Л.Э. Крыштоп

Ригоризм кантовской этики и учение стоиков

Вопрос о соотношении кантовского этического учения с учением стоиков неоднократно привлекал к себе внимание кантоведов. Нередко взгляд Канта на стоиков рассматривается в общем ключе его отношения к античным философским школам в целом (многочисленные упоминания и полемику с которыми нередко можно наблюдать в трудах Канта)[1] или же, напротив, берется какой-то сугубо частный аспект этой проблематики[2]. Основной целью данной работы является попытка выяснить, насколько оправдана оценка этики Канта как этики по сути своей ригористической[3]. Основания к таким суждениям

---

[1] *Reich K.* Kant und die Ethik der Griechen. Tübingen, 1935; *Santozki U.* Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken. Berlin/ New York, 2006.

[2] *Hinske N.* Die „Ratschläge der Klugheit" im Ganzen der *Grundlegung* // Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar / Hrsg. von *O. Höffe*. Frankfurt-am-Main, 2010. S. 131–147.

[3] Этическим ригоризмом называют неукоснительную строгость в проведении этических норм и принципов. Но этот термин часто имеет негативную окраску, обозначая мелочность и чрезмерный формализм в соблюдении правил нравственности. Именно такая участь нередко постигает кантовскую этику. Так, уже Шиллер характеризует ее в своей статье «О грации и достоинстве» (1793) следующим образом: «В нравственной философии Канта идея долга выражена с жестокостью, отпугивающей всех граций и способной легко соблазнить слабый ум к поискам морального совершенства на путях мрачного и монашеского аскетизма» (*Шиллер Ф.* О грации и достоинстве // Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М., 1957. С. 146). Ответ самого Канта на подобного рода упреки можно натйи во втором издании его «Религии в пределах только разума» (см.: *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV). B 10-11. Anm.; T. 6. C. 22–23. прим.). Здесь и далее печатные произведения Канта цитируются по изданию Вильгельма Вайшеделя: *Kant I.* Werke in sechs Bänden. Darmstadt, 1998; по приведенной там пагинации: «А» соответствует первому изданию, а «В» – второму. Письма и черновые работы будут цитироваться по изданию Прусской академии наук (AA). Лекции по этике Канта приводятся в соответствии с изданием: *Kant I.* Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von *W. Stark.*

можно найти в трудах самого Канта, в этической системе которого одно из центральных мест занимает понятие долга и различение между моральными и лишь легальными поступками. При этом все остальное нередко блекнет, отходит на второй план или и вовсе упускается из виду, а оценка кантовской этики как ригористической зачастую представляет собой скрытый или явный упрек в противопоставлении долга и склонностей. Крайней формой такого рода обвинений можно считать утверждения о том, что согласно этике Канта моральные поступки должны совершаться с презрением к ближним, выражением которых является небезызвестное четверостишие из стихотворения «Философы» Фридриха Шиллера (1759–1805):

«*Сомнение совести*
Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Решение
Нет тут другого пути; стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг»[4].

Такого рода суждения на первый взгляд могут показаться весьма последовательными. В самом деле, чем еще может обернуться кантовское превознесение долга, как не вынесением за скобки всех естественных склонностей человека, в том числе и самых возвышенных? Но насколько обоснована такая интерпретация кантовской этики? И в какой степени мы можем считать ее этикой ригористической? Пытаясь ответить на подобного рода вопросы, не лишено смысла обратиться к философским взглядам стоиков, ригоризм которых не вызывает никаких сомнений и в этическом учении которых находят немало поводов для проведения параллелей с этической системой Канта. Стоит отметить, что подобные аналогии приходили в голову уже современникам Канта, одним из которых был И.А. Фесслер.

Игнатий Аврелий Фесслер (1756–1839), уроженец Нижней Венгрии, был с 1773 г. монахом-капуцином, а в 1779 г. принял священ-

Berlin / New York, 2004. Русский перевод «Критики чистого разума» будет цитироваться по изданию: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994 (КЧР). Русский перевод «Критики практического разума» (КПР) будет цитироваться по изданию: *Кант И.* Соч. на русском и немецком языках: В 4 т. / Под ред. *Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга.* Т. 3. М., 1997. Перевод лекций по этике дается по изданию: *Кант И.* Лекции по этике // Лекции по этике / Пер. *А.К. Судакова.* М., 2000. Иные русские переводы будут даваться с указанием на соответствующий том издания: *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. *А.В. Гулыги.* М., 1994.

[4] *Шиллер Ф.* Философы // Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. М., 1955. С. 243.

