «нравы» (*локальные обычаи*). Именно «историческая школа» произвела на свет одну из самых пошлых гуманитарных премудростей: «Истина всегда конкретна», — которую историцизм превратил затем в разящее полемическое заклинание.

Следует отметить, что моральные релятивисты, отталкивавшиеся от просветительской «теории среды» — мыслители просто *историчные* (без всякого «изма»), — еще не грешили ни высокомерием, ни циничностью, ни фанатизмом. Они готовы были согласиться с тем, что и их собственные представления о моральном и неморальном могут оказаться всего лишь историчной условностью; могли (пусть не всегда логично) с почтением отнестись к *любому* «доброму нраву», а свою задачу видели прежде всего в том, чтобы сдерживать и усмирять абстрактное морализаторство, столь безапелляционно, столь максималистски заявившее о себе в конце XVIII века.

В отличие от этого историцистская релятивизация нравственности имеет воинствующий характер; высокомерие, циничность и фанатизм обременяют ее от начала.

(1) Историцист не просто утверждает, что любое нравственное представление, доставленное традицией, порождено и обусловлено «своим местом и временем». Он еще непременно подчеркивает, что на лестнице прогресса это «место и время» стоит ниже его собственного, из которого уже видимы «закономерности» и великий финал истории. Оцениваемое нравственное представление оказывается, соответственно, не просто относительным, но *презренно относительным*. Оно несет на себе печать отживших обстоятельств и получает название «предрассудка».

(2) Низводя «нравы» до презренно относительных образований, идеология историцизма делает возможным откровенно утилизаторское отношение к ним. Моральные представления, созвучные «исторической необходимости», вплетаются в мобилизующие идейно-пропагандистские комплексы, а их носители причисляются к «времен-

ным союзникам». Моральные представления, противоречащие «объективным заданиям истории», порицаются и подавляются.

(3) Определяя любые нормативные суждения как относительные, идеология историцизма никогда не прилагает этого понятия к себе самой. В новой версии и на новых основаниях она возрождает апломб абстрактного морализаторства. Она назидает, требует жертвы и производит на свет суррогаты этической лексики. Она культивирует «сверхморальное» самоотречение, конкурирующее с нравственным ригоризмом.

Соединение высокомерия, циничности и фанатизма особенно наглядно представлено в *революционном историцизме*. «Катехизис революционера», вышедший из-под пера С. Нечаева, но подготовленный историцистской спекуляцией М.А. Бакунина, содержит в себе один из неумирающих паролей новейшего имморализма: «Нравственно все, что идет на пользу революции». Революционный марксизм открещивался от нечаевского «Катехизиса» как одного из манифестов партийно-группового террора. Однако и плехановцы, и ленинцы принимали пароль Нечаева и впоследствии воспроизвели его во множестве менее лаконичных выражений.

Знакомство с Марксовой (историко-материалистической) версией обязующей необходимости нимало этому не помешало. Как выяснилось, она еще лучше, чем, скажем, историцизм Бакунина, могла обслужить идею революционного насилия, еще лучше защищала приверженцев этой идеи от какой-либо моральной критики и от последних упреков совести.

В рассказе «Ленин на “Амре”», вышедшем из-под пера писателя-мудреца Фазиля Искандера, мы находим следующее удивительное наблюдение.

Братья Ульяновы, Александр и Владимир, были смолоду подвластны агрессивному, разбойному образу мысли, восходящему к Разину и Пугачеву и возродившемуся в революционном террористическом народничестве. Но по части организованного его осуществления Владимиру удалось превзойти Александра.

«Учение Маркса его должно было ошеломить. Это был взрыв радостного самооправдания! Отныне он благодарно и ревностно будет до конца своих дней служить освободителю своей совести.

Если вся история человечества — это борьба классов, а гармоническое общество будущего — это победа пролетариата над буржуазией, то какая может быть вечная или тем более общечеловеческая мораль? Предстоит великая драчка! Вот, оказывается, почему всегда чесались руки и хотелось бить по голове. Это же дар прирожденного революционера»[129].

***

Историческая релятивизация норм особым образом обнаруживает себя в истолковании правосознания и права.

Следует отметить, что эта тенденция недостаточно детально отслежена в критике историцизма, развернутой К. Поппером и его школой. Я позволяю себе поэтому посвятить ей отдельный краткий очерк.

Можно сказать, что из всех безусловных норм историцистов более всего отвращают и раздражают те, которые современная философия связывает с понятием *категорических принципов права*. «Неотчуждаемые личные правомочия», «права человека», «равенство в свободе по всеобщему закону» — все эти выражения употребляются в идеологии историцизма не иначе как с эпитетом «пресловутые». В их развернутой трактовке апологеты исторической необходимости доходят до откровенного *правового нигилизма*. Одновременно они демонстрируют предельную *юридико-позитивистскую разнузданность* в оправдании произвольных и диктаторских действий той властной силы, которая признается привилегированным выразителем объективного запроса Истории[130].

Обе эти тенденции (нигилистическая и ультрапозитивистская) так или иначе обнаруживают себя в учении всех наиболее заметных представителей историцизма, а именно: Сен-Симона и Конта; Гегеля, Фейербаха и Маркса.

Сен-Симон первым в XIX столетии предложил трехстадийную схему предопределенного и гарантированного про-

гресса: феодально-аристократическая система неотвратимым образом сменяется у него политической, а политическая — индустриальной. Переход к индустриализму, увенчивающему историческое развитие человечества, отмечен *отмиранием права и государства*. Говоря точно, спонтанность «отмирания» свойственна, согласно Сен-Симону, только государству. Что касается права, то его исчезновение предшествует «отмиранию» государства и имеет властно-принудительный характер: право *устраняется по последнему декрету последнего из королей*. С безапеляционностью, отличавшей крайних консерваторов (и не без влияния известнейшего из них — Ж. де Местра), Сен-Симон осуждает идеал правового государства как «проект узаконенной анархии». Сами понятия права, справедливости и свободы, провозглашает он, должны быть изгнаны из лексикона будущего и заменены, соответственно, «Благом», «Солидарностью» и «Организацией». Государство, пекущееся о Благе, призвано учредить всеобщую трудовую повинность и на ее основе осуществить тотальную регламентацию социальной практики. Важнейшими измерениями этой регламентации станут:

– подбор дельных чиновников для каждой управленческой должности;

– подбор ответственных собственников для каждого вида собственности;

– подбор умелых работников для каждого рода полезных занятий[131].

Совершив подобный переворот, просвещенное государство очень быстро обнаружит, что оно, в сущности, уже не является государством. Оно умерло в чем-то большем — в «Администрации» (термин, впервые введенный Сен-Симоном в социальную науку и торжественно звучавший в его устах). Монарх-реформатор, низринувший право, сам себя превращает в декоративного властителя: реальные полномочия администрирования переходят к «генералам индустрии». Не связывая себя какой-либо конституцией, этот новый гегемон производства и общества организует социальное целое на началах «ассоциации», «преданного послушания» и «порядка»[132].

Мотивы правового нигилизма были отчасти приглушены социалистической утопией Сен-Симона (романтикой

«гарантированного продуктивного развития каждой индивидуальности»). Однако вскоре они с доктринерской откровенностью зазвучали в сочинениях сен-симоновского ученика Огюста Конта, философа-позитивиста, самого прямолинейного в XIX в. проповедника секулярной религии прогресса. Триада Сен-Симона («феодализм — политизм — индустриализм») превратилась у Конта в развернутую картину трех преемственно-необходимых социокультурных состояний: теологического, метафизического и научно-позитивного. Последнее, завершающее предопределенную общественную эволюцию, мыслилось как эра господства *позитивной социологии*. Это одновременно и наука, «выводящая законы из фактов», и новая религия, формирующая требования наконец-то разгаданного Провидения. Жрецы новой религии, которых Конт надеялся завербовать прежде всего из членов крепнущей промышленной элиты, задают обществу детальный позитивно-социологический катехизис. Идея катехизиса прямо противопоставляется идее правовой конституции. Общество выкидывает на свалку истории все декларации прав человека и гражданина и ставит на их место декларацию административно-предписываемых гражданских обязанностей. Тех, кто с этим не согласится, ждет изгнание или смерть...[133]

Сложнейшая тема в истории философии права — государственно-правовое учение Гегеля. Мы не найдем у него гневных антиправовых декламаций, на которые Сен-Симон и Конт достаточно щедры. Более того, понимание права, отстаивавшееся им в работах 1802–1803, 1805, 1807 гг., может трактоваться как одна из наиболее оригинальных и глубоких проработок кантовско-фихтевской версии либерального юридизма. Вместе с тем нельзя не видеть, что сочинения позднего Гегеля содержат в себе мощную тенденцию к диалектическому устранению («снятию») права и к юридико-позитивистской фетишизации государства.

В поле политико-юридической проблематики историцизм Гегеля обнаруживает себя прежде всего как *сакральный этатизм*. «Нация-государство» ведет себя на международной арене подобно языческим божествам, а перед

собственными подданными предстает в образе деспотически требовательного ветхозаветного Бога. Можно сказать, что единственное понятие права, отвечающее онтологической динамике истории, как ее понимает Гегель, — это «воля исторического народа, возведенная в закон» (будь данное определение высказано, оно образовало бы точный аналог известной марксистской дефиниции «право есть воля господствующего класса, возведенная в закон»).

«Нравственное государство», апология которого развернута в «Философии права» (1820), — это лицемерно-христианская, публично-правовая маска варварского, имморального, юридически беспринципного государства, которое глядит на нас со страниц «Философии истории». Ради своего исторического триумфа государство печется о том, чтобы каждый его член реализовал свою «личную единичность и ее особенные интересы»[134]. Но ради этого же триумфа оно требует от подданных абсолютной добровольной самоотдачи в каждом акте такой самореализации. Более того, применяя категориальный словарь Канта (чего Гегель, разумеется, решительно не желал бы), можно сказать, что индивидуальная самоотдача мыслится как «условие возможности» всей государственной заботы об индивидуальной самореализации. «Содержательно-позитивное», «конкретное право», появляющееся в последних главах гегелевской «Философии права», есть не что иное, как *государственный морально-мобилизационный кодекс*.

Две главные его статьи звучат так:

(1) «Государство не есть договор для защиты и обеспечения жизни и собственности индивидов [...] государство есть то наивысшее, что притязает на саму эту жизнь и собственность и требует, чтобы они были принесены в жертву»[135].

(2) «Жертвование собой для сохранения индивидуальности государства есть [...] *всеобщая обязанность*»[136].

Тотальная мобилизация во имя осуществления «народом как государством» его миссии на агоне прогресса — таков *совокупный пафос* «Философии истории» и «Философии права»[137].

В учении Гегеля права человека и гражданина отступают перед тотальным правом государства на гражданина. Нравственная неприглядность этого отступления маскиру-

ется с помощью спекулятивных хитростей. Важнейшая из них — подведение прав человека и гражданина под понятие «абстрактного права», а тотальных правомочий государства — под понятие «конкретного и содержательного права». То, что со времени Гоббса было известно как расчетливый, имморальный акт обмена свободы на комфортную подопечность, предстает теперь в качестве духовно-нравственного выбора, отвечающего логико-философскому идеалу «восхождения от абстрактного к конкретному». (Напомню, что в методологическом словаре Гегеля «абстрактное» — это понятие-порицание: оно имеет в виду односторонние, ограниченные, расхожие представления, которые «снимаются» и осмеиваются по мере «восхождения к конкретному»[138].)

Критико-рационалистический анализ гегелевского «восхождения» не входит в мои задачи. Предоставляя его тем, кого не страшит диалектическое истощение рассудка, я ограничусь нормологическим аспектом проблемы.

Возможно ли, чтобы «конкретное и содержательное право» (право государства на гражданина) уживалось с «абстрактным правом» (с правом самого гражданина)? Возможен ли и как возможен единый законодательный текст, который бы их совмещал?

Ответ Гегеля на эти вопросы состоял бы, мне думается, в следующем:

(1) Формулы «абстрактного права» (права человека и гражданина) определяют только взаимные отношения между отдельными членами общества. Люди признаются обоюдосвободными, и государство гарантирует, что ни один из них не будет для другого поработителем, захватчиком или насильником. Однако ни о каком навечном конституционном ограничении самой государственной власти не может быть и речи. Формулы «естественного права» не имеют в отношении государства обязующей силы. Перед лицом верховного правителя (монарха) все подданные в равной степени неправомочны. Более того, каждый из них как бы покупает свою правовую защищенность от частных (негосударственных) посягательств ценой абсолютного добровольно-рабского (или, может быть, солдатского) послушания державной власти. Для последней права человека име-

ют смысл всего лишь октроированных свобод (смысл пожалования, сделанного государем от сознания силы и благополучия). Если того потребуют соображения высшей (исторически диктуемой) политической целесообразности, государь может без каких-либо оправданий взять их обратно. В ханжеском исполнении это мотивируется так: «Права священны, но государство — это само Святое»[139].

(2) Если бы позднему Гегелю поручили написать идеальную конституцию (идеальную не для Пруссии, не для Австрии, а для всех времен и народов), то ее гуманитарные статьи, вероятно, звучали бы примерно так: «Гражданам предоставляется полная свобода слова, печати, собраний, перемещения, петиций, имущественного распоряжения и т.д., которая, однако, никогда не должна противоречить интересам государства, как они определяются монархом». Этот язык — язык оруэлловского «Скотного двора» — задается всей структурой «Философии права». Вневременные достоинства, присужденные субъективным личным правам в первой ее части («Абстрактное право»), сводятся на нет мощными сакрально-этатистскими оговорками, вводимыми в дело в третьей части («Нравственность»).

Правда, верно и обратное. Поскольку Гегель знает, что все определения права, которые формулируются в первой части работы, будут дезавуированы суровой правдой, отложенной до третьей части, постольку поначалу он может позволить себе выражаться с раскрепощенностью либерального демагога. Если (в порядке «вырывания цитат») собрать воедино соответствующие гегелевские девизы, сентенции и декларации, то на свет появился бы, пожалуй, один из самых броских, самых радикальных для эпохи Реставрации правовых манифестов. Увы, в подвижном контексте «Философии права» на этих девизах, сентенциях, декламациях лежит ироническая тень последующего идейного отречения. И это не кантовская ирония, укорененная в нравственной прямоте категорического императива; это кривая усмешка объективного духа с его конъюнктурно прозорливой государственно-политической бессовестностью.

Можно прибегнуть и к другому, уже отнюдь не метафорическому разъяснению: общая структура гегелевской

«Философии права» удивительно, до комизма напоминает структуру будущих стратегических документов революционной социал-демократии с их делением на «программу-минимум», где с демагогической бесшабашностью провозглашаются либерально-демократические права, и «программу-максимум», где они отменяются.

Вместе с тем, сравнивая философско-правовые (а одновременно и философско-исторические) проекты Канта и Гегеля, нельзя не задержаться еще на одном обстоятельстве.

Хорошо известно, что ранний Гегель посвятил немало сил трансцендентальной проработке проблематики «естественного права», отдавая должное кантовскому морально-практическому почину[140]. Эта работа подспудно продолжается и в двадцатые годы, хотя под знаком cum grana salis и при громогласном отречении от кантовской деонтологии, формализма и нравственного ригоризма[141]. Нетрудно показать, что значительная часть текстов, входящих в первые две части «Философии права», в сущности говоря, представляют собой *импровизацию на кантовские темы* (еще точнее: на кантовско-фихтевские). И знаменательно, что кантианские импровизационные формулировки — это именно те утверждения, которые впоследствии дадут повод для опрометчивого причисления Гегеля к апостолам прав человека и правового государства[142]. (Например, знаменитый либеральный девиз: «Будь лицом и уважай других в качестве лиц», — девиз, который стал своего рода визитной карточкой Гегеля, — вполне мог появиться в кантовском эссе «О поговорке...» и был бы здесь более уместен, нежели в ткани гегелевского сочинения.) Но дело, разумеется, не просто в девизах. Самое существенное заключается в том, что «Философия права» содержит целый пласт продуктивного кантианства, т. е. трансцендентально-практического анализа «естественного права», который выполняется отчужденно, как бы не от своего имени, и тем не менее оказывается именно той проблемной областью, где наиболее полно обнаруживают себя гипотетико-дедуктивный талант Гегеля и его недюжинная (куда бóльшая, чем у Канта) историко-правоведческая компетентность.

На мой взгляд, можно выделить три основные формы этого продуктивного (отчужденно артистического) гегелевского кантианства.

(1) Реализация скрытых возможностей кантовского морально-правового учения. Пример тому — во-первых, гегелевское толкование собственности, теснейшим образом связанное с проблемой общественного и государственного признания личной независимости (с категорическим отвержением рабства и рабствования); во-вторых, оригинальная трактовка «наказания как права преступника», обоснованием которой Гегель целиком обязан кантовской идее универсализации максим.

(2) Критика Канта в духе Канта. Таковы, например, блестящие полемические тексты Гегеля по поводу кантовского концепта внутрисемейного «вещно-личного права»[143].

(3) Введение совершенно новых представлений, которые, однако, легко прививаются к кантовской теории правового государства и могли бы плодоносить на этом подвое гораздо лучше, чем на стволе гегелевского сакрального этатизма.

Таков пласт *политической философии*, относительно независимый от мобилизационной нравственно-государственной идеологии Гегеля. Мы встречаемся с ним прежде всего в разделах, посвященных «переходу от гражданского общества к государству» и культивированию соответствующих институтов и практик. Речь идет о корпорациях (подчеркну: не традиционных, а обеспечивающих солидаризацию новых, «неполитических сословий»), о поддержке местного самоуправления, о компетентных совещательных органах, которые привлекает монархическая власть, о мобилизации общественного мнения через прессу, о квалифицированном и непременно публичном судопроизводстве. Гегель рассматривает данные институты как противовес по отношению к стихии гражданского общества, а также к административному, в лучшем случае — либерально-послабительному «государству нужды и рассудка». Между тем они могут трактоваться и как институты формирования гражданского общества, если последнее само по себе еще слабо и неразвито[144].

Только что перечисленные идеи: понятие собственности, конституированное понятием личности; новый концепт уголовного наказания; правовая защита нуклеарной (моногамной) семьи; институты упорядочения (или формирования) гражданского общества — постоянно оказывались в центре внимания «гегельянского либерализма». Но знаменательно, что представители этого течения (явления, вообще политически редкого), как правило, заканчивали свой путь кантианцами или неокантианцами (такова судьба Томаса Х. Грина в Англии и П.И. Новгородцева у нас в России).

Диалектически выстроенный сакральный этатизм Гегеля в течение десятилетий сковывал немецкую философскую мысль вплоть до самых вольнолюбивых ее выражений. Наглядный тому пример — концепция Л. Фейербаха. Вот как звучит политическое кредо этого последнего крупного лидера немецкой либеральной теологии, смело козырявшего понятием «эмансипация»: «Государство есть совокупность всех реальностей, государство есть провидение для человека [...] Связь государства есть практический атеизм [...] Государство есть бог для человека, почему оно и присваивает себе по праву божественный предикат «величества» (Majestat). В государстве воплощаются в различных сословиях существенные качества или виды деятельности человека, а в лице главы государства снова сводятся к тождеству. Глава государства представляет все сословия без различия: пред ним все они равно необходимы и в самой подчиненности своей равноправны»[145].

Трехстадийная историцистская схема Л. Фейербаха ставит во главу угла коренное изменение религиозного сознания. Общество движется от многобожия (язычества) к единобожию (теизму) и далее — к человекобожию (антропотеизму).

Можно сказать, что антропотеистская тенденция латентно присутствовала и в иных версиях историцизма (скажем, в рассуждениях Гегеля о Боге, имманентном истории и последовательно воплощающемся в исторических триумфах то одного, то другого огосударствленного народа). Фейербах — великая (ныне, увы, почти забытая) фигура на

идеологической арене XIX в. прежде всего потому, что доводит эту тенденцию до *доктринального завершения*.

И вот что знаменательно: ровно в той мере, в какой человек у Фейербаха замещает христианского Бога, отдельный индивид теряет свое значение перед лицом рода. И далее: ровно в той мере, в какой род человеческий возносится над ограниченностью и ущербностью отдельных людей, — государство присваивает себе родовую тотальность.

Левиафанова морда всесильного государства, высовывающаяся из-за спины крепко ассоциированного, соборно единого человеческого сообщества, — проклятие не только Л. Фейербаха, но и других проповедников религии человекобожия. Исключительно интересна в этом отношении более чем столетняя эволюция марксистского учения, сперва трагическая, а затем фарсовая.

К. Маркс начинал свою научно-публицистическую деятельность в качестве представителя либерально-демократического правоведения. Его публикации 1842–1843 гг., рельефно обрисовавшие гуманистическую ценность правовых норм и принципов, навсегда останутся в «золотом фонде» либерального юридизма. Статья «Дебаты о свободе печати» может рассматриваться как самое лучшее, самое адекватное выражение заветных идей Канта, скрытых за подцензурной вязью барочной риторики.