ный сан. С 1784 г. Фесслер преподавал восточные языки и ветхозаветную герменевтику во Львове, но, вступив в конфликт с католической церковью из-за своих сочинений, был вынужден бежать из Львова. В 1791 г. Фесслер переходит в лютеранство. Сохранились сведения о тесной связи Фесслера с масонами. Еще во Львове Фесслер вступил в масонскую ложу, в конце 90-х гг., после бегства из Львова, он продолжает масонскую деятельность в Берлине. В 1809 г. Фесслер приезжает в Россию, где с 1809 г. преподает в только что открывшейся Санкт-Петербургской Духовной Академии. Однако уже в 1810 г. из-за конфликта с архиепископом Феофилактом (Ф.Г. Русановым) Фесслер увольняется и переезжает в Саратов, где наряду с научной деятельностью выполняет обязанности лютеранского священника[5].

Особый интерес к кантовской философии появился у Фесслера еще в 1792 г. Параллельно с этим Фесслер очень высоко ценил учение стоиков, что и послужило толчком к попыткам проведения параллелей между кантовской этикой и этикой стоической. В 1795 г. Фесслер пишет письмо Канту, интересуясь, насколько близка, по мысли самого философа, кантовская этика к этике стоической[6]. К сожалению, если ответ на это письмо Кантом когда-либо и был написан, он не сохранился. Тем не менее, позицию кенигсбергского философа в отношении этого вопроса мы можем узнать из его работ.

Кант и стоики о добродетели

Кант высоко оценивал этическое учение стоиков. Это прослеживается во многих его печатных работах критического периода и в черновых набросках. Особое одобрение Канта вызывало стоическое учение о добродетели (нем. Tugend, лат. virtus, греч. ἀρετή). Именно его Кант и считал основной характеристикой этики Стои[7]. Причем для Канта важно было подчеркнуть, что добродетель у стоиков – не некое качество характера, данное раз и навеки, и не некое качество, которого можно раз и навсегда достичь, а, напротив, постоянная борьба. Добродетели можно и должно учить и учиться, а достигается

[5] Подробнее о жизни Фесслера см.: *Круглов А.Н.* Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009. С. 348–357.

[6] *Feßler I.A.* Brief an I. Kant von 12. Juli 1795 // AA XII. № 669. S. 28–29.

[7] См.: *Kant I.* Kritik der praktischen Vernunft (KpV). A 22. Anm.; КПР. С. 305. прим. Ср.: Refl. 6584 // AA XIX. S. 95.

это только путем практических упражнений. Безусловно, положительные примеры могут быть полезны в процессе воспитания, но одни они, оставшись примерами на бумаге или на слуху, ничем не улучшат нравственность воспитанника. Все примеры и увещевания применимы в воспитании только в той мере, в какой они направлены на воодушевление человека претворять их в жизнь. При этом как примеры, так и наставления вместе с теоретическими предписаниями, по мысли Канта, не способны прибавить человеку сил, необходимых для добродетельного поведения. Силы же прибавляются только за счет конкретных поступков. Каждый совершенный добродетельный поступок является как бы ступенькой на пути добродетели. Он усиливает характер человека и облегчает последующий выбор в пользу добродетельного поведения в аналогичной ситуации. Это не означает, что с определенного момента для человека не будет больше представлять никакого труда быть всегда добродетельным. Но имея за плечами определенный багаж таких «правильных» выборов, человеку значительно легче и в последующем делать «правильный» выбор. В этом кенигсбергский мыслитель и усматривает большое достоинство стоиков. Во-первых, в их учении Кант находит призыв к постоянной практике в добродетели: «Но так как одним лишь учением о том, как надо вести себя, еще не приобретается сила для соблюдения правил, то стоики подразумевали здесь следующее: добродетели нельзя *научиться* только с помощью одних лишь представлений о долге, путем увещеваний (паренетическим способом), она должна культивироваться, стать предметом *упражнения* путем попыток побороть внутреннего врага в человеке (аскетически)»[8]. Во-вторых, по мысли Канта, стоики правильно смогли рассмотреть и другой необходимый аспект добродетели. Добродетель не только навык, который можно культивировать, она представляет собой постоянную борьбу с противоположными злыми устремлениями: «Для того, чтобы стать морально-добрым человеком, еще недостаточно безостановочно развивать то зерно добра, которое заложено в нашем роде, но надо бороться и с противодействующими причинами зла, находящимися в нас, на что среди старых моралистов указывали главным образом стоики»[9].

---

[8] *Kant I.* Die Metaphysik der Sitten (MS), Tugendlehre (TL). A 163-164; T. 6. C. 524. Ср.: MS, TL. A 176; T. 6. C. 533.

[9] RGV. B 67/ A 61; T. 6. C. 57.