С 1844 г. антропотеизм Фейербаха становится глубинным базисом Марксова мировоззрения[146]. В 1845–1848 гг. на этой основе стремительно вызревает «чистейшая из до сих пор существовавших форм историцизма»[147]. Речь идет о поклонении человеческому обществу как абсолютной самодовлеющей тотальности, которая преодолевает все «религиозные иллюзии» и через революционное разрешение обнаружившихся антагонистических противоречий достигает титанической власти над природой и райски устроенного общежития. Движение к этому предустановленному финалу мыслится как трехстадийное: от традиционного общества (рабовладение, феодализм, «азиатский способ производства»), через капитализм, к бесклассовому коммунистическому порядку.

Разрабатывая теорию революционного перехода от капитализма к коммунизму, Маркс подхватывает и объеди-

няет антиправовые и юридико-позитивистские воззрения, выношенные предшествующими версиями историцизма:

– у Сен-Симона заимствуется идея «отмирания» права и государства;

– аналогом контовской позитивной социологии, обеспечивающей сверхправовое (авторитарно-теоретическое) руководство всеми делами общества, оказывается всеобъемлющая «наука истории» (в дальнейшем — у Каутского, Плеханова и Ленина — партийно культивируемая доктрина исторического материализма);

– гегелевская идея триумфаторски-имморальных «исторических народов» преобразуется в учение о классе-гегемоне (промышленном пролетариате), который по естественно-историческому праву избранности может аннулировать любые предшествующие правовые установления.

Права человека и гражданина Маркс подводит под юрисдикцию подозрительности, родственную тому диалектическому презрению, которое содержалось в гегелевском выражении «абстрактное право». В формулах равноправия он видит отвлеченную риторику, оформляющую рыночно-капиталистические отношения и маскирующую «наемное рабство». В аспекте «познанной необходимости» гражданские и политические свободы годятся только для легальной подготовки социальной революции. Если бы не эта историческая перспектива, надо было бы признать, что право, сопряженное с идеей личной свободы, «в существе своем не только формально, но и ирреально». Оно «есть только *слово*, которым называет свое господство всякий обладающий государственной властью класс. Справедливого права никогда не было и не будет...»[148].

В «Коммунистическом манифесте» Маркса и Энгельса (1848) впервые появляется *характеристика* права вообще, как «*воли господствующего класса, возведенной в закон*» (характеристика, легко укладывающаяся в традицию юридического позитивизма). Правда, в контексте этой работы она еще высказывается с горькой иронией. Основоположники марксизма как бы говорят: для всякого нравственно развитого человека ясно, что право не должно быть всего лишь кодификацией классовой воли, но, увы, никакого иного права история не представила и едва ли представит.

Последователи Маркса и Энгельса отбрасывают это горькое «увы». У Ленина формула «воля господствующего класса, возведенная в закон», подается как «единственно научное» *определение права*. Раз всегда так было, значит, иначе и быть не должно! Нравственным очевидностям подобает умолкнуть перед постигнутой регулярностью истории. Если господство класса исторически (экономически) оправдано, весь допускаемый им произвол надо считать правомерным. Если господство класса не отвечает объективно-историческим (экономическим) требованиям, оно должно быть заменено произволом другого (более прогрессивного) класса. Что сверх того, то от лукавого! Все исторически известные формы действующего права представляли собой более или менее *лицемерные* формы классово-социального диктата. И ближайшая задача «партии будущего» состоит в том, чтобы учредить *откровенный* диктат класса, находящегося на острие предустановленного прогресса.

Отстаивание формулы «воля господствующего класса, возведенная в закон» идет у Ленина бок о бок с разработкой идеи *диктатуры пролетариата*. В теории Маркса идея эта еще лежала на обочине социально-политического рассуждения. Ленин и ленинцы видят в ней «смысловое ядро» марксизма и оселок для проверки историко-материалистической правоверности. С циничной последовательностью, до которой не опускались ни Сен-Симон, ни Гегель, ни Маркс, они настаивают на том, что господство последнего из исторических гегемонов заявит о себе как власть «неограниченная, прямо опирающаяся на силу, а не на закон» (ленинское определение классовой диктатуры). Полноценным обладателем такой власти может быть лишь «партия нового типа» — *авангард гегемона*, который концентрирует в себе пролетарскую классовую волю (а тем самым и тотальную волю Истории). Чуждая гражданскому обществу с его парламентско-демократическими институтами, партия эта организуется скрытно, подпольно — на базе устава, напоминающего уставы религиозных орденов.

Если соединить ленинское определение права с ленинским определением диктатуры пролетариата, мы получим

юридический позитивизм, доведенный до фарса: *право есть узаконенное беззаконие.* Если добавить к этому ленинскую концепцию «партии нового типа», то это будет доведенный до фарса историцизм: *познаваемая историческая необходимость тождественна узаконенному беззаконию, которое авангард гегемона устанавливает в противовес любым формам легитимной власти.*

Важно понять, что это тупиковый итог не просто марксистской версии историцизма, но всей секулярной религии поступательного, гарантированно победоносного человеческого развития.

Данная тема получила достаточно основательную проработку в литературе русской эмиграции. Пожалуй, наиболее лаконичную и выразительную характеристику большевизма как законченного эрзац-религиозного и квазицерковного образования представил Б.П. Вышеславцев в статье «Философская нищета России» (1951). «Атеистическая религия коммунизма, — писал он, — имеет своих пророков и отцов церкви, свои иконы, гробницы, мощи, священное писание, догмы, патристику, свою ортодоксию, свой катехизис, свои ереси и преследования еретиков, свои покаяния и отлучения, наконец, свою прекрасно организованную инквизицию. У этой религии есть свой избранный народ (пролетариат) и свой мессианский идеал интернационального коммунизма»[149].

## 7. Правовой идеал и концепции «открытой истории»

В последней трети XIX — первой половине XX века историцизм был опиумом общественного сознания. Его одурманивающее воздействие испытывали самые разные направления социальной мысли и почти все влиятельные политические движения (элитарные и популистские, консервативные и демократические, право- и леворадикальные). Сильнейшая тенденция правового нигилизма, которую таили в себе историцистские доктрины, блокировала дальнейшее развитие классической философско-правовой традиции. После Второй мировой войны ситуация коренным образом изменилась. Либеральное правоведение

и философия права получили серьезные импульсы для концептуального наступления на историцизм. Два обстоятельства имели при этом решающее значение.

(1) Как показал К. Поппер и его школа, «закрытые общества» XX века (тоталитарные и авторитарно-полицейские режимы, вступившие в полосу банкротств и стагнации) — это, как правило, плоть от плоти историцистских идеологий.

(2) Юридическое расследование тоталитарных режимов, начало которому положил Нюрнбергский процесс, показало такое страшное лицо истории, которое уже не позволяет считать ее непогрешимым верховным судьей социального и политического поведения. Нет более заведомого доверия к «объективно-историческим заданиям и запросам». Они сами подлежат нашей оценке (в частности — и может быть, прежде всего — правоведческому и философско-правовому суду). Кончилось время, когда социальный утилитаризм (принцип «общего блага» или «национально-государственной целесообразности») мог рядиться в тогу священных повелений истории и требовать, чтобы нравственность и право оправдывались перед ним. Стало очевидным, что нельзя, например, одновременно признавать безусловную значимость прав человека и верить стандартному заклинанию всех историцистских доктрин: *раз это необходимо (для прогресса), значит, и правомерно.*

Но не следует ли отсюда, что современная философия права вообще не может искать поддержки ни у какой теории исторического процесса? Нет, ей созвучна версия *открытой истории*, которая была впервые обозначена А. де Токвилем, А. Кавуром и А. Герценом и получила серьезное обоснование в современной эпистемологии истории (у А. Тойнби, К. Ясперса, Р. Коллингвуда, Р. Рорти; у М. Гефтера, Н. Эйдельмана и К. Кантора, если говорить о наших соотечественниках).

Будущее, настаивает эта эпистемология, неустранимо неопределенно — слишком неопределенно и многовариантно, чтобы мы могли следовать какому-либо единственному (в особенности — умозрительно постигаемому) «повелению Истории». Но именно поэтому будущее не может принадлежать фаталистическому проекту, выводящему

«по ту сторону добра и зла»: оно зависит от наших этически обоснованных принципов и позиций. Возможность ответственного выбора исторически неустранима, а это значит неустранима и возможность отклонять по крайней мере такие фактические вызовы истории, условием осуществления которых являются катастрофические людские издержки и возврат к преступным формам политической практики. Открытая история запрашивает право в качестве существенного критерия приемлемого будущего: *прогрессивно только то, что правомерно.*

С подлинной философской силой этот тезис прозвучал в 1948 г. в работе К. Ясперса «Истоки истории и ее смысл», — одном из признанных манифестов «открытой истории». На русском языке работа впервые опубликована в 1994 г. в сборнике сочинений Ясперса «Смысл и назначение истории» (М., «Республика»), который открывается прекрасной вступительной статьей П.П. Гайденко (далее в скобках приводятся страницы этого издания).

Ясперс говорит об истории, которая никогда не перестанет быть наличной ситуацией человеческого духа и экзистенции (нашей «фактической действительностью во времени»). П.П. Гайденко разъясняет это следующим образом: как бы далеко человек ни продвинулся по пути прогресса, он все-таки всегда будет иметь дело «с неповторимой констелляцией событий, задающих историческую уникальность определенной судьбы, формирующей ее болевые точки, ее радости и надежды, ее горе и ее вину» (9).

Дискурс Ясперса ничем не напоминает трансцендентально-практическую философию, и тем не менее возможен он лишь после нее и лишь благодаря ей.

Ясперса иногда называли «Кантом XX столетия». На мой взгляд, это верное ориентирующее суждение, хотя на деле его подтверждают лишь некоторые фрагменты многозначного ясперсовского наследия. Именно таков очерк «Проблема будущего», входящий во вторую часть «Истоков...». Перед нами, если угодно, «Идея всеобщей истории...» и трактат «К вечному миру», творчески вовлеченные в ситуацию кризиса историцизма. Хотя Ясперс лишь однажды упоминает эти сочинения Канта, их ключевые мотивы распознаются сразу.

«Всеобщая история, — читаем мы, — стоит перед нами как задача» (267). Именно данное обстоятельство позволяет увидеть, что «тотальность истории — это открытое целое» (273). Причем (мысль, которую никогда не высказывал и все-таки *мог бы* высказать Кант) речь должна идти об открытости не только в отношении будущего, но и в отношении прошлого. Историю «нельзя ограничить ни с той, ни с другой стороны, чтобы обрести тем самым замкнутую картину, полный и самодовлеющий образ» (Предисловие, 28). «Прошлое не завершено: оно продолжает жить, его решения не полностью, а лишь относительно окончательны, они могут быть пересмотрены. То, что было, может быть истолковано по-новому. То, что казалось решенным, вновь становится вопросом. То, что было, еще откроет, что оно есть [...] В прошлом заключено больше, чем было извлечено из него объективно и рационально» (266).

Стремление иметь перед собой историю как «замкнутую картину», как «полный и самодовлеющий образ» — не только тщетная, но и пагубная установка познающего разума. Она таит в себе покушение на фундаментальность человеческой свободы. «Достоинство человека, пытающегося осмыслить будущее, находит выражение в прогнозировании возможного, но также (и даже в еще большей степени) — в незнании, основанном на знании, принцип которого гласит: мы не знаем, что́ нас ждет [...] Знание о будущем было бы для нас духовной смертью» (164–165).

Еще в первой трети XX века подобное заявление было бы воспринято как одна из самых экстравагантных выходок декаданса (именно так, кстати, и оценивались ранние антиисторицистские пассажи Ясперса, впервые появившиеся в 1931 г. в работе «Духовная ситуация времени»). К концу сороковых годов слова Ясперса звучат как спокойный и взвешенный приговор обанкротившемуся *историобожию*.

Термин «историцизм» в книге Ясперса не задействован, но идеологическое образование, которое имел в виду К. Поппер, когда вводил это выражение, очерчивается с удивительной продуманностью и ясностью. Впечатляет уверенная четкость в определении основной социально-политической тенденции, на которую неизбежно замыкается секулярный культ «познаваемой исторической необходи-

мости». Это ставка на *тотальное планирование общественной жизни*.

«Источник тотального планирования, — пишет Ясперс, — в мнимом тотальном знании истории». Покушение на такое знание — давний умственный соблазн. Он присутствует уже в теологии, которая славословит провидение, хотя одновременно теряет сознание трансцендентности Бога (учение Августина о «двух градах», проповедь калабрийского монаха-цистерцианца XII в. Иоахима Флорского). Он полностью овладевает мыслью, когда воля Бога отождествляется с познаваемым влечением истории (Ж.Б. Боссюэ, Гердер и Гегель). Он утоляется, наконец, химерической конструкцией провидения без Бога (марксистская «общественно-историческая необходимость»). «Благодаря этой эволюции уверенность в том, что история может быть постигнута в ее целостности, сделалась в наши дни едва ли не естественным заблуждением» (198).

Последнее выражает себя, с одной стороны, в предельно абстрактном перфекционизме («позже этого значит лучше этого»). Еще в 1931 г. Ясперс так говорил об этом умственном бедствии: «Историческая картина универсального развития человечества как необходимость процесса, какова бы ни была его версия, оказывает магическое воздействие [...] Возникает страх оказаться несовременным. Все внимание направляется на то, чтобы не отстать, будто действительность сама по себе куда-то марширует и надо идти в ногу с ней. Высшее требование — делать то, «чего требует время». Счесть что-либо уже прошедшим: докантовским, домартовским*, довоенным — означает покончить с ним» (303).

С другой стороны, заявляют о себе запрос и упование на возможно более конкретное и всеобъемлющее проектирование будущих состояний социума.

«Жутко взирать на то, как обманчивая вера в тотальное планирование, которая нередко возникает и на почве подлинного идеализма, заставляет человека в ходе его реальной деятельности все глубже, шаг за шагом погружаться именно в то, что он стремился преодолеть, — в нужду, не-

* В марте 1848 г. началась революция в Германии. — *Ред.*

свободу, беззаконие». Сам того не замечая, человек, обуянный историцизмом, работает «в пользу кажимости»; он «совершает переход от высшего по своей видимости идеализма человеческих целей к бесчеловечному расточительству человеческих жизней, к неведомому ранее рабству», а испытывая отчаяние при неудачах, «прибегает ко все более подлому насилию» (204).

Банкротство «магически действенного» историцизма, которое принесла с собой Вторая мировая война, грозило обернуться мировоззренческим упадком, резиньяцией и растерянностью. Один из путей к предотвращению этой угрозы (особенно ощутимой в послевоенной Германии) Ясперс увидел в возрождении традиции скептико-игрового отношения к историософским построениям, которое в XIX в. сохранялось лишь на обочине немецкой и западноевропейской культуры. И первое, на что наталкивает упоминание об этой традиции, — *философско-историческая ирония Канта*. В самом деле, разве не чувствуешь себя вновь в удивительном смысловом пространстве «Идеи всеобщей истории...», когда читаешь следующие духовно-терапевтические рекомендации: «Мы освещаем эту сферу (сферу исторических возможностей. — *Э.С.*) игрой внутренне последовательных картин развития, попытками прочертить из реальности настоящего и прошлого многообразия линии в будущее. Однако мы не подчиняемся такого рода картинам, идеям и конструкциям (не относимся к ним с серьезностью провидцев. — *Э.С.*). Они не более чем средства ориентации и даже в качестве утверждений остаются вопросами» (199). Человек не может не проектировать правильного мироустройства в порядке умополагания, но при этом он должен трезво осознавать, что «правильного мироустройства не существует. Полная справедливость остается задачей, не имеющей окончательного решения. Она не может быть решена насильственным фиксированием планируемых данных [...]» (202).

Рассуждая вполне в духе Канта, Ясперс настаивает на том, что в ряду проспективных ориентирующих сценариев исторически возможного центральное место должно отводиться *предостерегающим прогнозам*, — картинам наиболее вероятных социальных регрессий, бедствий и ката-

строф. Нет ничего опаснее благодушной оптимистической слепоты, навеянной «страхом перед страхами». Если в истории «отсутствует фатально неизбежное», если печать фатума не налагается на наше предвидение *самого худшего*, то это предвидение надо отнести к *побуждающим прогнозам*. Поэтому Ясперс имеет право утверждать: «Страх следует принять. Он основа надежды» (164) (вспомним понятие «философии, связавшей надежду с обоснованным страхом», которое Н.В. Мотрошилова прилагает к кантовскому трактату «К вечному миру». — III, 6).

В традиции и перспективе скептико-игрового понимания всякого суждения о будущем К. Ясперс осуществляет далее экзистенциальную актуализацию, по сути дела, всех важнейших заявленных, но недосказанных философско-исторических идей Канта. Современникам Хиросимы и Нюрнбергского процесса, фултонской речи Черчилля и попперовского «Открытого общества» предъявляется Кант, «отвязанный от Гегеля», не уместившийся в амплуа родоначальника немецкого классического идеализма (и даже как бы отказывающийся от такого амплуа), но как раз поэтому — злободневный и вечный.

Ясперс уделяет немало внимания оппозиции задачи и цели (задачи и «сверхзадачи»), которой просто не расслышало кантоведение XIX — начала XX столетия.

Цель и «сверхзадача» истории, по Ясперсу, — это «подлинное единство человечества». Оно достигается через осуществление предельных и высших духовно-экзистенциальных устремлений и не может считаться гарантированным, целиком находящимся в нашей власти.

Такова будущая реформация веры; такова реформация социалистического идеала (его немарксистское и контртоталитарное переосмысление). Такова, наконец, подлинная коммуникация между лицами и культурами, отвечающая образу «проникновенного собеседования» и «дружеского борения» за неповторимость и подлинность каждого.

Что касается задачи (или «цели истории в аспекте нашего упорядоченного существования»), то ее определения, в сущности говоря, представляют собой прямые цитаты из кантовской «Идеи...». Задаче истории безоговорочно приписывается статус «условия возможности» всех высших

экзистенциальных устремлений. По содержанию же она есть не что иное, как «правовое устройство мира» (263).

«Лишь единство, основанное на праве, — пишет Ясперс, — открыло бы в рамках упорядоченного существования простор для всех творческих возможностей человеческой души и человеческого духа». При этом одинаково важно понять как ограниченно политический, так и морально первоочередной, категорически обязательный характер этого единства: «Воля к созданию основанного на праве мирового порядка не ставит себе целью свободу как таковую, но только политическую свободу, которая тем не менее одна только и открывает в существовании человека простор всем возможностям подлинной свободы» (263–264).

Человечество принудительно введено в задачу учреждения всемирного правового устройства жестокими конфликтами. Но, приступая к ее решению, оно видит себя *предопределенным к дилемме.* Последняя обозначается так: «мировая империя или мировой порядок» (209).

Понятие мировой империи заимствуется из «Религии в пределах только разума». Пугающее политическое видение, посетившее Канта, превращается у Ясперса в полновесный философско-исторический символ, смысл которого людям середины XX в., возможно, более понятен, чем современникам абсолютных монархий. С помощью этого символа Ясперс предостерегает от чудовищных регрессий цивилизованного (уже хорошо юридически оснащенного) социума к общежитию, напоминающему ульи, муравейники и термитники (к «человейнику», если вспомнить известное выражение А.А. Зиновьева, редкостное по метафорической точности).

Понятие мирового порядка сразу отсылает к образу «союза народов», как он очерчен в «Идее...» Канта и в его трактате «К вечному миру». «Мировой порядок, — пишет Ясперс, — являет собой единство без единой власти, за исключением тех случаев, когда она утверждается по договоренности и в силу общего решения» (209). «Мировой порядок, если его удастся осуществить, будет исходить из федерализма свободных государств, а успех его будет зависеть от того, насколько этот дух окажется притягательным для других народов и захотят ли они по внутреннему убеждению следовать ему» (215).

Решающей предпосылкой этого добровольного участия в создании всемирного правового порядка является *моральный образ мысли*. С известного момента история запрашивает его в качестве внутренней детерминанты целеустремленного движения в такое будущее, где нет империалистского произвола и войн: «Ход вещей зависит от того, какими нравственными принципами мы действительно руководствуемся на практике» (227).

На мой взгляд, философско-исторический проект Канта, возрожденный и противопоставленный историцистской идеологии (уже тяжело раненной, но по-прежнему сохраняющей власть над умами), образует полемически живое ядро всей книги «Истоки истории и ее цель». Актуальная импровизация на кантовские тему (или, если вспомнить слова, облюбованные М.К. Мамардашвили, «кантианская вариация») сказывается во всех, даже отличительно экзистенциальных, сюжетах Ясперсовой «открытой истории» и, конечно же, в ее ключевом девизе (162): «Будущее человечества не придет само как явление природы. Все то, что сегодня и каждую минуту совершают люди, как они мыслят и чего ждут, является предначертанием будущего и его истоком».

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вернемся к исходной констатации, прозвучавшей уже во Введении.

Кант жил в эпоху ослабления традиционной нравственности и быстрой секуляризации общественного сознания. Секуляризация эта выражалась вовсе не в том, что люди сделались безбожниками и скептиками. В XVII–XVIII веках «градус набожности» оставался достаточно высоким и сотериологические искания еще вызвали к жизни десятки новых сект и деноминаций. Человек Нового времени (если говорить об обществе, а не о салонах) редко сомневался в существовании Бога, в бессмертии души и неизбежности последнего суда над грешными людьми. Вместе с тем он чувствовал все большую неуверенность, когда пытался понять, а что же, собственно, Бог заповедовал людям и по какому кодексу он их будет судить. *Умирал не Бог, умирал закон Божий.* Дело осложнялось еще и тем, что параллельно секуляризации развивалась сакрализация государства и законов государевых и мир оказывался под властью единого по истоку силы и страха, но вместе с тем гетерогенного и эклектичного императивизма.

Моральная философия Канта была ответом на этот вызов эпохи. Философ из провинциального Кёнигсберга предпринял попытку представить такой человечески усмотренный закон нравственности, который был бы очевиден для всех разумных существ и для самого Бога как высшего из разумных существ. Этим законом и стал категорический императив, точнее — теория категорического императива.

Кант никогда не намеревался осчастливить мир каким-либо мобилизующим новаторским катехизисом. То, что он предложил, в основе своей представляло собой всего лишь

императив-критерий, формальный принцип, который в предельно краткой транскрипции мог бы звучать так: «Поступай универсализируемо», или «Следуй только универсализируемым максимам».

Однако, демонстрируя на примерах (продуманно выбранных примерах), что́ это, собственно, означает, Кант предъявил и известный нравственный кодекс, основные статьи которого могли бы, мне думается, формулироваться следующим образом:

1. Возведи в добровольный зарок два правила-запрета, скрывающие в себе целые блоки, целые комплексы императивов, а именно: «не чини обмана» и «не относись к человеку только как к средству». Будь готов к ригористическому исполнению этих правил, а в случае их нарушения смиренно (как человек, нарушивший собственную клятву) прими наказание от любого суда разумных существ.

2. Опираясь на эти базисные запреты и в меру дарованных тебе способностей исполняй позитивную заповедь человеколюбия. Осуществляй человеколюбие в форме тактичного и корректного доброжелательства, т.е. так, чтобы твое сострадание никогда не приходило в противоречие с уважением к человеку как «цели самой по себе».

3. Совершенствуй себя как индивидуальность, развивая свои способности и задатки, не поддаваясь распущенности и лени, подчиняя отдельные поступки единой стратегии поступания.

4. Не сотвори себе кумира из самосохранения, счастья и благополучия.

5. Будь лояльным подданным, подчиняющимся гласно предъявленному тебе действующему закону.

6. Почитай права человека сверх всякой лояльности. Уважай чужое право и цени свои собственные права так же, как ты ценишь права ближнего своего.

7. Во всех случаях, где ты в силу обстоятельств оказываешься в положении человека власти, так или иначе распоряжающегося людьми и их достояниями, твердо следуй императиву справедливости.

8. Во всех случаях, где ты в силу обстоятельств оказываешься причастным к политике, руководствуйся императивом мира.

Вот, собственно, все, что выпадает из теории категорического императива в моральное поучение — в «катехизический осадок». Это совсем немного — это *minimum moralia,* как назовет одну из своих публикаций о Канте Т.В. Адорно. И все-таки Кант уверен, что любой человек, который сделал все от него зависящее для исполнения только что очерченного кодекса, имел бы право называться нравственно достойным. Он имел бы это право даже тогда, когда ему очень многое не удалось на деле, когда за ним стоит всего лишь доброе намерение, нереализованное из-за недостатка сил или средств. И Кант твердо надеется на то, что человек этот может не страшиться Судного дня и уповать на встречу не с гневным, а с милосердным Богом.

Но, разумеется, теория категорического императива это не просто строительные леса для сотериологически значимого морального руководства. В меру возможностей я старался показать, как много давала эта теория для нравственной критики деспотизма, феодального внеэкономического принуждения и раннекапиталистической эксплуатации, как тесно она была связана с этическими исканиями прошлых веков и какие мощные импульсы посылала в будущее.

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 (мыслитель, столь часто порицавшийся 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 приходящими, 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 непрошеное 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 по причине их очевидного несоответствия важнейшим установкам традиционно-патриархальной морали.

Но означает 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 человека 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» нравственного языка, постепенно усваиваемая миром.

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 как раз и 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 *philosophiae perenis**, предугадывавшееся некоторыми великими моралистами прошлого;

(б) это понятие этической науки, полный смысл которого доступен только человеку, аналитически проясняющему мораль;

(в) это представление формирующегося «гражданского общества»: оно могло 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 книжности, который сфокусирован на эпохальном и общеевропейском и обеспечивает «всемирно-гражданский ракурс истории».

Этика Канта представляет собой развернутую антитезу тех представлений о правильном, одобряемом, разумном поведении, которые культивировали застойные и умирающие феодальные режимы. Она является также своеобраз-

---

* вечной философии (*лат.*). — *Ред.*

ной программой самообороны, «нормативной самозащиты» от экспансии абсолютистского государства — предостережением против его «моральных ловушек». Яснее, чем кто-либо из мыслителей XVIII века, Кант понимал, что индивид не может противостоять абсолютистскому Левиафану на почве себялюбия, самосохранения, эгоизма, склонности и пользы; что даже элементарная независимость перед лицом подобного политического образования посильна лишь для субъекта долга, принципа, самопринуждения. Только в этой форме (только благодаря ригоризму как личностному качеству) может стать победоносным и сам «частный интерес», в одних случаях подавляемый, в других утилизуемый абсолютистской системой.

Примечательная особенность трансцендентальной практической философии — это, далее, утверждение необходимой соотнесенности морали и права, их глубокой внутренней корреляции. Можно сказать, что у Канта мораль и право выступают как взаимно предполагающие и взаимно запрашивающие друг друга: моральность индивида с самого начала имеет смысл правоспособности (полной внутренней приуготовленности к ответственному отправлению гражданских свобод), право же (в той мере, в какой оно является «истинным», или, как предпочитал выражаться Кант, «строгим правом») означает прежде всего признание публичной властью нравственной самостоятельности подданных и отказ от патерналистской опеки над ними.

Этика Канта — не лучшая помощница, когда речь идет о конкретной разработке законодательств и о так называемых догматико-казуистических проблемах. Вместе с тем она обладает поразительной мощью при проектировании и обосновании идеалов правосознания. Для наших дней это так же справедливо, как и для конца XVIII столетия.

Правосознание — одно из сложнейших понятий юридической теории, и я не могу отослать к работе, где содержалась бы его удачная дефиниция. Совершенно ясно, однако, что правосознание — это не просто правознание, не просто квалифицированность по части уже действующих в обществе законов. У правосознания «активный темперамент», и всего адекватнее оно обнаруживает себя именно тогда,

когда критикует и корректирует действующие законы с позиций идеальной справедливости, которая приобрела непреложное значение для достаточно большой массы людей.

Понятие правового государства, лишь в последнее десятилетие получившее безоговорочное признание в нашей юридической литературе, позволяет по-новому осветить и проблему правосознания. Едва ли мне удастся найти адекватное его определение, но я думаю, что совершу наименьшую возможную ошибку, если охарактеризую правосознание следующим образом. Правосознание — это ориентация на идеал правового государства, которая имеет безусловный характер и уже в данный момент определяет практическое поведение человека как гражданина. Это значит, что, хотя правового государства еще нет, человек начинает жить так, *как если бы* оно уже утвердилось. Он вменяет себе в обязанность следовать таким установлениям (или хотя бы декларациям), которые соответствуют понятиям народного суверенитета и строгого права, и активно оспаривает те, которые несут на себе явную печать неправового (патерналистского и авторитарно-бюрократического) ведения государственных дел.

Кант — классический философский выразитель раннего либерализма; его учение навсегда останется эталоном гуманитарно-этического осмысления послелокковского «нового естественного права» и развивавшихся на его основе декларативных формул прав человека.

Для ситуации, в которой сегодня находятся российское правоведение и правовое просвещение, важно, мне кажется, акцентировать следующие аспекты кантовского понимания права:

(1) понятие права базируется на морально-философской категории лица *(die Person)*, противополагаемой категориям «вещи», «средства», «раба», а также «опекаемого несовершеннолетнего подданного»;

(2) понятие права сразу, *implicite* предполагает идею правового государства; оно мыслится в традиции *limited gouvernment*, т. е. не только как норма взаимоограничения индивидуальных произволов, но и как узда, налагаемая на самое государственную власть (как «намордник для Левиафана»);

(3) строго правовые нормы имеют смысл безусловных требований; они, как и требования нравственные, не поддаются утилитарно-прагматическому обоснованию, не редуцируемы к соображениям государственно-политической или экономической целесообразности.

Кантовское понятие права родилось в лоне трансцендентальной этики. Последняя изначально несла в себе мощный философско-правовой потенциал (хотя для его выявления и не нашлось сразу необходимых опосредований).

Кантоведение последних десятилетий убедительно продемонстрировало, что формулы кантовского категорического императива находятся в социокультурном единении, с одной стороны, с концепциями общественного договора, с другой — с языком толерантности.

Сочинения Канта по сей день остаются одним из лучших пособий при решении вопроса о *специфическом модальном статусе* правовых установлений и об *адекватных ему социальных ожиданиях.*

Основная масса человеческой практики — это целенаправленная, орудийно оснащенная предметная деятельность. Неудивительно, что мы все на свете склонны укладывать в ее схемы и подводить либо под понятие цели, либо под понятие средства. Между тем правовые нормы (как и требования этические) в эти понятия не укладываются: право — это не цель и не средство.

Было бы очевидным мировоззренческим убожеством видеть в господстве права последнее предназначение человеческого рода и отвергать такие его устремления, как высокое благосостояние, разностороннее индивидуальное развитие, наиболее полная реализация творческих призваний и т. д. Но может быть, еще более опрометчиво — трактовать право в качестве прямого орудия для осуществления подобных высших устремлений.

На правовые нормы и институты позволительно смотреть как на средство только в аспекте предотвращения регрессий и деструкций общественного устройства. Это «средство от...», «средство против...». Там, где начинается ориентация на прогресс (или хотя бы на мелиорацию), право уже не средство, а как говорил Кант, *условие возможности, conditio sine*

*qua non**. Его следует соблюдать по типу этической тавтологии: «дóлжно, потому что дóлжно». Отсюда удивительный парадокс, разными способами выраженный философией: права личности могут служить прогрессу, но только тогда, когда общество не толкует их как средство для осознаваемых целей прогресса и ценит безотносительно к целям.

Соблюдение строго правовых требований может иметь мелиоративный эффект (об этом свидетельствует достаточно богатый исторический опыт). Но прямой причинной зависимости здесь нет. Благополучие, совершенствование, более достойное существование — это опосредованные, косвенные и, как правило, отдаленные следствия признания и обеспечения гражданских и гражданско-политических свобод. К праву позволительно отнести то, до чего додумался А. де Токвиль, рассуждая о демократическом устройстве общества. «Достоинства демократии, — писал он, — можно познать только тогда, когда она достигает почтенного возраста». Ничто так не вредит ее формированию, как «тяга к легкому успеху и безотлагательному удовлетворению потребностей»[1].

Правовая система демократии требует стойкости и умения ждать. Применительно к сегодняшней России это может звучать так: чтобы правовая система демократии содействовала росту нашего благополучия, необходимо переориентировать долготерпение, которым мы щедро одарены. Оно должно быть отдано не могучей, грозной и опекающей «отеческой власти», а конституционно-правовым принципам, с недавнего времени заложенным нами в основание российского государственного устройства.

Терпение в отстаивании конституционно-правовых начал национально-государственной жизни — одна из важнейших установок, на которые нацеливает трансцендентально-практическая философия. Но ее суммарный, итоговый пафос все-таки не в этом. Терпение — всего лишь компонент активной мироустроительной деятельности, который запрашивает и пробуждает идеал «оправовления» планетарного человеческого общежития, имеющий

* Непреложная предпосылка («условие без всяких “но”»). — *лат.*

статус исторической «сверхзадачи». Чем дальше мы продвигаемся по пути научно-технического и экономического развития, тем выше *настоятельность* этого идеала.

В «Феноменологии духа» (а затем — в «Философии права» и «Философии истории») Гегель пытался представить этику Канта как теорию «чистого долженствования», которая безразлична к осуществимости поступка и удовлетворяется благородством намерения. Неоспоримое свидетельство тому он видел в кантовской концепции «вечного мира». По суждению Гегеля, она просто закупоривает ригористическую мораль в бесплодной политической грезе.

Гегелевская критика Канта не раз вызывала одобрения и восторги. Между тем ее нельзя было бы признать вполне правильной даже в том случае, если бы Кант как этик ограничился анализом нравственности. Намерение, которое мирится со своей нереализуемостью, просто не отвечает понятию долженствования (создатель «Критики практического разума» прекрасно осознавал это и видел трагедию там, где автор «Феноменологии духа» не расслышал ничего, кроме безразличия). Критика Гегеля очевидно несостоятельна, если принимается во внимание, что трансцендентальная этика находит свое логически неизбежное завершение в философии права, замыкающейся на концепцию «вечного мира». Гегелевская трактовка последней скандально ошибочна...[2] Позволю себе задержаться на данной проблеме.

Участники двухвековой дискуссии о трактате «К вечному миру» уже давно делятся на два лагеря. Представители одного (к нему-то как раз и принадлежит Гегель) приписывают Канту идеализм в смысле идиллизма. Представители другого подчеркивают «жизненное значение и историческую перспективность концепции Канта»[3].

Первая точка зрения доминировала в пору господства историцистских идеологий (в XIX и первой половине XX века). Эталонным ее выражением можно считать реплику Г. Прутца, прозвучавшую в 1917 г. В трактате «К вечному миру», говорил он, «Кант все более отдаляется от действительной почвы [...] и поднимается до таких предложений и требований, в осуществимость которых он сам, при всем его нравственном идеализме, вряд ли мог верить»[4].

Второй, альтернативный взгляд на трактат Канта впервые, как это ни удивительно, заявил о себе уже при его жизни. Первые рецензенты, откликнувшиеся на новый проект «вечного мира» (а среди них были такие выдающиеся умы Германии, как И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Ф. Шлегель, Ф. Гентц), при всем различии их воззрений, еще придерживались фундаментального убеждения, отличавшего доисторицистский просветительский прогрессизм: разум как таковой не может проектировать ничего от начала ирреального. Вот выразительное суждение из рецензии Ф. Гентца (1800): «Вечный мир, или, скорее, конституционное установление, которое имеют обыкновение рассматривать как основу вечного мира, — это не произвольно всплывший призрак поэтической или мечтательной способности воображения, но серьезная, глубокая, величайшая идея, даже требование разума, — необходимый результат прогрессирующего развития наших понятий права, порядка и нравственности, — синоним самой широкой целостности, предполагаемой объединением людей»[5].

Но еще более решительное выражение этот взгляд получил в итоге жестоких испытаний, через которые Европа прошла в XX столетии.

Именно эти испытания проявили суровую смысловую драматургию кантовского трактата — драматургию проективной трансцендентальной очевидности разума, к признанию которой принуждает угроза приближающейся катастрофы. Первым симптомом такого восприятия Канта можно считать очерк К. Форлендера «Кант и идея союза народов», появившийся вскоре после окончания Первой мировой войны[6]. Своего полного развития идеи Форлендера достигают после Второй мировой войны, в контексте формирования концепции открытого правоупорядоченного общества, клятвенно отрекающегося от тоталитаризма и авторитарно-полицейских порядков. Кант звучит здесь как публицист-современник. Невозможно назвать другого философа прошлого, проектные представления которого были бы столь же близки *политическим реальностям* Нюрнбергского процесса, Организации Объединенных Наций, Всеобщей декларации прав человека и дипломатии «детанта», осуществляемой под угрозой мироразруши-

тельной термоядерной войны. То же можно сказать и о последующих десятилетиях — например, о реальности ЕС: мыслитель, которого властители дум разобщенной и воюющей Европы легко и охотно зачисляли в разряд «визионеров», в дискуссиях Европы объединяющейся задействован в амплуа мудрого и трезвого советчика.

«После кантовского проекта мира, — скажет в 2003 г. известный немецкий писатель и философ Р. Сафрански, — не было предложено ничего, что по богатству мыслей и *реализму* можно было бы поставить с ним рядом»[7].

Представим себе, что предикаты «реализм» и «реалистичность» были кем-то приписаны Канту во времена, когда умами владели доктрины Гегеля и Конта, Маркса и Спенсера. Европейское ученое сообщество наверняка осмеяло бы подобную оценку. Сегодня трактовка кантовской концепции «вечного мира» как реалистической встречается с пониманием. Нельзя сказать, что она сделалась общезначимой очевидностью, однако, выражаясь юридическим языком, «бремя доказывания» лежит теперь на тех, кто берется обвинять эту концепцию в кабинетности и мечтательности.

Через двести лет, прошедших со дня смерти Канта, этический идеализм, пронизывающий понятие «республики свободно объединенных народов» обнаруживает себя как *дальнодейственный реализм*. Он подтверждается «на длинных дистанциях истории» и помогает нравственной политике обрести ее «второе дыхание».

В современной философской и околофилософской публицистике Кант все чаще именуется *дальновидным мыслителем*. Не оспаривая наиболее общий смысл этого наименования, я не могу не заметить, что оно все-таки не вполне разъясняет своеобразие и парадоксальность кантовского представления о «вечном мире» как представления философско-правового и философско-исторического. Мне кажется, это своеобразие и эта парадоксальность гораздо точнее передаются выражением «*дальнозоркость*».

Ближайшее будущее Кант видел неотчетливо и неадекватно. Фихте в пору написания «Замкнутого торгового государства», Гегель в момент работы над «Философией права» были в отношении этого будущего куда более проницательны. Их проектные выкладки гораздо больше кан-

товских отвечали критериям научного прогнозирования в его позднейшем расхожем понимании. Но вот применительно ко второй половине XX века те же выкладки Фихте и Гегеля (а они претендовали и на масштабную долгосрочность) выглядят как доморощенные, да к тому же еще и нравственно сомнительные фантазии.

Качество долгосрочного реализма, которое наглядно демонстрирует кантовский проект «вечного мира», должно быть приписано *всей теории категорического императива*. Еще раз замечу, что оно присуще ей как учению, которое конституируется в статусе чистой этики, но предполагает непременное последующее развертывание (эксплицирование) в философско-правовое воззрение.

В пространстве «повседентности» безупречно нравственное намерение сплошь и рядом обречено на одинокое трагическое бессилие. Но иное дело, когда в поле непреложных обязанностей входит отстаивание права (сперва — чужого, а затем — из того же этического основания — и моего собственного). Моральное усилие становится здесь усилием солидарности, связанным с осознанием сообща переживаемых произвола и несправедливости. Эта солидарность, пусть минимальная с позитивно-ценностной и экзистенциально-содержательной точки зрения, оказывается новым эффективным началом, действующим в истории.

Может быть, выразительнее всего данная перспектива очерчена в «Идее всеобщей истории», где гражданско-правовое состояние (сперва отдельной страны, а затем и всей планеты) подведено под понятие «задачи природы для человеческого рода» — понятие *морально мобилизующее*.

*Право силы* — так «теоретический разум в практическом его применении» взывал к человечеству в новейшее время, когда утилитарно-эвдемонистический образ мысли нашел свое впечатляющее завершение в социоцентристских и историцистских доктринах.

*Сила права* — такова апелляция практически применяемого практического разума, ясно расслышанная лишь последней современностью и отстаиваемая в концепциях «открытой истории».

«Сила права» — это девиз, наиболее подходящий для выражения исторической надежды Канта. Трансценден-

тально-практическая философия не позволяет говорить о социальной энергии морали, т. е. уповать на то, что нравственные призывы, пусть самые высокие и благородные, однажды «овладеют массами». Кант, как никакой другой этик, ценил духовную силу (мужество и стойкость) каждого отдельного морального ригориста, но одновременно снова и снова подчеркивал, что беззаветное служение долгу было и останется редким социальным событием. Те, кто принимает Канта за мечтателя, делавшего ставку на эффект моралистической проповеди, просто не понимает самого существа его этической концепции.

Но вот с беззаветным отстаиванием правового идеала дело обстоит по-иному. История свидетельствует о том, что массовое правозащитное подвижничество, отмеченное неподдельным ригоризмом, не только возможно, но и способно одерживать внушительные победы. Это происходит потому, что история через угрозу крайних бедствий как бы припирает человечество к задаче солидарной борьбы за право, правовое государство и «вечный мир». Исторический процесс не содержит в себе провиденциальных гарантий торжества права над неправьем и все-таки достаточно убедительно демонстрирует нежизнеспособность режимов, которые ни в грош не ставят элементарные правовые требования. Двадцатое столетие обнаружило это с беспощадной учительной наглядностью.

Моральный идеализм делается историческим реализмом, когда отстаивает правоопределенную свободу. И если признать, что именно последняя и есть свобода, доступная рациональному познанию (мера свободы в социальном общении), то разгадка истории не в том, что *свобода есть познанная необходимость* (такова суть историцизма), а как раз в том, что *необходимость есть познанная свобода*[8].

Возможно более высокое развитие моральности и правосознания (поступание в духе категорического императива нравственности и права) — вот чего, мне думается, необходимым и все более настоятельным образом запрашивает с нас открытый и непредопределенный общественно-исторический процесс.