Но в том, что именно следует понимать под «причинами зла» и с чем, следовательно, стоит вести эту неустанную борьбу, Кант и стоики расходятся. Если стоики рассматривают корень зла в чувственных склонностях, а идеалом нравственного поведения для них является полная независимость мудреца от чувственной составляющей его природы, то для Канта решение этого вопроса не представляется таким однозначным. Чувственные склонности сами по себе еще не являются злом[10]. Напротив, чувства, если их поставить на службу доброму принципу, могут быть очень полезны. Но где же тогда следует искать этот корень зла? Корень зла, по Канту, находится в первооснове нашего произволения, в том, что заставляет нас принимать злые максимы, отвергая добрые. Особенно этот вопрос стал интересовать философа в поздний период. Ответом на него послужило учение о радикальном зле[11], наиболее отчетливо сформулированное в первом разделе трактата «Религия в пределах только разума»[12], изначально опубликованном отдельным изданием[13]. В этой связи для Канта особую важность приобретает понятие «образ мыслей» (Gesinnung). Саму добродетель философ определяет, как «образ мыслей, имеющий твердую основу и направленный на то, чтобы точно исполнять свой долг»[14]. Образ мыслей представляет собой не что иное, как «первое

[10] Ср.: «Естественные склонности, *рассматриваемые сами по себе*, *добры*, т. е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их» (RGV. B 70/ A 64; T. 6. C. 58).

[11] В переводе «Религии в пределах только разума» на русский язык понятие «das radicale Böse» переводится как «изначальное зло», что на мой взгляд несколько искажает значение этого термина. Прилагательное «изначальный» в русском языке отсылает нас к характеристике времени, отсутствующей в немецком варианте. «Радикальное зло», учитывая его латинский корень (radix), скорее следует понимать, как зло коренное, т. е. укорененное в самой природе человека. Некоторые кантоведы склонны полагать, что под этим понятием Кант подразумевает не что иное, как первородный грех (peccatum originale).

[12] Объяснение того факта, что Кант разбирает вопрос происхождения зла в «Религии в пределах только разума» и не затрагивает его в других работах, можно легко объяснить тем, что, по мысли Канта, этот вопрос попадает в ведение философии религии, а не этики. Кроме того, можно допустить, что ответ на этот вопрос для Канта был очевиден и совпадал с ответом, даваемым христианским учением.

[13] Имеется в виду опубликованная в «Берлинском ежемесячнике» в 1792 г. статья «О радикальном зле в человеческой природе», ставшая первым религиозно-философским сочинением Канта и вошедшая впоследствии в состав трактата «Религия в пределах только разума».

[14] RGV. B 11. Anm.; T. 6. C. 23. прим.

субъективное основание принятия максим»[15], и «направлен на все применения свободы вообще»[16]. Он является субъективным принципом всех максим[17], т. е. такой максимой, которая определяет принятие всех других максим. Этот принцип является интеллигибельным и находится вне пространства и времени, а следовательно, образ мыслей как целое может обозреть только Бог, для которого доступно интеллектуальное созерцание[18]. Мы же, люди, можем заключать об образе мыслей – как других людей, так и самих себя – только по его проявлениям в эмпирическом мире, т. е. из конкретных поступков, что всегда будет не до конца достоверно[19]. Такая основополагающая максима нашего поведения может быть только одна, и может быть либо доброй, либо злой[20]. При этом образ мысли должен быть свободным произволением, в противном случае он не мог бы быть вменен в вину. Но так как он представляет собой основание всех максим, то мы не можем указать в свою очередь для этого принципа какого-либо основания, поэтому Кант именует его присущим «от природы»[21]. Может показаться, что кантовское учение о радикальном зле противоречит его же учению об образе мыслей, над улучшением которого и должен работать человек. Однако сам философ не видит здесь противоречия. Он предлагает следующее объяснение: радикальное зло человеческой природы следует понимать не как образ мыслей, побуждающий нас «принимать в качестве мотива в свою максиму зло как *злое* (ибо это дьявольское намерение)»[22], но такой образ мыслей, который Кант называет «извращенностью сердца». Эта извращенность сердца представляет собой по Канту склонность к отсутствию верности в следовании выбранным добрым принципам, а также в недобросовестности, побуждающей человека отделять мотивы от самих поступков и принимать за моральность внешнюю сообразность с моральным законом, не учитывая мотивы, что на самом деле является лишь легальностью. Таким образом, проблематика

[15] RGV. B 14/ A 12; T. 6. C. 25.
[16] RGV. B 14/ A 12; T. 6. C. 25.
[17] См.: RGV. B 36/ A 32; T. 6. C. 38.
[18] См.: RGV. B 85/ A 79; T. 6. C. 68.
[19] См.: RGV. B 78/ A 72; T. 6. C. 64. Ср.: RGV. B 93-94/ A 86-87; T. 6. C. 74.
[20] См.: RGV. B 12-13/ A 11; T. 6. C. 24; RGV. B 14/ A 12; T. 6. C. 25.
[21] См.: RGV. B 14/ A 12; T. 6. C. 25.
[22] RGV. B 35-36/ A 32; T. 6. C. 38.