# Примечания

## Предисловие

[1] *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1979. С. 197—198.

[2] Как своеобразный акт мужества может рассматриваться, например, следующее заявление, сделанное Т.И. Ойзерманом в 1974 г.: «Содержание и значение философии Канта не исчерпывается тем, что он был предшественником Гегеля». Последний «в некоторых отношениях не только не пошел дальше Канта, но, напротив, возвратился к воззрениям, которые Кант убедительно опровергал» (Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 9, 8).

[3] В довоенной советской литературе, строго говоря, было лишь одно исследование, освещавшее философско-правовое наследие Канта, — книга А.А. Пионтковского «Уголовно-правовые воззрения Канта, А. Фейербаха и Фихте». В 1960 г. П. Н. Галанза опубликовал работу «Учение Канта о государстве и праве». Лишь в 1984—1985 гг. появились статьи Р.Н. Блюма и Е.А. Голикова (Тарту), посвященные кантовскому пониманию проблемы революции, а также содержательная брошюра Ю.Я. Баскина «Кант. Из истории политической и правовой мысли».

[4] *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Abt. I, Bd. 6. Stuttgart; Augsburg. 1860, S. 108.

## Введение

[1] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 19.

[2] Там же. С. 21

[3] Цит. по: *Кассирер Э.* Указ.соч. С. 21.

[4] Там же.

[5] «Служение ближнему» (Nächstendienst) — выражение, которое восходит к Лютеру и которое в его проповедях часто замещало «любовь к ближнему» (Nächstenliebe).

[6] Цит. по: *Гулыга А.* Кант. М.: ЖЗЛ, 1977. С. 107.

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 183.

[8] Там же. Т. 1. С. 88.

[9] *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1988. С. 82, 89.

[10] *Ortega y Gasset J.* Kant (1724–1724). Reflexiones de centenario.// *Ortega y Gasset J.* Triptico. Madrid. 1959. P. 72–77.

[11] Цит. по: *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 63.

[12] Кантовский сборник. Калининград, 1980. С. 120–121.

[13] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 169.

[14] См.: *Адорно Т. В.* Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. С. 20.

[15] *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1989. С. 197.

[16] Там же. С. 201.

[17] Богатейший материал по теме «Кант и Англия» представлен в последней из биографий философа, вышедший из-под пера М. Кюна (*Kühn M.* Kant. Munchen, 2002).

[18] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 137–138.

[19] Там же.

[20] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 243.

[21] *Адорно Т. В.* Проблемы философии морали. С. 169.

[22] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 424.

[23] Там же. С. 425.

[24] Eine Vorlesung Kants über Ethik in Auftrage der Kant-Gesellschaft herausgegeben von P. Menzer. B.: PAN-Verl., 1924. S. 246. (В дальнейшем — «Kant über Ethik»).

[25] Об отношении Канта к филантропии см.: *Merle J. Chr.* Funktionen, Befugnisse und Zwecke der Staatsverwaltung. // I. Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Hrsg. von O. Höffe. B.: Akademie-Verl., 1999. S. 203–212.

[26] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 444.

[27] *Достоевский Ф. М.* Собр.соч.: В 10 т. М., 1956. Т.4. С. 153.

[28] *Гусейнов А.А.* Этика доброй воли. // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 5.

[29] Выражения «человекобог» и «человекобожие» (антитеза по отношению к «Богочеловеку» как исключительному статусу Иисуса Христа) имеет двойное авторство. Оно родилось в конце 70-х годов XIX в. в беседах Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева. Оно должно было обозначить высшее проявление гордыни и новейшую тенденцию в нарушении заповеди «не сотвори себе кумира».

Ученики В. С. Соловьева (здесь надо прежде всего назвать С. Н. Булгакова) ввели это понятие в критический анализ влиятельных умственных движений XIX — начала XX в. (доктрины О. Конта, фейербахианства и марксизма).

Есть основания утверждать, что опасность человекобожия возникает гораздо раньше. Она присутствует уже в ренессансном титанизма и ощутимым образом дает знать о себе в том способе мысли, который Кант обозначает как «этику себялюбия», а более поздний публицистический дискурс — как «разумный эгоизм».

Дело в том, что этот способ мысли не просто оправдывает самосохранение и стремление к счастью после долгого засилия аскетических учений, но сотворяет кумира из счастья и самосохранения.

В философском словаре Канта нет выражений «человекобожие» и «антропотеизм». Вместе с тем, мне кажется, Кант стоял на грани открытия и философско-критического употребления этих понятий — и именно при обсуждении «этики себялюбия» (особенно любопытно в данном отношении кантовское толкование радикального зла в работе «Религия в пределах только разума»).

[30] Убедительный анализ этого явления предложен в работах Т. Б. Длугач (см.: *Длугач Т. Б.* Дидро. Изд. 2-е. М.: Наука, 1988).

[31] Цит. по: *Кленнер Г.* Философско-правовое Просвещение в Берлине в годы Великой французской революции // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 217–219.

**I. Всеобщий закон нравственности**

[1] О том, как традиционный идеал нравственного политика сменился стоическим идеалом мудреца см.: *Арендт Х. Vita activa,* или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 27, 32–49.

[2] См. об этом: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками», 1995. С. 301.

[3] Там же. С. 313.

[4] См.: там же. С. 320.

[5] *Марк Аврелий.* Наедине с собой. М., 1914. Кн. IV, 4.

[6] Вот что утверждал Пьер Бейль в своем «Философском комментарии на слова Иисуса Христа "Заставь их войти"»: «Все законы морали надо подчинить естественной идее справедливости», причем «рассматривать ее в общем, отвлекаясь от личных интересов и от обычаев своей родины». Затевая какое-либо дело, пусть самое благое с точки зрения обычая или конфессии, следует еще спросить себя: а будет ли оно справедливым для всего людского сообщества. «Невозможно, чтобы Бог позволил для утверждения истины совершить какой бы то ни было поступок, который не был бы справедливым для всех и не являлся бы общим правилом всех» (*Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М.: Мысль, 1968. С. 371–372, 425).

[7] О принципиальных расхождениях Канта со стоицизмом см.: *Судаков А.К.* Стоическая и эпикурейская тенденция в этике Канта. Автореферат. М., ИФ РАН, 1995.

[8] К императивному истолкованию нравственности Кант пришел не сразу: в «докритический» период он еще исповедовал «этику чувства», следуя за А. Шефтсбери и Ж.-Ж. Руссо. В 80-е годы 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 трансцендентально-всеобщих форм, которые могли бы служить аналогом пространства и времени в сфере чувственного восприятия (см.: *Нарский И. С.* Кант. М., 1982. С. 128).

[9] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 272–273.

[10] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 212.

[11] В шеститомнике под ред. А. В. Гулыги это сочинение Канта было озаглавлено как «Основы метафизики нравственности». Я пользуюсь более точным переводом, предложенным и обоснованным в издании сочинений Канта на немецком и русском языках под ред. Н. В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга, а кратко обозначаю эту работу как «Основоположение...».

[12] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 252–253, 254.

[13] См.: там же. Т. 4, ч. 2. С. 69. Формулировка принадлежит лейпцигскому оппоненту Канта, популяризатору английской моральной философии Хр. Герве, но критикуется Кантом как выражение известного общераспространенного понимания нравственных обязанностей. Можно сказать, что Кант умело извлекает из текста Герве «парадигму» расчетливо-эвдемонистического образа мысли.

[14] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 256–257.

[15] *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения. М., 1959. С. 108.

[16] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 257.

[17] Там же. С. 355. (Курсив мой. — *Э.С.*)

[18] Если такая пикировка возмущает утилитариста-оппонента, его самого следует поставить перед блестящим провокационным вопросом, который когда-то бросил в лицо своему времени Лессинг: «А какая, собственно, польза от пользы?» Утилитарист тотчас будет вынужден сам заговорить на языке тавтологий.

[19] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 257–258.

[20] Там же. С. 258.

[21] Там же. С. 230–231.

[22] Там же. С. 231.

[23] Там же. С. 233.

[24] Там же.

[25] Kant über Ethik. S. 276–277.

[26] См. об этом: *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. С. 45–68.

[27] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 241.

[28] Там же. С. 238.

[29] Истолкование этики Канта как антиэвдемонистической (более того — как нерелигиозной версии аскетизма, требующей, чтобы человек возложил на «алтарь морального закона» все свои естественные побуждения) с крайней прямолинейностью проводилась в некоторых рассуждениях Ф. Ницше и Г. Зиммеля, а у нас, в России — в работе Л. Шестова «Скованный Парменид».

[30] *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 133.

[31] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 420–421.

[32] Там же. С. 333.

[33] Там же. С. 254.

[34] Это выражение, заимствованное из протестантского религиозного словаря, играет важную роль в этических сочинениях Канта, и приходится сожалеть, что оно стерлось в русских переводах его работ (например, в «Антропологии с прагматической точки зрения»).

[35] *Haardt A.* Die Stellung des Personalitätsprinzips in der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» und der «Kritik der praktischen Vernunft» // Kant-Studien. 1982. Hf. 2. S. 167.

[36] Ibidem.

[37] Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 324.

[38] См.: *Beck L. W.* Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago; 1966; *Paton H.* Categorical Imperative. L., 1967; *Rollin B. E.* There is Only Categorical Imperative // Kant-Studien, 1976. Hf. 1; *Funke G.* Von Aktualität Kants. Bonn, 1979; *Henrich D.* Die Deduktion des Sittengesetzes // Denken im Schatten des Nihilismus. Darmstadt, 1975. S. 85–97; *Kersting W.* Der kategorische Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichte // Zeitschrift für philosophiesche Forschung. 1979. Bd. 87. Hf. 3; *Скрипник А.П.* Категорический императив И. Канта. М., 1978; *Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М., 1998.

[39] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 260.

[40] Там же. С. 261.

[41] «Сама природа отличает их (людей. — *Э.С.*) в качестве целей самих по себе» (там же. С. 272).

[42] *Кант И.* Соч. на немецком и русском языках /Под ред. Н. Мотрошиловой (Москва) и Б. Тушлинга (Марбург). Т. 3. М., 1997. С. 169 (в дальнейшем: *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз.).

[43] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 273.

[44] *Скрипник А. П.* Категорический императив И. Канта. С. 41.

[45] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 260.

[46] Там же. С. 409.

[47] *Кант И.* Трактаты и письма. С. 80.

[48] Наиболее обстоятельно эта тема рассмотрена В. Керстингом (см. *Kersting W.* Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gultigkeit // Studia leibniziana. Wiesbaden, 1982. Bd. 14, Hf. 2. S. 184–220).

[49] *Виндельбанд В.* История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1905. Т. 2. С. 94.

[50] Эти советы не взяты с потолка: я цитирую знаменитый «Карманный оракул» Бальтасара Грациана, № 189, 130, 285 (см.: *Грациан Б.* Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 43, 30, 62, 2).

[51] Там же. С. 5 (№ 3).

[52] См.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 292–297.

[53] Там же. С. 293. (Курсив мой. — *Э.С.*).

[54] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 261.

[55] Я позволю себе не углубляться в эту тему, поскольку уже уделил ей достаточно внимания в одной из своих работ (см.: *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. С. 128–141).

[56] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 264–265. (Курсив мой. — *Э. С.*).

[57] Там же. С. 264.

[58] См.: *Апресян Р. Г.* Золотое правило; *Бородай Ю. М.* Цена беспредельной свободы (как возможен категорический императив) // Этика: новые старые проблемы. М.: Гардарики, 1999. С. 9–29; 30–52.

[59] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 3. С. 169.

[60] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 220.

[61] Там же. С. 218–219.

[62] Там же. С. 218.

[63] *Лабрюйер Ж. де.* Характеры, или Нравы нынешнего века. М.; Л., 1964. С. 178.

[64] Там же. С. 181.

[65] *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 79–80.

[66] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 218.

[67] *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1960. С. 86.

[68] Общую их характеристику см. в работе: *Длугач Т.* И. Кант: от ранних работ к «Критике чистого разума». М., 1990.

[69] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 220.

[70] Там же.

[71] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 4. М., 1959. С. 102.

[72] Там же. С. 106.

[73] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 219.

[74] Там же. С. 220.

[75] *Гольбах П.* Избр. произв. М., 1963. Т. 1. С. 313.

[76] *Монтескье Ш.* Персидские письма. М., 1956. С. 202.

[77] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 374.

[78] Там же. С. 72.

[79] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 248.

[80] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 260.

[81] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 376.

[82] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль. 1988. Т. 2. С. 441.

[83] Там же.

[84] На самом деле: «человек для человека свят» («homo homini sacra est»). — См.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. С. 302.

[85] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль. Т. 1. С. 169.

[86] *Соловьев В. С.* Собр. соч.: Т. 2. СПб., б. г. С. 136–137, 147.

[87] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль. 1988. Т. 1. С. 345–346.
[88] *Соловьев В.С.* Собр. соч.: Т. 2. СПб., б. г. С. 137, 136.
[89] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 346.
[90] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 273.
[91] Там же. С. 274.
[92] *Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 189–190.
[93] Отрывки из этой книги были опубликованы в журнале «Человек» (1992, № 2–5).
[94] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 540–541, 544.
[95] *Kersting W.* Wohlgeordnete Freiheit (I. Kants Rechts- und Staatsphilosophie). Hannover, 1984. S. 83.

**II. Категорический императив права**

[1] *Нерсесянц В.С.* Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2001. С. 305.
[2] Там же. С. 306
[3] *Habermas J.* Faktizität und Geltung (Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). 3. Aufl., Fr. am M., Suhrkamp. 1993.
[4] «Сочетание», «совмещение» и «совместимость» — ключевые выражения кантовского философско-правового дискурса.
[5] *Höffe O.* Ist Kants Rechtsphilosophie noch aktuell? // Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Hrsg. von O. Höffe. Berlin, 1999. S. 287.
[6] *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. М., Республика, 1998. С. 199. Эти выводы сделаны на основе оригинального и содержательного исследования К. Лиссера, который первым обратился к малоизученным материалам кантовского рукописного наследия (см.: *Lisser K.* Der Begriff des Rechts bei Kant // Kant-Studien. Ergänz.-Heft № 58, Berlin, 1922. S.S. 20–58).
[7] *Козловски П.* Общество и государство. С. 201.
[8] *Нерсесянц В.С.*Философия права. М., 1997. С. 491–492.
[9] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 141. (Курсив мой. — *Э.С.*)
[10] Думается, именно протест против отрицания государственности как таковой и ее монополии на принуждение (если угодно, упреждающее вето, которое налагалось на еще не родившиеся идеологии радикального анархизма) образует глубинную подоплеку следующих заявлений Канта: «...всякое неповиновение верховной законодательной власти, всякое подстрекательство к деятельному выражению подданными [своего] неудовольствия, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет злейшее и самое наказуемое преступление в рамках общности, потому что оно разрушает самые ее основы». И далее: «Было бы очевидным противоречием, если бы конституция для такого случая содержала в себе закон, который давал бы право [...] ниспровергнуть существующее государственное устройство, из которого исходят все отдельные законы; ведь в таком случае конституция должна была бы заключать в себе и *публично установленную* противостоящую силу (скажем, заранее уполномоченную "партию народной революции". — *Э.С.*)». Конституция должна была бы также — в противоречии с самим понятием восстания — «указать способ его осуществления» (*Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 309, 311, 321).
[11] Как проницательно подмечает П. Козловски, только совершенствующийся и обновляющийся механизм демократического принятия решений позволяет одолевать «парадоксальность любого конституционного государства: парадокс самоограничения обширной государственной власти с помощью са-

мого государства, т. е. с помощью конституционного контроля власти» (*Козловски П.* Культура постмодерна. М.: Республика, 1997. С. 204). Причем каждое новое поколение демократии справляется с этим парадоксом «постольку-поскольку», — посредством исторически конкретных (отнюдь не окончательных) моделей и мер.

[12] Говорю «к сожалению», поскольку новейшие биографические исследования показывают, что законотворчество североамериканских штатов интересовало Канта и в общих чертах было ему известно (см.: *Kühn M.* Kant. München, 2002. S. 297–300).

[13] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 323–325.

[14] Там же. С. 361.

[15] *Höffe O.* Eine späte Entdeckung des Rechts? // Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 3.

[16] *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 208.

[17] Там же. С. 203.

[18] Там же. С. 205.

[19] *Höffe O.* Eine spate Entdeckung des Rechts? S. 3.

[20] Букв. «*сам себе господин* (sui juris)», — *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 299.

[21] Там же. С. 285.

[22] Знаменательно, что в одном из следующих номеров «Берлинского ежемесячника» появилась статья В. фон Гумбольдта, в которой (совершенно независимо от Канта) выдвигались и обосновывались оба эти тезиса.

[23] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 317, 319.

[24] *Kant I.* Reflexionen zur Rechtsphilosophie. Kants Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie—Ausgabe). Bd. 19. S. 514. (В дальнейшем: AA, том, стр.).

[25] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. Fr. am M.: Suhrkamp, 1990. S. 131.

[26] См.: *Козловски П.* Государство и общество. С. 184.

[27] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 133.

[28] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 161.

[29] Вот некоторые из этих формулировок. Правовые законы — «это не законы наибольшего общественного счастья, но законы, определяющие правомочие каждого сопротивляться насилию со стороны любого другого» (*Kant I.* Reflexionen zur Rechtsphilosophie // AA, 19, 450). «В государственном праве принцип общественного устройства определяется не счастьем граждан (ибо каждый сам в состоянии его достичь), но их правом» (ibid. S. 560). И наконец: «Суверен не вправе принуждать своих граждан к действиям, способствующим достижению bono communi (общего блага. — *Э.С.*)» (ibid. S. 451).

[30] См.: *Achenwall G., Putter St.* Elementa juris natural. (1. Aufl. 1750), Göttingen, § 9, 10,12.

[31] «Подданный» — термин из политического языка монархии, сохраняющийся, однако, в общем правовом лексиконе XVIII и даже XIX столетия: «подчиненный, подвластный, подведомый государю» (Толковый словарь Вл. Даля). В текстах Канта это член национально-государственной целостности, который — независимо от формы правления — подчиняется решениям ее легитимного верховного органа. Это также гражданин определенной страны, взятый в аспекте защиты закона (смысл, и сегодня удержанный в выражении «подданство», — скажем, «российское подданство»).

[32] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 283.

[33] В этическом обосновании права правомочие активного гражданства задается как безоговорочно всеобщее. Однако когда дело доходит до формули-

ровок действующего «публичного права», Кант не подымается выше того, что английская буржуазная демократия отстаивала еще в 1642–1645 гг.: право активного гражданства может предоставляться лишь тем, кто сам обеспечивает свое существование (в нем отказывается батракам, прислуге и иждивенцам).

[34] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 283. Как бы специально обозначая тему неустранимой взаимодополнительности «права как такового» и «позитивного права» (а также приоритет первого по отношению ко второму), Кант тут же добавляет: «право же *публичное* есть совокупность *внешних законов*, которые делают возможным такое всеобщее согласие» (там же).

[35] См. об этом: *Kersting W.* Wohlgeordnete Freiheit. S. 18.

[36] См.: *Moritz M.* Über einige formale Strukturen des kategorischen Imperatives // Kant-Studien. Sonderheft. Akten der 4. Internationalen Kant-Kongress (Mainz, 6–10 April 1974). 1975, Hf. 1. S. 73–89.

[37] Этим же приемом, между прочим, можно сразу получить из «стандартной формулы» категорического императива «формулу автономии», причем в акцентированном ее варианте. А. П. Скрипник совершенно верно замечал: «Моральное требование принимает в сознании индивида форму его собственного правила: требование к самому себе прежде всего и лишь потом к окружающим» (*Скрипник А. П.* Категорический императив И. Канта. М., 1978. С. 94).

[38] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 78.

[39] См.: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 127–128.

[40] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 283.

[41] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre von Immanuel Kant. Königsberg bei Friedrich Nicolorius. 1797 (2. Aufl. 1798).

[42] См.: *Höffe O.* Eine spate Entdeckung des Rechts? // Kant I. Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre. S. 4.

[43] Ibidem.

[44] См.: *Burg P.* Die Verwirklichung von Grund-und Freiheitsrechten in den preußischen Reformen und Kantsrechtslehre. // Grund und Freiheitsrechte in Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Hrsg. von Birtsch G., Göttingen, 1981. S. 287–309.

[45] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 126.

[46] Выражение это восходит к С. Пуфендорфу и имеет в виду, что члены человеческого рода от рождения нуждаются друг в друге и не могут обойтись без обмена услугами (без взаимоиспользования).

[47] См.: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 129.

[48] Ibidem.

[49] Ibid. S. 131.

[50] *Кант И.* Соч.: В 6 т., Т. 4, ч. 2. С. 142. Как правильно подмечает О. Хёффе, в нормативном плане этому соответствует понятие меновой справедливости: по эквиваленту.

[51] Я еще затрону эти сюжеты, обсуждая философско-историческую концепцию Канта и его идею «вечного мира».

[52] См.: *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., Алетейя, 2000. С. 312–323.

[53] Вообще должен заметить, что статья «О поговорке...» — цельный и доходчивый философско-правовой манифест Канта — может рассматриваться как наиболее надежный ключ ко всем недосказанным или многозначным текстам «Rechtslehre».

[54] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 285.

[55] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 138.

[56] Там же. С. 148. (Курсив мой. — *Э. С.*).

[57] *Höffe O.* Der kategorische Rechtsimperativ // Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 52.

[58] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 142.

[59] *Kant I.* AA, 6, 231. — Русский перевод (ср.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 140) неточен и еще более зануден и косноязычен, чем собственный текст Канта.

[60] Ibidem.

[61] *Нерсесянц В. С.* Философия права. С. 492.

[62] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 77–78.

[63] Не могу удержаться и не упомянуть о том, как статья эта появилась на свет. Ее устрашающая последняя фраза представляла собой кальку известного уголовного закона, написанного лично Сталиным в августе 1932 года (в пору великого голода, последовавшего за «сплошной коллективизацией»). «Его закон прозвали в народе "законом о пяти колосках", ибо за кражу даже нескольких колхозных колосков голодным людям грозил расстрел или в лучшем случае — 10 лет тюрьмы» (*Родзинский Э.* Сталин. М., 1997. С. 176).

[64] *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. С. 72, 80.

[65] Последняя фраза приписывается эталонному монархисту Ж. Б. Боссюэ.

[66] Я вовсе не хочу сказать, будто в эпоху неограниченных монархий большая часть подданных действительно жила в соответствии с этими правилами. Я утверждаю лишь, что таков был идеальный образец, паттерн правовой сознательности, отличавший абсолютизм.

[67] *Höffe O.* Der kategorische Rechtsimperativ // Kant I. Metaphysische Anfangsgründe des Rechts. S. 54.

[68] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 142.

[69] Здесь уместно и необходимо общее пояснение.

*Формула* категорического императива права — это просто всеобщий закон права, выраженный повелительно. Однако *учение* о категорическом императиве включает в себя все три модуса «равенства в свободе», т. е. не только всеобщий закон, но также и всеобщее понятие, и всеобщий принцип права (см.: *Höffe O.* Der kategorische Rechtsimperativ. S. 55). Как стремление к равнопартнерству в частных отношениях взаимоиспользования, так и обуздание принуждающей власти по критерию равноправия должны осознаваться в качестве категорически обязующих заданий. Особенно решительно Кант отстаивает второе; в § 49 «Rechtslehre» он, например, говорит буквально следующее: «Под благом государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум через некий категорический императив» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 240).

[70] Там же. С. 147.

[71] Последнее весьма напоминало идею «права на достойное существование», которую у нас в России в конце XIX в. выдвинул В. С. Соловьев.

[72] Не могу не заметить, что этим страдают и некоторые международные декларации социальных прав, появившиеся в XX в. Они похожи на витрины бутиков, где для всех выставлены высокосортные товары, которые на деле доступны лишь очень немногим.

[73] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 148.

[74] Обратим внимание на то, что в статье «О поговорке...» Кант еще пользовался множественным числом: «Каждый имеет свои неотъемлемые права...» (*Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 323).

[75] Соответственно, в Западной Европе достаточно рано появляется представление о том, что государство, гарантирующее право, непременно должно быть светским (отделенным от церкви).

[76] Решающее значение для его утверждения имели макиавеллизм, ранние сочинения Лютера и Кальвина и концепция Гоббса.

[77] Таков первый из знаменитых 95 тезисов Лютера против торговли индульгенциями (отпущениями) (цит. по: *Ludolphy I.* Die 95 Thesen Martin Luthers. 5. Aufl., Berlin, 1967. S. 20).

[78] Мартин Лютер. Время молчания прошло (избр. произв. 1520–1526 гг.). Перевод с немецкого и комментарии Ю. А. Голубкина. Харьков, 1992. С. 132.

[79] Там же. С. 134, 137.

[80] Там же. С. 134.

[81] *Локк Дж.* Избр. филос. произв.: В 2 т. М.: 1980. Т. 2. С. 7–8.

[82] См. об этом: *Шелдон Г.* Политическая философия Томаса Джефферсона. М.: Республика. С. 70–79.

[83] Конституции буржуазных стран. М.; Л. 1935. Т. 1. С. 15.

[84] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 323.

[85] Там же. С. 375.

[86] Там же.

[87] *Luther.* Ausgewahlt von K. D. Steck. Fr.; Hmb, 1955. S. 101.

[88] Кант здесь, как видите, совершенно спокойно пользуется множественным числом.

[89] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 375.

[90] Замечу, что в «Религии в пределах только разума» Кант (правда, в сложных и уклончивых выражениях) представляет устройство царства небесного как церковную республику под началом Христа (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. С. 169–178).

[91] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 381.

[92] Там же. С. 383.

[93] Там же. С. 285.

[94] Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997. С. 78–79.

[95] «Условием возможности политической нации», как сказали бы нынешние политологи.

### III. От категорических принципов права к идеалу правового государства

[1] *Монтескье Ш.* О духе законов. М., 1951. С. 233.

[2] *Юм Д.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 573.

[3] *Höffe O.* Vom Straf- und Begnadigungsrecht // Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. S. 214.

[4] Ibid. S. 217. Совершенно прав и другой авторитетный исследователь «Метафизики нравов» В. Керстинг, когда подчеркивает, что в этом произведении строго правовое законодательство отличается от всякого иного по той чистоте, с какой оно проводит «принцип экзекуции» (*Kersting W.* Wohlgeordnete Freiheit. S. 74).

[5] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 411.

[6] Там же. С. 257.

[7] См., например, *Klug U.* Abschied von Kant und Hegel // Programm für eine neues Strafgesetzesbuch. Hrsg. von I. Baumann. Fr. am M., 1968. S. 36–41.

[8] *Вл. Соловьев.* Право и нравственность. Минск; М., 2001. С. 47–48.

[9] Там же. С. 48.

[10] Полная монополия государства на карательную репрессию — принцип, который сохраняется и в государстве правовом. Это великое цивилизационное завоевание эпохи абсолютных монархий (правда, деспотически деформированное уже при появлении на свет).

[11] Доводя это рассуждение до конца, правоведение нашего времени признает, что бессрочная пожизненная неволя есть полное отрицание свободы, а стало быть, юридический эквивалент умерщвления. Но если так, то смертная казнь юридически избыточна. Она — *последний реликт телесных наказаний*.

[12] *Пионтковский А.А.* Уголовно-правовые воззрения Канта, А. Фейербаха и Фихте. М., 1940. С.49.

[13] Там же. С. 53.

[14] Там же. С. 59.

[15] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 258.

[16] Там же. С. 256.

[17] См.: Там же. С. 257.

[18] Там же. С. 141.

[19] Этого Кант не отрицал никогда. Мне кажется недоразумением следующий упрек, в свое время выдвинутый против него П. Н. Галанзой: «Право не ограничивается только внешней формой поведения людей. Об этом свидетельствует тот факт, что понятие вины является одним из основных в уголовном праве, а в гражданском немалую роль играет вопрос о влиянии мотивов на силу сделки и добросовестность, а также на объем ответственности». (*Галанза П. Н.* Учение Канта о государстве и праве. Госюриздат, 1960. С. 20).

[20] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 282.

[21] Там же. С. 81.

[22] Там же. С. 81–82.

[23] Там же. С. 83.

[24] Такова была общая назидательная позиция вольфианской философии, и Кант, кстати, никогда ее не отвергал.

[25] Соответствующие скупые реплики Канта имеют совершенно тот же смысл, что и страстные, развернутые отповеди, которыми русские религиозные философы (В.С. Соловьев, И.А. Ильин, Е.Н. Трубецкой) откликнутся на толстовскую проповедь всепрощения и ненасилия.

[26] *Беккариа Чезаре.* О преступлениях и наказаниях. М.; Л., 1939. С. 393.

[27] *Дидро Д.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.; Л., 1947. С. 453.

[28] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 292.

[29] Там же. С. 87.

[30] Там же.

[31] Там же. С. 95.

[32] Там же. С. 96.

[33] Там же. С.245.

[34] Там же. С. 97.

[35] Там же. С. 255.

[36] См.: Там же. С. 95–96.

[37] «Если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью» (Там же. С. 245).

[38] Там же. С. 105.

[39] Там же. С. 80–81.

[40] Там же. С. 82.

[41] См.: Там же. С. 84–86.

[42] См.: Там же. С. 247.

[43] См. об этом: *Merle J. Chr.* Funktion, Befugnisse und Zwecke der Staatsverwaltung. // Kant I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S.S. 98–102.

[44] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 87.

[45] Там же. С. 267.

[46] Там же. С. 98.

[47] См.: *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1979. С. 102.

[48] *Gerhardt V.* Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden». Eine Theorie der Politik. Darmstadt. 1995. S. 20. В отечественной литературе этот же взгляд на эволюцию воззрений Канта уже в 70-е годы минувшего столетия отстаивала И.С. Андреева. Возражая тем, кто зачислял Канта в разряд мыслителей, которые «оправдывали войну, поскольку осмысляли ее в проблемном поле теодицеи» (*Weijand K.* Kants Geschichtsphilosophie und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln, 1964. S. 157), она цитировала следующие ключевые признания из рукописного варианта «Спора факультетов» (1798): «То, что война временно присуща человеческой природе, еще не доказывает, будто в ней заключено неотъемлемое средство для осуществления финальной цели» (*Kant I.* Ein Reinschriftsfragment zu «Streit der Fakultäten». Kant-Studien. Köln. 1959–1960. Bd. 2. S. 5).

[49] Литература, посвященная этому сочинению Канта, поистине безбрежна. С первыми откликами на него можно познакомиться в сборнике Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1790–1800. Hrsg. von M. Buhr und St. Dietsch. Leipzig, 1984. Из публикаций последних десятилетий назову: *Malter R.* Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Stuttgart, 1984; *Schwarz W.* Principles of Lawful Politics: Immanuel Kant's Philosophie Draft *Toward Eternal Peace*/ Aalen, 1988; *Caraller G.* Pax Kantiana. Sistematisch-historische Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795) von Immanuel Kant. Wien / Köln / Weimar, 1992; *Brandt R.* Historisch-kritische Beobachtung zu Kants Friedensschrift // Politisches Denken. Jahrbuch 1994. Stuttgart; Weimar.

[50] Это откровенное и точное выражение впервые, насколько мне известно, введено в кантоведческий оборот в содержательном и незаурядном исследовании Н. В. Мотрошиловой «Концепция "вечного мира" и союза государств И. Канта: актуальное значение» («Материалы международного конгресса в Москве, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Канта». М., ИФ РАН. С. 31–63. — Препринт).

[51] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 258.

[52] *Höffe O.* Kants Theorie des ewigen Friedens. Moskauer Vorträge, Erste Vorlesung (15.06.1999), ИФ РАН, Препринт. С. 11.

[53] С их сочинениями российский читатель может ознакомиться в недавно появившемся издании «Трактаты о вечном мире» (СПб.: Алетейя, 2003). Сборнику предпослана статья одного из его составителей — И.С. Андреевой «Вековая мечта человечества» (С. 5–26).

[54] См.: *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 100, 110.

[55] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 256, 253.

[56] *И. Кант.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 357.

[57] Наиболее придирчивые критики трактата много говорили о том, что неизживаемо «визионерским» является уже само выражение «вечный», которое Кант как эпитет соединяет со словом «мир». Убедительный ответ на этот упрек дает О. Хёффе: «Под "вечным" Кант понимает не просто временное (ударение на «о») простирание в бесконечность, а определенное качество,

и именно то, которое мы слышим в выражении "верность навеки". Никакое другое слово, кроме "навеки", не может быть эпитетом сохраняющейся верности: обязывать себя мы можем только верностью без оговорок и условий. Именно дефиницией в этом смысле безоговорочности (т.е. клятвенным, а не темпоральным истолкованием мира) Кант и начинает свое сочинение: "Ни один мирный договор не может считаться таковым, если при его заключении делаются оговорки, дающие основание для будущей войны" (*Kant I.* AA, 8, 943)» (*Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 255. — В переводе, который мы находим в первом томе сочинений Канта на немецком и русском языках (с. 357), слово «оговорки» (Vorbehalten), к сожалению, просто пропало.

[58] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 393.

[59] Там же. С. 373.

[60] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 263.

[61] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. Ср. с. 283 и с. 373, 375.

[62] Именно здесь Кант объявляет: право человека (букв.: «право человеков», «право людей») — это «самое святое, что есть у Бога на земле» (Там же. С. 383).

[63] Там же. С. 375.

[64] Там же. С. 377.

[65] Там же. С. 381. Достоинство кантовского понимания разделения властей было особо отмечено в выступлении Президента В.В. Путина 2 июля 2005 г., в дни 750-летия Кёнигсберга и присуждения Калининградскому университету имени И. Канта.

[66] См.: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 264.

[67] *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1978. С. 103.

[68] См.: *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 32.

[69] *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. S. 260.

[70] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 449. — См. также: *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 37.

[71] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 349.

[72] Это особенно важно, если принять во внимание, что, вообще говоря, субъективное целеполагание ценится Кантом чрезвычайно высоко и вводится в основные определения культуры (см. далее IV, 4, 6).

[73] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 459.

[74] *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч. С. 37.

**IV. Философско-исторический проект Канта. Категорический императив и идеология историцизма**

[1] *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916. С. 378, 433, 432.

[2] Там же. С. 411.

[3] Там же. С. 383.

[4] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. М., 1994. С. 123.

[5] Интерпретация истории — наиболее показательный пример того, что Кант называл «ориентированием в мышлении» (специальная статья на эту тему, опубликованная в 1786 г., была самым тесным образом связана с его философско-историческим опытом. — См.: Там же. С. 193–237).

[6] Это обстоятельно разъяснено в работах, опубликованных в конце 70-х — начале 80-х годов минувшего века самым основательным отечественным исследователем философско-исторических идей Канта — Л.А. Калинниковым.

[7] См.: *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 209–210.

[8] В 1769 г. Гердер (в свое время слушатель и почитатель Канта) опубликовал заметки «Из путевого дневника». В них он декларировал, что считает ве-

личайшим заданием образованного сообщества — и своим жизненным призванием — «труд о роде людском, о человеческом духе, мировой культуре, обо всех странах, эпохах, народах».

Анонсом новой философии истории стал фрагмент «Еще один опыт философии для воспитания человечества», выпущенный в Бюкебурге в 1774 г. (название было подсказано ранее появившимися публикациями Г.Э. Лессинга и И. Изелина). Моя великая тема, заявлял здесь Гердер, сделать видимым присутствующий в истории «*план поступательного развития* [...], *связать* разрозненные сцены, показать, как они соотносятся друг с другом, *вырастают* одна из другой [...] — каждая в отдельности лишь момент, но в поступательном движении — *средства к определенной цели*».

Увлекшись и, видимо, уже сам не вполне сознавая, что впадает в рекламное бахвальство, Гердер сообщал читателю, что для выполнения подобного замысла, предполагающего «предугадывание будущего [...] по аналогии с минувшими столетиями», «нужно превзойти самого Бэкона, быть в предсказаниях более великим, чем Ньютон [...], иметь прозорливость Монтескье, владеть пламенным пером Руссо и обладать удачливостью Вольтера» (*Гердер И.Г.* Избр. соч. М.; Л., 1959. С. 278, 279. 325). В 1783–1789 годах Гердер работает над четырехтомными «Идеями к философии истории человечества». Он предъявляет образованной публике вольный обзор египетской, ассирийской, китайской, индийской, финикийской, древнегреческой, древнеримской и средневековой европейской культуры, но прерывает его в самом проблемном, самом ответственном пункте — в начале Нового времени.

В 1791 г. Гердер дополняет свое панорамное обследование «Письмами о поощрении гуманности» (опубликованы в 1793), пафос которых уже серьезно отличается, однако, от основного сочинения, которым зачитывались немецкие гуманитарии.

[9] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1994. С. 65.

[10] *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 10.

[11] Еще в начале тридцатых годов XX в., когда Гегеля позволялось порицать только с позиций марксистского (историко-материалистического) учения, В.Ф. Асмус в работе «Маркс и буржуазный историзм» одобрял *в упрек Гегелю* следующие суждения Гердера: наука впадает в противоречие с истинным историческим воззрением, «когда хотят даже кровавой римской истории навязать определенный тайный план провидения, как если бы, к примеру, Рим возвысился до своего величия главным образом ради того, чтобы получить возможность порождать ораторов и поэтов, распространять римское право и латинский язык до крайних пределов своей державы, сравнять все шоссейные дороги, ввести христианскую религию» (*Herder I.G.* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Carlsruhe, 1790. Bd. 3. S. 349–350). Не ради торжества христианства «прошли Помпей и Красс походом через Иудею; еще меньше можно думать, будто римские учреждения Европы и Азии были созданы для того, чтобы предуготовить это торжество» (Ibid. S. 351–352). — *Асмус В.Ф.* Избр. филос. труды. Т. 2. М., 1971. С. 223.

[12] *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 20.

[13] Там же. С. 21.

[14] Там же. С. 232.

[15] Там же. С. 427.

[16] Там же. С. 426.

[17] Там же. С. 233.

[18] Там же. С. 124.

[19] Там же. С. 123.

[20] Там же. С. 102–103.

[21] Там же. С. 136.
[22] Там же. С. 438.
[23] Там же. С. 443.
[24] Там же. С. 122.
[25] Там же. С. 234.
[26] См.: *Taylor C.* La politique de reconnaissance // Multiculturalisme. Différence et démocratie. Trad. D.A. Canal. P., 2003. P. 41–69. Убедительная и остроумная критика этой публикации была представлена в выступлении М. Кастилло на Кантовском конгрессе в Москве (май 2004).
[27] См.: *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 153.
[28] *Kant I.* AA. 8. S. 17. Здесь и далее даются ссылки на немецкое академическое издание сочинений Канта в принятом их оформлении.

Все три русских перевода «Идеи...» представляются мне не вполне удовлетворительными. Отдавая предпочтение варианту, содержащемуся в первом томе Сочинений Канта на немецком и русском языках (М., 1994), я, однако, в некоторых случаях позволяю себе его коррекцию. Замечу, что на четных страницах этого тома (С. 80–122) читатель может без труда найти соответствующие немецкие тексты Канта и сопоставить мой перевод с переводом, выполненным Т. Б. Длугач.
[29] Ibidem.
[30] Ibid. S. 18.
[31] Ibidem.
[32] Ibid. S. 27.
[33] Ibid. S. 29.
[34] Ibidem.
[35] *Гулыга А.В.* Гердер. М.: Мысль, 1997. С. 84.
[36] См.: *Kant I.* AA, 8. S. 18–21.
[37] См. об этом подробнее: Введение в философию. Фролов И.Г. и др. 2-е изд. М.: Республика, 2002. С. 407–408.
[38] *Kant I.* AA, 8. S. 20.
[39] Ibid. S. 19.
[40] Ibid. S. 35.
[41] Ibid. S. 20–21.
[42] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 8. С. 20.
[43] Там же. С. 32.
[44] *Толстой Л.Н.* Война и мир. Т. III, IV. М.: ОГИЗ, 1948. С. 364–365.
[45] Любопытно, что несозвучие это достаточно точно соответствует расхождению между тем, о чем на деле говорит роман «Война и мир», и тем, как Толстой «философски обобщает» его смысл. Ведь самая-то суть «Войны и мира» вовсе не в демонстрации исторической действенности едва ли не бессознательных, эгоистически ограниченных поступков. Она — в выявлении того, как в содержание этих поступков привходит простейшая нравственность, — народная нравственность, которую пробудила история. Поначалу история является в облике наполеоновского цивилизаторства, насквозь умышленного и фальшиво театрального. Наполеон видит в себе исполнителя тайного плана провидения, который им одним разгадан и понят. Но, как оказывается, вся его самонадеянность только на то и годилась, чтобы через бедствия войны и нашествия вызвать к жизни самую внушительную из энергий — нравственную силу ни о чем не спрошенных простых людей. И это именно тот тип понимания истории, к которому мало-помалу подбирается Кант в сложных рассуждениях о высшем промысле, «задачах природы», целепостижении и целеполагании.
[46] *Kant I.* AA, 8. S. 22.

[47] Ibidem. Русский перевод этого текста в последнем, двуязычном издании сочинений Канта под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга (ср.: Т. 1. М., 1994. С. 95) содержит досадные ошибки.

[48] Ibidem.

[49] Ibidem.

[50] Именно в этом, на мой взгляд, — главная причина трудностей и неудач, которые преследуют переводчиков кантовской «Идеи...».

[51] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 4. М., 2001. С. 697.

[52] Там же. С. 701.

[53] Там же. С. 709.

[54] Там же. С. 711.

[55] Там же.

[56] *Kant I.* AA, 8. S. 28. — Ср. *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 97, 99.

[57] См., напр.: *Капустин Б.Г.* Критика политического морализма (мораль — политика — политическая мораль) // Вопросы философии. 2001, № 2. С. 42–45.

[58] *Kant I.* AA, 8. S. 22.

[59] Общую характеристику политической антропологии см. в кн.: *Хёффе О.* Политика. Право. Справедливость. Основоположение критической философии права и государства. М.: Гнозис, 1994. С. 168–183.

[60] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 179–181.

[61] *Kant I.* AA, 8. S. 22.

[62] Ibid. S. 23.

[63] Ibid. S. 26.

[64] Ibidem.

[65] Ibid. S.23.

[66] Ibid. S. 26.

[67] Ibid. S. 24.

[68] Ibidem.

[69] Эта оговорка Канта чрезвычайно важна, если принять во внимание, что «расчет на счастливый случай» станет главным историософским упреком, который Гегель предъявит кантовской концепции «вечного мира».

[70] *Kant I.* AA. 8. S. 26.

[71] Ibid. S. 28.

[72] Ibidem. S. 24.

[73] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 349.

[74] Там же.

[75] Там же. С. 405.

[76] *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. С. 358.

[77] Можно даже говорить об известном «заигрывании с фатализмом», которое, скорее всего, объясняется типом основной апелляции, отличающей трактат «К вечному миру». Данное сочинение (что достаточно определенно обозначено в предуведомлении) адресовано прежде всего политикам *ex professo*, «государственным мужам» (а не просто читающей общественности, как «Идея...»). В урезонивании «государственных мужей» Просвещение весьма часто прибегало к фаталистическому аргументу, как бы говоря: «Есть необоримая сила природы, превосходящая вашу властную силу; не захотите ей внять — будете принудительно влекомы».

[78] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 451.

[79] Там же. С. 413.

[80] Там же. С. 453.

[81] Там же. С.451, 453.

[82] Там же. С. 455.

[83] Интеллектуалам второй половины XX века она более известна как формула, провозглашенная А. Камю, и (если говорить о России 70-х годов) как девиз А.Д. Сахарова.

[84] См.: *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 217.

[85] Оба только что представленных концептуальных выражения формулы «Делай что должно, и будь что будет» живо напоминают парадоксию протестантского учения о предопределении. Первое перекликается с теологическими выкладками Кальвина, как они истолкованы и разъяснены у Макса Вебера; второе — с центральным утверждением Лютера: христианин не должен понимать формулы предопределения (как бы они ни выглядели для людей, которые извне отстраненно-объективно обсуждают христианское вероучение) иначе, чем формулы благодати (см. об этом: *Соловьев Э.Ю.* Провидение против фатума // Философия и история философии. Актуальные проблемы (к 90-летию акад. Т.И. Ойзермана). М., 2004. С. 382–396). В общем контексте трансцендентально-практической философии фаталистические высказывания Канта так же мало провоцируют квиетизм, как и формула абсолютного предопределения в общем контексте реформационного учения о «спасительности одной только веры».

Одновременно необходимо отметить, что эта перекличка с протестантизмом (точнее: с теологией *раннего протестантства*) характерна только для *философско-исторических* набросков Канта. Ни его этика в узком смысле слова, ни его этикотеология никакой зависимости от протестантизма не обнаруживают. Достаточно обратить внимание хотя бы на следующее: у Канта человек как ноумен свободен, как феномен — предетерминирован; у Лютера и Кальвина (если перевести их воззрения на кантовский понятийный язык) дело обстоит как раз наоборот (см. об этом: *Malter R.* Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf transcendental-praktischer Metaphysik. Bonn, 1980. S. 23, 109–121).

[86] Последнее не вполне понимает Г. Шпет, когда утверждает: трансцендентально-практическая философия «принимает за высший идеал эмпирически осуществимую задачу (достижение вечного мира) [...] Это находится в кричащем противоречии с утверждением Канта, что человеческий род бесконечно прогрессирует и только ассимптотически приближается к своей конечной цели, мало того, что человечество только в смысле этого бесконечного развития и мыслимо» (История как проблема логики. С. 435). Трансцендентная предметность высшего блага, всегда подразумеваемая в кантовской версии идеального целеполагания, здесь попросту игнорируется.

[87] *Кант И.* Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 459.

[88] Первой в отечественной литературе дефиницией историцизма можно считать лапидарную характеристику гегелевской «Философии истории», которую предложил А.В. Гулыга: понимание истории как «замкнутой финалистически детерминированной разумной системы» (*Гулыга А.В.* Гегель. М., 1970. С. 163).

[89] *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 199.

[90] О «юридическом фетишизме» см. подробнее: *Туманов В.А.* Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. М.: Наука, 1971. С. 38–43.

[91] «Римская религия, — проницательно замечал Гегель, — является совершенно прозаической религией ограниченности, целесообразности, полезности. Это — состояния, ощущения, полезные искусства, которые сухая фантазия обратила в самостоятельную силу и противопоставила себе [...] Римляне почитали Мир, Спокойствие, Заботу и Скорбь как божества; они посвящали алтари чуме, голоду, хлебной ржавчине и лихорадке» (*Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 8. С. 275–276).

Забегая вперед, не могу не отметить обстоятельства прямо-таки фарсового: Гегель говорит это в сочинении, где История со всеми ее бедами (в частности — с напастями чумы, голода, хлебной ржавчины и лихорадки) почитается совершенно так же, как римляне чтили Мир, Спокойствие, Заботу и Скорбь, т. е. — язычески фетишистским образом.

[92] *Фейербах Л.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 39.

[93] Знаменательно в этом отношении сохранение культа Наполеона в структуре формирующегося гегелевского историцизма, а затем — спешное вовлечение в него политических мифов, сопровождавших нарождение и упрочение Священного союза.

[94] Надо отдать должное аналитическому гению и интеллектуальному мужеству Канта, который в пору шумных успехов «немецкого спинозизма», особенно склонного к подобным поэтизациям, с ледяным спокойствием рассуждал: «Предположим, что мир сам или часть его есть необходимое существо; в таком случае ряд его изменений имел бы безусловно необходимое, т.е. не имеющее причины начало, что противоречит динамическому закону определения всех явлений во времени, или же этот ряд не имел бы никакого начала и был бы в целом абсолютно необходимым и безусловным, хотя все его части случайны и обусловлены, что противоречиво» (*Кант И.* Критика чистого разума. Перевод Н.О. Лосского. М.: Наука, 1998. С. 385).

[95] Цит. по: *Баткин Л.М.* К проблеме историзма в итальянской культуре эпохи Возрождения // История философии и вопросы культуры. М.:Наука, 1975. С. 182–184.

[96] У Бэкона и Локка мы уже находим намеки на прогрессистское умонастроение, классически выраженное Б. Франклином в письме к Дж. Пристли: «Быстрый прогресс *истинной науки* иногда вызывает у меня сожаление, что я родился так рано. Невозможно представить себе той высоты, которой достигнет власть над материей через тысячу лет. Мы, возможно, научимся лишать огромные массы их тяжести и придавать им абсолютную легкость для более удобной перевозки. Уменьшатся затраты труда в сельском хозяйстве и удвоится его продукция; всякие болезни благодаря надежным средствам будут либо предотвращаться, либо излечиваться, не исключая даже болезни старости» (Американские просветители. Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 128).

[97] *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVIII столетии. Т. 2. Варшава, 1916. С. 595.

[98] *Реизов Б.Г.* Стендаль (философия истории, политика, эстетика). Л., 1974. С. 17.

[99] Кант просто резюмировал историографическую обыденность философского рационализма XVII — первой половины XVIII в., когда во второй своей рецензии на Гердера провозглашал: «История служит для иллюстрации, а не для демонстрации истины».

[100] Осмелюсь утверждать, что последнее было одной из существеннейших *культурно-исторических* предпосылок того понимания времени, которое мы находим в кантовской «Критике чистого разума» (особенно в первом ее варианте), — в разделе «Трансцендентальная эстетика»: время — это надвременная универсальная форма чувственной субъективности.

[101] Перед нами тот самый тип веры в истину, который позволил Галилею уступить натиску римской инквизиции и отречься от безусловно очевидного для него гелиоцентризма.

Редко принимают во внимание, что отречение Галилея было следствием не столько малодушия, сколько самого возвышенного, аисторичного оптимизма, — глубокой и светлой убежденности в том, что правильная теория *са-*

*ма по себе действенна* и, будучи высказана, овладеет миром *так или иначе* (совершенно независимо от личного поведения ее первооткрывателя). «Истина, верность которой я могу доказать, — рассуждал по этому поводу К. Ясперс, — существует и без меня; она общезначима, вне истории и вне времени [...] Умирать за правильность, которая может быть доказана, неоправданно» (*Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 422).

Легендарное отречение от отречения (галилеевское «А все-таки она вертится!») правильнее всего понимать как акт тривиальной совестливой честности. Оно (вернее, известные приметы сокрушения и раскаяния, которые дали повод для легенды) не содержало в себе ни позднейшего сознания ответственности перед историей, ни кантовского стоического ригоризма, ни даже просветительского сознания вины за капитуляцию перед вековым заблуждением, в котором «верхи» держат народ (мотива, совершенно неисторично приписанного Галилею в замечательной пьесе Бертольта Брехта).

[102] Пожалуй, ярче всего оно представлено в умственной культуре чрезвычайно влиятельного в конце XVIII в. политического масонства. Лидеры нового поколения «свободных каменщиков» молчаливо исходили из того, что исторически реальный мир не созрел для широкого и гласного просвещения. Высшие рациональные очевидности и основанные на них мироустроительные проекты должны быть поэтому сакрализованы и окутаны тайной. Не истину следует как можно скорее опускать в историческую мирскую среду, а тщательно отбираемых представителей этой среды постепенно (стадия за стадией, «градус за градусом») подымать до тщательно засекреченной истины. Что касается людского множества, оставшегося вне сакрально-воспитательного пространства франкмасонских лож, то его позволительно вести к наилучшему, рационально вычисленному общественному устройству с помощью хитрости и принуждения, используя уже хорошо известную макиавеллистскую технологию придворных интриг, политических переворотов и заговоров. Универсальное, общезначимое, доказуемое, которое по историческим мотивам надевает на себя маску привилегированного, затаенного и нашептываемого на ухо, — таков эпохально существенный, знаковый парадокс позднего масонства.

[103] Интересный материал для обсуждения этого феномена дают романы Стендаля (см.: *Реизов Б.Г.* Стендаль... С. 100–123).

[104] Новая философская энциклопедия. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 31.

[105] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. М., 1992. С. 36. (Не могу не отметить, что это русскоязычное издание, подготовленное В.Н. Садовским, сам Поппер признавал лучшей из всех публикаций его всемирно известного антитоталитарного сочинения).

[106] Там же. С. 70. Знаменательно, что, обосновывая этот тезис, К. Поппер привлекает на помощь своему критико-рационалистическому пониманию науки аналитику веры в наиболее квалифицированных версиях протестантской неоортодоксии (прежде всего у К. Барта). Это позволяет ему утверждать, что гегелевское представление о присутствии Бога в мире «является чистым идолопоклонством и суеверием» (там же. С. 313). Действительно, гегелевская философия истории замыкается на понятие божества, которое находится в скандальном противоречии с христианским образом Бога. Совершенно языческими следует признать критерии, в соответствии с которыми вершится высший и последний «суд истории», а именно — *жребий, успех и слава*. Даже сакрализированная монархия в «Философии права» подразумевает дохристианский образ космического (генетического) жребия (монарх у Гегеля выбрасывается природой, как игральная кость, и сам бросает кости, когда вотирует подготовленные для него решения, — см. параграфы

179–180, 275). (О влиянии древнегреческой мифологии и философии на гегелевское понимание истории и политики см.: *Каримский А.М.* Философия истории Гегеля. М., 1985. С. 198–205).

[107] Обнажение этих последних темпоральных тайн гегелевского мировоззрения надо признать выдающейся заслугой самого талантливого из новейших гегелеведов — француза (русского эмигранта) Александра Кожева (А.В. Кожевникова) (см., в частности: *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998).

[108] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 8. С. 422.

[109] *Ильин И.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1905. С. 16.

[110] М.Ф. Быкова не без оснований определяет ее как «программу систематической истории самосознания» (*Быкова М.Ф.* Новые материалы по философии духа Гегеля // Вопросы философии. М., 1996. № 9. С. 127).

[111] Я склонен думать, что поскольку Гегель принадлежал к людям, не обнаружившим в старости никаких примет старческого слабоумия или душевного вырождения, то ключ к пониманию его индивидуально-творческой целостности следует искать в работах, написанных им в последний период жизни («чем позже, тем подлиннее»). Таково, если угодно, биографическое право Гегеля, как и любого мыслителя, не уличенного в деградации или прямом духовном предательстве. Оспаривание этого права потребовало бы очень сильных и ясных аргументов, которых софистически верткие тексты Гегеля никогда не позволят представить.

[112] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 8. С. 11.

[113] Там же. С. 13.

[114] См. там же. С. 14.

[115] Там же.

[116] См. там же. С. 15.

[117] Там же. С. 35.

[118] *Кантор К.* Двойная спираль истории (историософия проектизма). М., 2002. С. 746.

[119] См. там же. С. 747.

[120] Там же. С. 748.

[121] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 15–16.

[122] См. там же. С. 85.

[123] Там же. С. 89.

[124] *Кантор К.* Двойная спираль истории. С. 746–747.

[125] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 9. С. 39–40.

[126] Там же. Т. 8. С. 64–65.

[127] См.: Там же. С. 417.

[128] См. об этом: *Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет. М.: Феноменология-Герменевтика, 2005. С. 287–309.

[129] Антология сатиры и юмора XX века. Т. 14. Фазиль Искандер. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 207.

[130] Прибегая к понятиям Канта, можно сказать, что историцизм не довольствуется всего лишь «легальным» отношением к своим требованиям. Молчаливое послушание без внутреннего одобрения устраивает его «только на время». Рано или поздно оно подпадает под обвинение в *лицемерии*. Выражения «лояльность» историцисты не любят, ибо «подлинную лояльность» усматривают в подвижничестве, которое исповедально открыто для контроля. Чем строже концептуализируется историческое «верознание», тем больше его адепты склоняются к *инквизиторскому взгляду* на «научную истину об истории» и донаучные «исторически относительные предрассудки».

[131] Лишь на базе этой командной «кадровой политики» начинает работать социалистический принцип распределения, впервые сформулированный Сен-Симоном: «От каждого по способностям, каждому по труду».

[132] Обстоятельный (и блестящий) критический анализ государственно-правовых воззрений Сен-Симона дан в работах С.И. Гессена // *Гессен С.И.* Избр. соч. М., 1999. С. 237–254, 259–263.

[133] Краткий, но хорошо обоснованный анализ государственно-правовых воззрений О. Конта можно найти в книге А. Мишеля «Идея права» (СПб., 1904. С. 49–62).

[134] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права, § 260.

[135] Там же, § 100.

[136] Там же, § 325.

[137] Позволю себе в этой связи привести следующую проницательную констатацию, содержащуюся в одной из статей П. Козловски: «Хотим ли мы того или нет, но модерн как эпоха включает в себя не только либеральный "проект современного и прогрессивного", но также тотальные мобилизации фашизма, национал-социализма и ленинизма. Модерн — это век форсированной историчности и ускоряемого прогресса, и эта тенденция пронизывает *все* идеологии, которые модерн произвел на свет» (*Koslowski P.* Tragödie der Moderne. Ernst Junger als Deuter unseres Jahrhunderts. // Jahrbuch für Philosophie. 1996. S. 70).

[138] Этапы этого восхождения обозначены триадой: «абстрактное право», «мораль», «нравственность» (таковы названия трех основных частей «Философии права»).

[139] Нетрудно убедиться, что перед нами еще и прямой полемический выпад против формулы, найденной Кантом в трактате «К вечному миру»: «Право людей — самое святое, что есть у Бога на Земле».

[140] Особенно в сочинении «О научных способах наследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» (1802–1803).

[141] В «Философии права» это доктринальное антикантианство Гегеля выразительнее всего представлено в обсуждении комплекса вопросов, объединенных под титулом «Мораль».

[142] Известные декламации Гегеля о том, что его система есть прежде всего философия свободы, не должны вводить в заблуждение. Учение Гегеля является философией свободы лишь тематически, по способу же решения темы оно, несомненно, представляет собой философию диалектического устранения свободы (морально-метафизической — в пользу исторической необходимости, персонально-этической — в пользу общества, правовой — в пользу государства).

[143] Не раз отмечалось, что формулы «вещно-личного права» в кантовской «Метафизике нравов» (формулы, прямо-таки замшелые, скандально убогие) противоречат основным принципам строгого права, как они изложены, скажем, в статье «О поговорке...» (см. об этом: *Koslowski P.* Gesellschaft und Staat: unvermeidlicher Dualismus. Stuttgart, 1982. S. 207). Гегель выдвигает против Канта как раз такое понимание свободы личности в семье, которое могло и даже должно было быть построено на основе этих принципов.

[144] См. об этом: *Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет. С. 287–309.

[145] Цит. по статье С.Н. Булгакова «Религия человекобожия у Л. Фейербаха». См.: *Булгаков С.Н.* Избр. статьи. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 179–180.

[146] Есть большая доля правды в словах С.Н. Булгакова: в философском отношении «Фейербах в гораздо большей степени является духовным отцом марксизма, чем сам Маркс» (там же. С. 167).

[147] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 73.

[148] Так резюмирует правовую концепцию Маркса С.И. Гессен в работе «Правовое государство и социализм» // *Гессен С.И.* Избр. соч. С. 258–259.

[149] *Вышеславский Б.П.* Избр. соч. М., 1995. С. 77.

**Заключение**

[1] *Токвиль А. де* Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1991, С. 323, 327.

[2] См. об этом: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien, S. 369–373.

[3] *Мотрошилова Н. В.* Концепция «вечного мира» и союза государств И. Канта: актуальное значение. С. 47.

[4] *Prutz H.* Die Friedensidee. München—Leipzig; 1917. S. 198.

[5] Цит. по: *Kant I.* Zum ewiden Frieden. Mit Texten zur Rereption 1790–1800. Hrsg. von M. Buhr und St. Dietsch. Leipzig, 1984, S. 250–251.

[6] *Vorländer K.* Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit einem Anhang: Kant und Wilson. Leipzig. 1919.

[7] Цит. по: *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч.

[8] Тема необходимости как познанной свободы не раз обсуждалась при подготовке Сочинений Канта на немецком и русском языках. Не могу не выразить в этой связи глубокой признательности марбургским коллегам, замечательным немецким кантоведам — Б. Тушлингу, Д. Хюннингу и У. Фогелю. Не могу не вспомнить также о многолетней устной дискуссии о свободе и необходимости, которую мне посчастливилось вести с одним из лучших знатоков классической немецкой философии, бывшим профессором Берлинского университета имени братьев Гумбольдт — Ф. Кумпфом.

# ДЕВИЗЫ, НАСТАВЛЕНИЯ И ОБЪЯСНЕНИЯ ВЕЛИКОГО МОРАЛИСТА (выписки из Канта)*

Если существует наука, 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.

Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». 1764. (Соч.: В. 6 т. Т. 2. С. 206).

***

Друзья рода человеческого и всего для него святого! ...Не оспаривайте за разумом того, что делает его высшим благом на земле, а именно привилегию быть последним пробным камнем истины.

Что значит ориентироваться в мышлении? 1786. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 235).

Никому нельзя поставить в упрек или запретить попытку выставлять свои тезисы и антитезисы в том виде, как они могут защитить себя, не опасаясь никаких угроз, перед судом присяжных заседателей из своего сословия (а именно из сословия слабых людей).

Критика чистого разума. 1781. (Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 441).

*Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собствен-*

---

* Я надеюсь, что эта подборка кантовских высказываний окажется полезной не только для преподавателя, приступающего к подготовке лекционного курса по этике Канта, или, скажем, для аспиранта, которому предстоит экзамен по истории философии, но и для каждого, кто готов еще раз проверить свое представление об общем смысле трансцендентально-практического учения.

*ной вине. Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства другого. *Несовершеннолетие по собственной вине* — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого. Sapere aude!* — Имей мужество пользоваться своим *собственным* рассудком. Таков, следовательно, девиз Просвещения [...]

Для подобного просвещения не требуется ничего, кроме свободы, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях *публично пользоваться своим разумом.*

Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 127, 131).

***

Если я говорю «я мыслю», «я действую» и т.д., то либо слово «я» употребляется неправильно, либо я свободен.

Из лекций 1783 г. (*Kant I.* Vorlesungen über die Metaphysik. Hrsg. von G. Poelitz. B., 1921. S. 206).

Свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга.

Критика практического разума. 1788. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 345).

Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же.

Основоположение к метафизике нравов. 1785. (Там же. С. 290).

*Свобода* — это способность человека отстаивать следование своим обязанностям (словно божественным заповедям) в противовес всей мощи природы.

Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии. 1796. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 545).

---

* Дерзай знать (*лат.*). — *Ред.*

Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *хотению*, сколько бы ни было чувственных побуждений, они не могут породить *долженствования* — они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное хотение, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет [...].

Исходя из идей, разум [...] объявляет необходимыми даже такие поступки, которые *не совершались* и, быть может, не будут совершены [...] В таком случае возможно, что всему, что *произошло* согласно естественному ходу вещей и неминуемо должно было (*musste*) произойти по своим эмпирическим основаниям, тем не менее *не следовало* (*sollte*) произойти.

Критика чистого разума. 1781. (Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 489).

***

Нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы мы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т.е. образцом.

Основоположение к метафизике нравов. 1785. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 246).

Если даже никогда и не было бы поступков, которые возникали бы из таких чистых источников, то разум себе самому независимо от всех явлений предписывает то, что должно происходить, — стало быть, и поступки, примера которых еще не подал мир [...]

Там же. С. 245.

Нигде в мире, да даже и вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться без ограничения добрым, кроме только ***доброй воли***. Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались *дарования* духа; или храбрость, решительность, настойчивость в исполнении намерения как свойства *темперамента* в известных отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут сделаться также в высшей степени злыми

и вредными, если не добра воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и самобытное свойство которой поэтому называется *характером*. Точно так же обстоит дело и с *дарами фортуны* [...] Нечего и говорить, что разумному и беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие вид постоянного благоденствия существа, которое не украшено ни одной чертой чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля является, по-видимому, необходимым условием самой достойности быть счастливым [...]

Добрая воля добра не тем, что ею производится или исполняется; она добра не своей пригодностью для достижения какой-нибудь поставленной цели, но добра уже через само воление, т.е. сама по себе [...] Если бы даже, в силу особенной немилости судьбы или скудного наделения задатками со стороны мачехи-природы, эта воля была совершенно не в состоянии осуществить свое намерение; если бы при величайшем ее старании, ею все же ничего не было исполнено и осталась бы одна только добрая воля (конечно, не только как простое желание, а как использование всех средств, поскольку они в нашей власти), то все же она сверкала бы подобно жемчужине [...]

Основоположение к метафизике нравов (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 3. С. 61, 63).

[Вместе с тем] хочу подчеркнуть: мы должны стремиться к тому, чтобы наши добрые намерения не оказались пустыми, бесплодными, чтобы они были действительными практическими желаниями [...] Когда другой находится в бедственном положении, я должен не только желать, чтобы пришло избавление, но и сам искать путей к избавлению его от беды [...] В этом смысле и сердце можно лишь тогда считать добрым, когда другому не просто желают счастья, но и что-либо делают для этого.

Из лекций 1780 (Eine Vorlesung Kants über Ethik. Hrsg. von P. Menzer. B. 1924. S. 252–253).

***

Понимать под моралью общее учение о благоразумии, т.е. теорию [...] позволяющую выбрать наиболее подходящие

средства для личных, рассчитанных на выгоду замыслов, равносильно отрицанию существования морали вообще.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 431).

Как? Разве быть добродетельным только потому хорошо, что существует тот свет? Или, наоборот, наши поступки получат когда-то вознаграждение не потому ли, что были хороши и добродетельны сами по себе? Разве в человеческом сердце не заложены непосредственно нравственные предписания, а необходимы какие-то действующие из другого мира машины, чтобы заставить человека поступать и в этом мире согласно своему назначению? Разве может называться честным и добродетельным тот, кто охотно предавался бы своим любимым порокам, если бы его не пугала кара в будущем [...] кто любит выгоду, приносимую добродетельными поступками, но саму добродетель ненавидит?

Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. 1766. (Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 354).

Рассматривать всякое наказание и награду исключительно как орудие в руках высшей силы, которое должно служить только для того, чтобы этим побуждать разумные существа действовать ради их конечной цели (счастья), — это слишком заметный и уничтожающий всякую свободу механизм [...]

Критика практического разума. 1778. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 357).

Счастье — идеал не разума, а воображения.

Основоположение к метафизике нравов. 1785 (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 257).

Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа, и следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания. [...Вместе с тем] оно все же только общая рубрика субъективных оснований определения [...] В чем именно

каждый усматривает свое счастье — это зависит от его особого чувства удовольствия и неудовольствия, и даже в одном и том же субъекте — от различия потребностей, которые меняются в соответствии с этим чувством [...]

Критика практического разума. 1788. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 339–340).

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 практический разум не хочет, чтобы мы *отказывались* от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания *не застили взор*, 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 непосредственно долгом, а тем более принципом всякого долга.

Критика практического разума. 1788. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 3. С. 52, 531).

***

*Долг!* Ты возвышенное великое слово, в тебе нет ничего, что льстило бы людям; ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе или вызывало страх; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать почтение к себе (хотя и не всегда соблюдение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе в тайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только сами люди могут себе присудить?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который может мыслить один только разум и который вместе с тем охватывает весь чувственно воспринимаемый мир, а внутри него — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что подобает только такому безусловному закону, как моральный). 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 его же собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку она принадлежит в то же время и умопостигаемому миру [...]

Критика практического разума. 1788. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 3. С. 509, 511).

На этом происхождении [долга] основываются некоторые выражения, обозначающие ценность предметов согласно моральным идеям. Моральный закон *священен* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него священно. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним и всякая разумная тварь, есть *цель сама по себе*. Ибо он субъект морального закона, который священен в силу автономии своей свободы [...] Это условие мы справедливо предъявляем даже воле Бога, взятой в отношении к разумным существам в мире как Его творениям, так как оно основывается на *личности* их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.

Там же. С. 511, 513.

[...] моральное состояние человека, в котором он всякий раз может находиться, есть добродетель, т.е. моральное настроение в *борьбе*, а не святость в мнимом *обладании* полной чистотой намерений воли. Поощряя к поступкам как

благородным, возвышенным и великодушным, мы только настраиваем умы на *моральную мечтательность* и раздуваем самомнение людей [...]

Там же. С. 505.

***

Человек — прирожденный судья над самим собой.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч.2. С. 376).

[...] разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершать его, хотя как явление этот поступок достаточно определен из прошлого и потому неминуемо необходим [...] Этому вполне соответствует приговоры той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью. Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости и что позволяет ему считать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если только он сознает, что, совершая несправедливость, он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой [...]

Критика практического разума. 1788. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 3. С. 545, 547).

Совесть не есть нечто приобретаемое, и не может быть долгом приобретение ее; каждый человек как нравственное существо *имеет* ее в себе самом [...] Бессовестность — не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждение ее. Но если кто-то сознает, что он поступил по совести, то в смысле виновности или невиновности от него уже большего требовать нельзя. Он лишь обязан уяснить себе свое *понимание* того, что́ есть или не есть долг; но когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить непроизвольно и неизбежно. Поступать по

совести — это даже не может быть долгом, ибо тогда должна была бы существовать вторая совесть, дабы осознавать действия первой.

Долг здесь лишь следующее: культивировать совесть, все больше прислушиваясь к голосу внутреннего судьи [...]

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 335–336).

Для того чтобы знать, как поступать, дабы быть честными и добрыми и даже мужественными и добродетельными, мы не нуждаемся в науке и философии. [Их помощь вообще не требовалась бы, если бы не] наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу или по крайней мере их чистоту и строгость [...]

Основоположение к метафизике нравов. 1785. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 240, 242).

***

Какие цели суть в то же время долг? Таковы: *собственное совершенство* и *чужое счастье*.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 319).

[Но] я никому не могу благотворить в соответствии со *своим* понятием о счастье (никому, кроме несовершеннолетних и умалишенных), а могу благотворить лишь в соответствии с понятиями *того*, кому я собираюсь оказать благодеяние.

Там же. С. 395.

Никто 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 ему [самому] представляется достойным.

О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». 1793. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 285).

[Не служителем, а фанатиком добродетели следовало бы назвать того,] кто на каждом шагу расставляет обязанности как капканы и кому не безразлично, питаюсь ли я мясом или рыбой, пью я пиво или вино [...] Это микрономия, и если ее включить в учение о добродетели, то ее господство превращается в тиранию.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 6, ч. 2. С. 345).

[Иногда задаешься вопросом:] не лучше ли обстояло бы дело с благом в мире, если бы вся моральность людей ограничивалась правовыми обязанностями, но [выполняемыми] с величайшей добросовестностью, а благоволение причислялось бы к вещам безразличным? Не так легко охватить взглядом, какие последствия это имело бы для счастья людей.

Там же. С. 399.

***

Во всеобщей любви к людям есть что-то возвышенное и благородное, но она химера.

Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». 1764. (Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 186).

С благотворения не по склонности, а из чувства долга начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера [...] Так, без сомнения, надо понимать и места из Священного Писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь любовь как склонность не может быть предписана через заповедь [...] *Практическая*, а не *патологическая* любовь [...] кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь.

Основоположение к метафизике нравов. 1785. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 234–235).

Любовь есть дело *ощущения* [...], *долг любить* — бессмыслица [...] *Делать* добро другим людям по мере наших возможностей есть долг независимо от того, любим мы их

или нет, и этот долг ничуть не потеряет своего значения, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное замечание, что наш род человеческий, увы, не годится к тому, чтобы мы могли признать его достойным особой любви, если мы узнаем его поближе. — Но *ненависть к человеку* всегда отвратительна, даже если она состоит лишь в полном прекращении общения с людьми (изолирующая мизантропия) без деятельной враждебности.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 336–337).

***

Ничто не возмущает нас больше, чем несправедливость; все другие виды зла, которые нам приходится терпеть, ничто по сравнению с ней.

Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». 1764. (Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 201).

Если исчезнет справедливость, жизнь на земле уже не будет иметь никакой цены.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 256).

[...] каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем [того, чего] он в состоянии достигнуть благодаря своему таланту, прилежанию и удаче; все прочие подданные не должны стоять ему поперек дороги со своими *наследственными* прерогативами (как привилегиями определенного сословия) с тем чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени [...] Не может быть никакого преимущества одного члена общества как подданного над другим, и никто не может преимущество положения, которое он занимает в обществе, передать по наследству своим потомкам.

О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». 1793. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 81–82).

***

Долг в отношении достоинства человека в нас [...] можно более или менее пояснить на следующих примерах.

Не становитесь холопом человека. — Не допускайте безнаказанного попрания ваших прав другими. — Не делайте долгов, если у вас нет полной уверенности, что вы можете их вернуть. — Не принимайте благодеяний, без которых вы можете обойтись, и не будьте прихлебателями и льстецами [...]

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 375).

***

Если взять людей в естественном состоянии, то они суть *ex leges**, не пребывают ни в каком правовом состоянии, не имеют никакого закона и никакой внешней власти, которая держала бы их в праве [...] Наконец, должен появиться Один, который утверждает верховную власть и имеет намерение утвердить всеобщее правовое уложение, но лишь ради организации своего господства. Он делает это, не обладая никаким правом определять, чем должны быть право и закон. Исходным пунктом, таким образом, оказывается произвол, насилие предшествует праву, вместо того чтобы служить ему.

Из лекций 1793–1794 годов в записи К. Вигелиуса (*Kant I.* AA, 27, Abt. 2, Th. 1. S. 515).

Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для народа, который состоял бы из чертей.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 419).

***

Право людей [...] самое святое, что есть у Бога на земле.

Там же. С. 383.

Каждый человек имеет свои неотъемлемые права, от которых он не может отказаться, если бы даже и хотел.

О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». 1793. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 323).

---

* Вне закона (*лат.*). — *Ред.*

Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти. Здесь нет середины и нельзя измышлять [...] нечто среднее между правом и пользой; всей политике следует преклонить колени перед правом [...]

К вечному миру. 1795 (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 461).

Право — это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого сообразно со всеобщим законом свободы.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 139).

Право и правомочие принуждать означают одно и то же.

Там же. С. 142.

Право есть высший принцип, из которого должны исходить все максимы, касающиеся общества, и который не ограничен каким-либо другим [принципом].

О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». 1793. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 307).

Под благом государства надо разуметь высшую степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которым обязывает нас разум *через некий категорический императив*.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 240).

Если [в действиях власти] нет ничего такого, к чему разум внушает непосредственное уважение (каково всякое право человека), то никакое влияние на призвол людей не в силах их обуздать.

О поговорке «*Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики*». *1793*. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 331).

Природа неодолимо *хочет*, чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что в этом отношении не

сделано, совершится в конце концов само собой, хотя и с большими трудностями.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 421).

***

*Правление отеческое* [...] есть величайший деспотизм, какой только можно себе представить [...]

Не *отеческое*, а *отечественное* правление (*imperium non paternale, sed patrioticum*) — вот единственно мыслимое для правоспособных людей также и в отношении благоволения властителя. *Патриотическим* называется именно такой образ мысли, когда каждый в государстве (не исключая и его главы) рассматривает общность как материнское лоно, а страну свою как почву, возделанную отцами, — почву, на которой и из которой он вырос и которую он как драгоценный залог должен оставить после себя для того, чтобы охранять права общности посредством законов совместной воли, а вовсе не считая себя вправе использовать ее по своему капризу.

О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики». 1793. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С.285, 287).

[О парламентском устройстве в Англии:] Иллюзия, будто народ может через своих уполномоченных осуществлять ограничивающую власть [...], неспособна замаскировать деспотию настолько, чтобы она не проглядывала в средствах, которыми пользуется министр. Народ, который представлен своими уполномоченными (в парламенте), имеет в лице этих поручителей своей свободы и своих прав людей, живо заинтересованных в содержании себя и своих семей, которое они получают в армии, во флоте, в гражданских ведомствах [...] Таким образом, это так называемое умеренное государственное устройство [...] есть бессмыслица и принадлежит он не праву, а есть лишь принцип благоразумия для того, чтобы по возможности не мешать обладающим властью нарушителям прав народа в их произвольном влиянии на правительство и прикрывать это видимостью оппозиции, дозволенной народу.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 241–242).

Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 463).

Республиканизм есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; деспотизм — принцип самовластного исполнения государем законов, данных им самим.

Спор факультетов. 1798. (Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 269).

Чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 87).

Несправедливы все [...] поступки, максимы которых несовместимы с гласностью.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 463).

***

Посредством революции можно добиться, пожалуй, устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев и властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования образа мышления; новые предрассудки, так же как старые, будут служить помочами для бездумной толпы.

Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784. (Соч. на нем. и русск. яз. Т.1. С. 131).

[Уроками революций следует пользоваться] не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы.

К вечному миру. 1795. (Там же. С. 439).

Не может считаться хорошим выражение: известный народ не созрел для свободы. Крепостные помещика [будто бы] не созрели для свободы, а для свободы веры не созрели люди вообще. Но при таких предположениях свобода никогда не наступит, ибо для нее нельзя созревать, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть освобожденными, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе). Первые проявления свободоволия могут, конечно, оказаться грубыми и обыкновенно сопровождаются бо́льшими затруднениями и опасностями, чем те, при которых всё стояло еще не только под приказаниями, но и под попечением других, но созревают для разума не иначе, как только через свои собственные попытки.

Религия в пределах только разума. 1793. (СПб., 1908. С. 198–199).

***

Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно создается основание для будущей войны. В самом деле, иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает конец всякой вражды и прибавлять к которому эпитет *вечный* есть уже подозрительный плеоназм.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 357).

Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление другого государства.

Там. же. С. 363.

Постоянные армии (*miles perpetuns*) должны со временем полностью прекратить свое существование.

Там же. С. 361.

Величие народа — выражение нелепое.

Там же. С. 387.

Мыслить себя одновременно гражданином своего государства и государства мира — самая высокая идея, какую человек может иметь в перспективе предназначения, испытывая при этом чувство энтузиазма.

Из размышлений о метафизике нравов. 1796. (*Kant I.* AA, 19, R 8077. S. 609).

[...] истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, завершилась бы вечным миром лишь на гигантском кладбище человеческого рода [...] Подобная война, а стало быть, и применение средств, ведущих к ней, должны быть безусловно запрещены.

К вечному миру. 1795. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 367).

Это морально практический разум произносит в нас свое неотменимое veto: никакой войны не должно быть.

Метафизика нравов. 1797. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 95).

***

Без человека все творение было бы только пустыней.

Критика способности суждения. 1790. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 4. С. 727).

Целью творения мы признаем человека только как моральное существо.

Там же. С. 429.

Обретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (стало быть, вполне свободно) — это культура [...] Только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное блаженство на земле и не [его способность] быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его).

Там же. С. 701.

Дело обстоит не так, будто природа сделала человека своим любимцем и осыпала его своими благодеяниями в сравнении с остальными животными; скорее, она щадит его так же мало, как и всякое другое животное [...] да еще обрекает его на мучения, придуманные им самим [...]

Там же. С. 697.

Похоже на то, что она больше рассчитывала на его разумное *самоуважение*, нежели на его благополучие [...] заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы вследствие глубокого преобразования самого себя, благодаря своему поведению он стал достоин жизни и благополучия.

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 89).

Каково природное назначение человека? Высшая культура. Какое состояние делает это возможным? Гражданское общество. Каковы рычаги? Необщительность и соперничество. — Труд.

Из черновых записок. Ок. 1785. (Цит. по: *Гулыга А.* Кант. М., 1977. С. 180).

[...] половое возбуждение, которое у животных основывается только на преходящем, большей частью периодическом влечении, у человека способно стать более длительным и даже более интенсивным благодаря силе воображения, которая поддерживает это влечение, но в то же время и умеряет, делая его тем продолжительнее и единообразнее, чем больше предмет *удален от чувств* [...] Фиговый лист был, таким образом, продуктом [...] широкого проявления разума. Ибо [способность] делать склонности более глубокими и длительными благодаря удалению их предмета от чувств выказывает осознание определенного господства разума над побуждениями [...] *Воздержанность* была волшебным средством, постепенно превратившим чисто чувственное возбуждение в идеальное, животное желание — в любовь, и тем самым ощущение просто

приятного — во вкус к красоте (сначала — к красоте только в человеке, а затем и в природе).

Предполагаемое начало человеческой истории. 1786. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 161).

*Ожидание будущего* [...] способность не только наслаждаться теперешним мгновением жизни, но и представлять всего лишь наступающее, часто весьма отдаленное время в качестве настоящего — является самым решающим признаком человека. Она позволяет ему подготовиться к отдаленным целям сообразно своему назначению, но она же оказывается неисчерпаемым источником порождаемых неизвестным будущим забот и огорчений, от которых все животные избавлены.

Там же. С. 163.

Высший замысел природы — развитие всех природных задатков, вложенных в человечество.

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 95).

Формальное условие, при котором природа только и может достигнуть этой своей конечной цели, есть такое устроение взаимоотношений между людьми, когда ущемлению свободы сталкивающихся между собой людей противопоставляется законосообразная власть в некотором целом, которое называется *гражданским обществом.*

Критика способности суждения. 1790. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 4. С. 703).

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правового *гражданского общества.*

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 1. С. 95).

Желание познать провидение как таковое [...] есть безрассудная дерзость человека, потому что заключать от отдельных событий к особому принципу действующей при-

чины (заключать, что это событие есть цель, а не только естественно-механическое побочное следствие из другой, нам совершенно неизвестной цели) нелепо и основано на самомнении, как бы благочестиво и смиренно ни звучали речи об этом.

К вечному миру. 1795. (Там же. С. 405).

Мы ничего не знаем о будущем и не должны искать в нем ничего большего, кроме того, что стоит в соответствующем разуму единении побуждений нравственности с ее целями.

Религия в пределах только разума. 1793. (СПб., 1908. С. 170).

***

Морально необходимо признавать бытие Божье.

Критика практического разума. 1788. (Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 458).

Догматическое *неверие* несовместимо с нравственностью, сомневающаяся же вера вполне совместима.

Критика способности суждения. 1790. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 4. С. 801).

[Вместе с тем] я прежде всего принимаю следующее положение как правило, не нуждающееся ни в каких доказательствах: все, что кроме доброго образа мысли человек предполагает делать, чтобы быть угодным Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу.

Религия в пределах только разума. 1793. (СПб., 1908. С. 179).

[...] сообразнее с человеческой природой и чистотой нравов основывать ожидание будущего мира на чувствах благородной души, чем, наоборот, ее благонравное поведение основывать на надежде на будущую жизнь.

Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики. 1766. (Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 354).

Разумно вести себя значит поступать таким образом, как будто нас безусловно ожидает будущая жизнь и при вступлении в нее будет учтено моральное состояние, в каком мы закончили нынешнюю.

Цит. по: *Гулыга А.* Кант. М., 1977. С. 213.

Я утешаюсь тем, что мне уже шестьдесят и что скоро придет конец жизни моей, ибо надеюсь вступить в другую, лучшую. Помышляя о тех усладах, которые имел я в жизни, не чувствую теперь удовольствия, но представляя себе те случаи, где я действовал сообразно с *законом нравственности*, начертанном у меня в сердце, — радуюсь.

См. там же. С. 207.

***

Две вещи наполняют душу всегда новым и тем более сильным удивлениям и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами над мирами и системами систем, и сверх того в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который доступен только рассудку и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, но во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (всего лишь точке во Вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя на короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как *интеллигенции*

через мою личность, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного определения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни [...]

Падение камня и движение пращи, разложенное на их элементы и на проявляющиеся при этом силы и математически обработанные, создали наконец тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет расширяться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать.

Идти этим путем в изучении моральных задатков нашей природы — в этом указанный пример может быть очень поучительным для нас и дать надежду на подобный же благой успех.

Критика практического разума. Заключение. 1788. (Соч. на нем. и русск. яз. Т. 3. С. 729, 731, 733).

# ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ К ВЫПИСКАМ ИЗ КАНТА

Вера и нравственность — 402–403
Вменяемость — 390
Воздержанность — 400
Воображение — 387, 400
Гласность — 384, 397
Государство
– первоначальное — 394
– правовое — 397
Гражданское общество — 400
Добрая воля — 385
Добродетель — 391–392
Долг — 388, 389, 392–394
– и склонность — 388
– и совесть — 390–391
Долженствование — 385
Естественное состояние — 394
Закон
– нравственный (моральный) — 384, 388, 389, 403
– всеобщий правовой — 395
Звездное небо — 403–404
Истребительная война — 399
Культура — 399
Личность — 389
Любовь
– патологическая и практическая — 392
– и заповедь любви — 392
– и половое возбуждение — 400
Микрономия — 392
Мир («вечный мир») — 399
Моральная мечтательность — 390
Несовершеннолетие по собственной вине — 384
Ожидание будущего — 401, 402
Парламентское устройство — 396
Патернализм (отеческое правление) — 396
Патриотизм — 396
Природа
– ее цели и задания — 401
– природа-мачеха — 386, 400
Право
– определение — 395

– и полномочие принуждать — 395
– права человека — 394
– как хотение самой природы — 395
Просвещение — 383–384
Революции — 397
Республиканизм — 397
Свобода — 384, 389, 390, 395, 398
Совесть — 390–391
Сословное неравенство — 393
Справедливость — 393
Счастье
– как необходимое желание — 387
– как идеал воображения — 387
– заслуженное счастье — 386, 400
– чужое счастье — 391
Талант, прилежание и удача — 393
Труд — 400
Характер и темперамент — 385–386, 392
Фанатизм добродетели — 392
Чувственный и умопостигаемый мир — 389, 403–404
Целеполагание (свободное) — 399
Цель сама по себе — 389
Этика
– как наука, которой учит Кант, — 383
– и теория благоразумия — 386–387
Я мыслю (cogito) — 384

# УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Аврелий — 231, 342
Адорно Т.-В. — 24, 32, 121, 349
Андреева И.С. — примеч. 48, 53 к гл. III
Антисфен — 229
Апресян Р.Г. — 84
Арендт Х. — 153
Аристотель — 231, 275
Асмус В.Ф. — 238, 286; примеч. 11 к гл. IV
Ахенваль Г. — 136, 149, 155
Ахутин А.В. — 106

Бабёф Г. (Ноэль Ф.) — 113
Бакунин М.А. — 324
Барт К. — примеч. 106 к гл. IV
Баскин Ю.Я. — примеч. 3 к Предисловию
Бахтин М.М. — 8, 244
Баумгартен А.Г. — 82, 126
Бейль П. — 42, 44, 51, 126, 173; примеч. 6 к гл. I
Бекк Л.У. — 71
Беккариа Ч. — 193, 200, 213
Белинский В.Г. — 300
Белый А. (Бугаев Б.Н.) — 106
Бентам И. (Дж.) — 46, 67, 170
Беттельгейм Б. — 116–118
Блок А.А. — 19
Блюм Р.Н. — примеч. 3 к Предисловию
Боден Ж. — 126
Большаков В.П. — 10
Бородай Ю.М. — 10, 84
Боссюэ Ж.-Б. — 45, 342
Брандт Б. — 150
Брехт Б. — примеч. 101 к гл. IV
Бриссо Ж.-П. — 200
Булгаков С.Н. — 300; примеч. 29 к Введению, 146 к гл. IV
Бург П. — 150
Бэкон Ф. — примеч. 96 к гл. IV
Васианский (Васянский) Э.А. — 36
Вебер М. — 169, 231; примеч. 85 к гл. IV
Велькер К.Т. — 236
Виланд К.М. — 231

Виндельбанд В. — 77
Винкельман И.И. — 26
Вольтер (Аруэ М.-Ф.) — 25, 192, 193, 308, 310
Вольф Х. — 82, 126, 136, 166
Вышеславцев Б.П. — 338
Вяземский П.А. — 104

Гайдай Л.И. — 85
Гайденко П.П. — 340
Галанза П.Н. — примеч. 3 к Предисловию, 19 к гл. III
Галилей Г. — 310; примеч. 101 к гл. IV
Гаман И. — 246
Гамильтон А. — 190
Гвиччардини Ф. — 304
Гегель Г.В.Ф. — 7, 8, 9, 23, 94, 97, 11, 227, 243, 246, 248, 251, 255, 265–266, 273, 277, 299, 303, 310–322, 326, 328–334, 342, 356; примеч. 69, 91, 105, 142, 143 к гл. IV
Гейне Г. — 20
Гельвеций К.А. — 46, 61, 62, 67, 87, 94, 170, 277
Гентц Ф. — 357
Герве Х. — 57
Гердер И.Г. — 26, 231, 243, 245, 246–253, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 265, 270, 277, 296, 303, 310, 311, 342; примеч. 8, 10 к гл. IV
Герхард Ф. — 229
Герцен А.И. — 339
Гессен С.И. — 91, 236; примеч. 132, 148 к гл. IV
Гефтер М.Я. — 339
Гиллель — 88
Гоббс Т. — 44, 81, 94, 96, 111, 136, 216, 218, 275, 306, 308, 330
Гоголь Н.В. — 60
Гольбах П. — 46, 61, 62, 67, 87, 99, 192, 277
Грациан Б. — примеч. 50 к гл. I
Грин Т.Х. — 334
Гроций Гуго — 42, 136, 231, 306
Гуго Г. — 123, 324
Гулыга А.В. — 229, 254, 257, 279; примеч. 88 к гл. IV
Гумбольдт В., фон — 139, 197, 216; примеч. 22 к гл. II
Гусейнов А.А. — 10, 38, 63, 84
Гуссерль Э. — 8

Д'Аламбер — 192, 231
Данилевский Н.Я. — 300
Данте Алигьери — 231
Дворкин Н. — 132
Девяткин С.В. — 10
Дегутис А. — 76
Декарт Р. — 25, 305, 306, 310
Деррида Ж. — 10
Джефферсон Т. — 180, 181–182, 189, 190, 191, 231
Дидро Д. — 25, 47, 192, 231, 277
Длугач Т.Б. — 10; примеч. 30 к Введению, 68 к гл. I, 28 к гл. IV
Донченко А.П. — 10
Достоевский Ф.М. — 9; примеч. 29 к Введению

Еллинек (Йеллинек) Г. — 168

Жучков В.А. — 10

Зиммель Г. — 8; примеч. 29 к гл. I
Зиновьев А.А. — 345
Зощенко М.М. — 17

Изелин И. — 243, 270; примеч. 8 к гл. IV
Ильин И.А. — примеч. 25 к гл. III
Иоахим Флорский — 342
Искандер Ф. — 325–326

Кавелин К.Д. — 300
Кавур А. — 339
Калинников Л.А. — примеч. 107 к гл. IV
Кальвин Ж. — 185; примеч. 76 к гл. II, 85 к гл. IV
Камю А. — 63; примеч. 83 к гл. IV
Кант И.Г. — 12
Кантор К.М. — 315–316, 339
Карнеги Д. — 60
Кассирер Э. — 12, 15, 32, 55, 101, 137–138, 245
Кастеллион (Кастеллио) С. — 41, 173, 188, 252
Кастилло М. — примеч. 26 к гл. IV
Каульбах Г. — 150
Каутский К. — 336
Кёлер Г. — 136
Керстинг В. — 126–127, 150; примеч. 48 к гл. I, 4 к гл. III
Киреевский И.В. — 300
Клаузевиц К. — 316
Кнутцен М. — 14, 136
Козловски П. — 143; примеч. 11 к гл. II, 137 к гл. IV
Кожев А. (Кожевников А.В.) — примеч. 107 к гл. IV
Коллингвуд Р. — 339
Коменский Я.А. — 306
Констан Б. — 79
Конт О. — 111, 247, 299, 326, 328
Конфуций — 84
Коперник Н. — 106
Кумберленд Р. — 136
Кумпф Ф. — примеч. 8 к Заключению
Курнаков В.Ю. — 10
Кюн М. — примеч. 17 к Введению

Лабрюйер Ж., де — 94
Лавров П.Л. — 300
Лакретель П.А. — 200
Лейбниц Г.В. — 22, 25, 231, 296, 305, 306
Ленин (Ульянов) В.И. — 263, 297, 323, 325–326, 337–338
Лепелетье С.Ф. — 200
Лильберн Дж. — 180, 188
Лессинг Г.Э. — 246, 253, 270, 277; примеч. 10 к гл. I, 8 к гл. III
Лиссер К. — примеч. 6 к гл. II

Локк Дж. — 22, 25, 44, 76, 94, 119, 136, 170, 179, 191, 192, 274, 306, 308
Луман Н. — 182
Людвиг Б. — 150
Лютер Мартин — 12, 15, 171–178, 185, 186, 188; примеч. 76 к гл. II, 85 к гл. IV

Макиавелли Н. — 78, 304, 305
Мамардашвили М.К. — 6, 16, 24, 25, 33, 63, 346
Марк Аврелий — 51, 289
Маркс К. — 7, 20–21, 105, 111, 113, 228, 247, 263, 279, 299, 335–337; примеч. 146 к гл. IV
Мендельсон М. — 143
Местр Ж., де — 327
Мирабо В. (старший) — 200
Миронов А.А. — 161
Михайлов А.В. — 246
Михайловский Н.К. — 300
Мишель А. — примеч. 133 к гл. IV
Монтень М. — 42, 51, 126, 173, 252
Моль Р., фон — 236
Монтескьё Ш. — 100, 193, 194, 196, 204, 213, 306, 323
Мор Томас — 233
Моритц М. — 147
Мотрошилова Н.В. — 10, 242, 291, 344; примеч. 50 к гл. III

Наполеон I (Бонапарт) — 300; примеч. 45 к гл. IV
Нарский И.С. — примеч. 8 к гл. I
Негодин В.В. — 10
Нерсесянц В.С. — 156, 159
Нечаев С.Г. — 325
Ницше Ф. — 8; примеч. 29 к гл. I
Новгородцев П.И. — 334
Ньютон И. — примеч. 8 к гл. IV
Ойзерман Т.И. — 10; примеч. 2 к Предисловию, 85 к гл. IV
Ортега-и-Гассет Х. — 23

Паскаль Б. — 51, 252
Пейн Т. — 231
Пионтковский А.А. — 206; примеч. 3 к Предисловию
Писарев Д.И. — 300
Платон — 23, 51, 231
Плеханов Г.В. — 263, 300, 336
Поппер К. — 246, 310, 317–318, 326, 339, 341; примеч. 105 к гл. IV
Пристли Дж. — примеч. 96 к гл. IV
Прудон П.-Ж. — 113
Пугачев Е.И. — 325
Путин В.В. — примеч. 65 к гл. III
Пуфендорф С. — 136, 308; примеч. 46 к гл. II
Пухта Г. — 324
Пэтон Г. — 71

Разин С.Т. — 325
Реизов Б.Г. — 306

Рейнгольд К. — 73
Рикардо Д. — 113
Роллин Б.Э. — 71
Рорти Р. — 189, 339
Роулз (Ролс) Дж. — 132
Рунке Д. — 14
Руссо Ж.-Ж. — 17, 23–24, 47, 58–59, 94, 95–96, 136, 192, 218, 231, 258, 277–278, 285; примеч. 8 к гл. I
Рязанов Э.А. — 160

Сабуль Ж. — 191
Савиньи Ф. — 304, 324
Садовский В.Н. — примеч. 105 к гл. IV
Сафранский Р. — 359
Сахаров А.Д. — примеч. 83 к гл. IV
Сенека — 51, 107–108, 112, 286
Сен-Пьер Ш. — 231, 240, 285
Сен-Симон (К.А. де Рувруа) — 111, 113, 247, 326–328, 336
Скрипник А.П. — 47, 71; примеч. 37 к гл. II
Смит А. — 25, 105, 139, 255
Соловьев В.С. — 8, 33, 91, 105–113, 201, 302; примеч. 29 к Введению, 71 к гл. II, 25 к гл. III
Спекторский Е. — 306
Спенсер Г. — 247
Спиноза Б. — 94, 174, 305, 308
Сталин (Джугашвили) И.В. — 263; примеч. 63 к гл. II
Станиславский К.С. — 306
Стендаль (Бейль А.М.) — примеч. 103 к гл. IV
Страхов Н.Н. — 34
Суарес Ф. — 45
Судаков А.К. — 71, 114

Тамерлан — 319
Тейлор Ч. — 252
Тик Л. — 254
Тойнби А. — 339
Токвиль А., де — 200, 339, 355
Толстой Л.Н. — 9, 125, 266–267, примеч. 45 к гл. IV
Томазий Х. — 136
Троцкий (Бронштейн) Л.Д. — 263
Трубецкой Е.Н. — примеч. 25 к гл. III
Трубецкой С.Н. — 91
Тушлинг Б. — примеч. 8 к Заключению
Тютчев Ф.И. — 33

Ульянов А.И. — 325

Фейербах Л. — 123, 200, 279, 299, 302, 334–335; примеч. 146 к гл. IV
Фийербах П.А. — 123
Филмер Р. — 45
Фихте И.Г. — 7, 8, 9, 94–95, 106, 110, 123, 164, 200, 227, 273, 357
Фишер К. — 20, 255
Флоренский П.А. — 8, 106

Фогель У. — примеч. 8 к Заключению
Фонтенель (Ле Бовье Б., де) — 306
Форлендер К. — 357
Франк С.Л. — 8, 91
Франклин Б. — 190, 231; примеч. 96 к гл. IV
Фрейд З. — 85, 250
Фридрих II — 27, 226
Фуггеры — 60
Фуко М. — 103, 161–162
Функе Г. — 71

Хаардт А. — 71
Хабермас Ю. — 131–132
Хайдеггер М. — 8, 124
Хайденрайх К. — 123, 164
Хамураппи — 84
Хатчесон Ф. — 53
Хенрих Д. — 71
Хёффе О. — 148, 150, 155, 159–160, 164, 165, 198, 230, 231, 232, 235, 293; примеч. 57 к гл. III
Хуфеланд Г. — 137
Хюннинг Д. — примеч. 8 к Заключению

Цвингли У. — 178, 185, 188

Чернышевский Н.Г. — 300
Черчилль У. — 344
Чингисхан — 319
Чичерин Б.Н. — 300

Шаррон П. — 173
Шварц Е.Л. — 144
Швейцер А. — 247
Шелер М. — 91
Шеллинг Ф.В.И. — 9, 311, 357
Шестов Л. (Шварцман Л.И.) — примеч. 29 к гл. I
Шефстбери А. — 53; примеч. 8 к гл. I
Шлегель А. — 254
Шлегель Ф. — 254, 357
Шопенгауэр А. — 8, 9, 34, 50, 88, 126, 149
Шпет Г.Г. — 243–244; примеч. 86 к гл. IV
Шульце Ф.А. — 13

Эйдельман Н.Я. — 339
Энгельс Ф. — 7, 20, 263, 336
Эпиктет — 51
Эразм Роттердамский — 41, 231

Юм Д. — 22, 24, 25, 94, 139, 196, 310

Якоби Ф.Г. — 245
Ясперс К. — 5, 339, 340–346; примеч. 101 к гл. IV.

# RESUME

The book is dedicated to the explanation of amazingly profound and long-term influence of Kant's transcendentalepractical doctrine on further development of ethics and legal philosophy.

The author sees the clue to this phenomenon in the fact that the theory of categorical imperative was a thought-out ethical response to the challenge of the epoch of secularization and decay of patriarchal moral order which had begun in the $16^{th}$–$17^{th}$ centuries ending up to the present day.

Kant understood the categorical imperative as a condition of possibility of not just social survival, but existential and spiritual self-preservation (as *condition sine qua non* of our accountability and rationality). The book consequently presents its three aspects: the imperative of morality, imperative of law and imperative of peace.

The transcendental ethics from the very beginning has contained powerful theoretical-juridical potential. The legal philosophy can and should be regarded as its closest conceptual-juridical continuation. Basing on arguments of newest Kantian studies (O. Höffe, V. Hösle, W. Kersting, P. Koslowski, B. Ludwig, B. Tuschling et al.), the author demonstrates that morality and law in the transcendentalepractical doctrine function as two equal in value and mutually complementary ingredients of a single liberal deontology. It is as ethically grounded, does the notion of law, in Kant's view, immediately require the idea of the constitutional state (Rechtsstaat).

The original project of the philosophy of history, outlined by Kant, did not just carved the way to Hegelian doctrine of "canning Reason". It hid in own the underlying criticism of all further ideology of historicism (Hegel, Saint-Simon, Comte, Marx). It was inside transcendentalism where grew up notions consonant to modern concepts of non-assured ("open", morally responsible) history and modern idea irrevocable humanitarian and legal criteria of social progress.

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . . 5
Введение . . . . . 10
1. Личность и дело Иммануила Канта . . . . . 10
2. Этический ответ на вызов эпохи. . . . . 38

I. ВСЕОБЩИЙ ЗАКОН НРАВСТВЕННОСТИ . . . . . 39
1. Императивное истолкование нравственности.Гипотетический и ассерторический императив . . . . . 40
2. Антитетика расчетливого эвдемонизма.Рождение категорического императива . . . . . 48
3. Три формулы «одного-единственного категорического императива» . . . . . 54
4. Закон един для всех: о первой («стандартной») формуле категорического императива . . . . . 55
а) «Сильная» версия универсализации максим. Понятие законодательства в общественно-политическом мышлении Нового времени . . . . . 55
б) «Слабая» версия универсализации максим и «золотое правило нравственности» . . . . . 62
5. Вторая формула категорического императива («формула персональности»). Запрет на утилизацию человека человеком . . . . . 66
а) Рабство и рабовладение. Утилизуемый утилитарист . . . 70
б) Вторая формула категорического императива в эпоху «собирательных эгоизмов» (Вл. Соловьев) . . . . . 78
6. Третья формула категорического императива («формула автономии»). Действие из принципа и его разумно-практические границы . . . . . 84
7. Этика Канта и «бурная весна» немецкого правоведения . . . 90

II. КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ ПРАВА . . . . . .95
1. Критика политического патернализма как исходный мотив кантовской философии права . . . . . .100
2. Всеобщее понятие, всеобщий принцип и всеобщий закон права . . . . . .146
3. Легальное и моральное отношение к обязующей норме. Свобода образа мысли . . . . . .116
4. «Право людей — самое святое, что есть у Бога на земле» .122
а) Одно-единственное право человека . . . . . .122
б) Генезис и смысл прав человека (о нравственно-религиозной детерминанте в истории права) . . . . . .123
в) Норма из интеллигибельного мира . . . . . .135

III. ОТ КАТЕГОРИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ ПРАВА К ИДЕАЛУ ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА . . . . . .140
1. «Коперниканский переворот» в понимании задач государственно-правового регулирования . . . . . .141
2. Категорически-императивный смысл эквивалентного возмездия и погашенного конфликта . . . . . .144
3. Справедливость как высшая добродетель человека власти . . . . . .155
4. Своеобразие кантовского понимания общественного договора . . . . . .158
5. Структурные реформы по идеалу революции и под ее угрозой . . . . . .161
6. «Республика свободно объединенных народов» . . . . . .166

IV. ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ КАНТА. КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ИДЕОЛОГИЯ ИСТОРИЦИЗМА . . . . . .177
1. Гнездо догадок и загадок . . . . . .178
а) Вызов Гердера (пантеистический прогрессизм) . . . . . .179
б) Философско-историческая ирония Канта . . . . . .184
в) История как учительная драма . . . . . .185
2. Кантовское истолкование антропогенеза и социальных антагонизмов . . . . . .187
3. «Задача природы для человеческого рода» . . . . . .193
а) Оппозиция задачи и цели . . . . . .194
б) Предопределение к дилеммам. . . . . .197
в) Антитетика гражданского воспитания . . . . . .203

4. Либо вечный мир между народами, либо кладбищенский покой . . . . . .205
5. История, взыскующая категорические принципы нравственности и права . . . . . .211
6. Критический очерк историцизма . . . . . .216
а) Основные ориентирующие понятия. . . . . .216
б) «Философия истории» Гегеля — исток и тайна историцизма . . . . . .225
в) Историцистская агрессия против категорических императивов . . . . . .233
7. Правовой идеал и концепции «открытой истории» . . . . . .245

Заключение . . . . . .249
Примечания . . . . . .

Девизы, наставления и объяснения великого моралиста (выписки из Канта) . . . . . .260
Предметный указатель к выпискам из Канта . . . . . .405
Указатель имен . . . . . .407
Резюме . . . . . .413

Соловьев Э.Ю.
**Категорический императив нравственности и права**

Директор издательства Б.В. Орешин
Зам. директора Е.Д. Горжевская

Формат 60x90/16.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Печ. л. 26,0 + 1 0 п.л. пл. Тираж 1000 экз. Заказ № 2007

Издательство "Прогресс-Традиция"
119048, Москва, ул. Усачева, д..29, корп.9
Телефон (095) 245-53-95, 245-49-03

Отпечатано в соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука».
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-89826-244-X
9 785898 262440

60 p