трансформируется в противопоставление легального и морального; решение же вопроса о происхождении зла, как и вопроса о добродетели, призванной с этим злом бороться, Кант переносит из плоскости благоразумия (недостатка мудрости, обуславливающего то, что человек, идя на поводу у склонностей, делает неправильный выбор) в плоскость испорченности человеческой способности воления. Добродетель при этом предстает не как добродетель мудрости, а как добродетель чистого образа мыслей (чистого сердца), что имеет под собой явно христианские основания.

В то же время, несмотря на всю кантовскую апологетику естественных склонностей перед лицом стоической критики, это расхождение не следует преувеличивать. И кантовская этика, и этика стоическая в корне своем рационалистичны[23]. Провозглашая свой идеал мудреца, всегда поступающего благоразумно, стоики, тем самым, провозглашают примат разума над чувственностью и ставят во главу угла независимость от склонностей. Таким образом, добродетельные принципы должны проистекать только из разума, без оглядки на чувственность. К тому же призывает нас и категорический императив, неразрывно связываемый с автономностью воли.

Понятие высшего блага у Канта и стоиков

Невзирая на всю схожесть кантовского и стоического подхода к определению понятия добродетели и высокие оценки Кантом этического учения стоиков, между этим двумя системами есть и существенные расхождения, частично подмеченные и самим кенигсбергским мыслителем. Эти расхождения касаются самого важного – вопроса о достижении счастья[24]. И именно здесь, по мысли Канта, кроется самая главная ошибка стоиков.

Безусловно, заслуживает всяческой похвалы, что стоики (единственные из античных школ) выбрали именно добродетель в качестве основополагающего принципа, а счастье рассматривали как вторич-

[23] Ср.: *Schink W.* Kant und die stoische Ethik // Kant-Studien. 1913. Bd. 18. S. 434.

[24] Учитывая, что Кант постулирует в качестве объекта моральных устремлений человека высшее благо, неотъемлемой частью которого является счастье, можно сказать, что здесь Кант следует античной традиции определения этики как науки о том, как стать счастливым. Хотя и не стоит упускать из виду, что сам Кант в паре компонентов добродетель–счастье первым и наиважнейшим считает добродетель, а этику определяет как науку о добродетели.

ное, из него выводящееся[25]. И действительно, все их рассуждения затрагивают, по сути, только вопрос, как стать добродетельным, как вести себя добродетельно, что подобает добродетельному человеку, а что нет. А вот рассуждения о счастье отходят у них на второй план, т. к. для них счастье неразрывно связывается с добродетелью. Человек добродетельный не может быть несчастлив. Осознание своей добродетельности уже содержит в себе счастье. И вот это положение Кант как раз и оспаривает, выдвигая свою концепцию высшего блага.

Целью наших моральных устремлений, по Канту, является достижение не счастья самого по себе, но и не добродетели как таковой, но достижение высшего блага. А высшее благо представляется состоящим из двух нерасторжимо связанных компонентов – добродетели и счастья. Ни добродетель сама по себе, ни счастье без добродетели высшим благом еще не являются. Необходима их связь воедино. Но что мы видим в нашей жизни? Добродетельные не просто не отличаются особым благополучием, но даже, напротив, нередко наиболее счастливы бывают самые что ни на есть отъявленные злодеи. Как это возможно? И здесь нам ничего другого не остается, как перед лицом этого неоспоримого факта признать, что добродетель вовсе не автоматически влечет за собой счастье и уж тем более не является его синонимом[26]. Кант приходит к заключению, что высшее благо состоит из двух разнородных элементов и не может быть познано аналитически. Именно этого и не понимали стоики, основывая свое учение на отождествлении двух понятий и сводивших высшее благо фактически к одной добродетели[27]. Тем самым стоики, по мысли Канта, «насаждали *моральную мечтательность* вместо более трезвой, но более мудрой дисциплины нравов»[28]: «...представляя степень добродетели, необходимую для чистого закона ее, полностью достижимой в этой жизни, они не только возвышали моральную способность *человека*

[25] См.: KpV. A 228; КПР. С. 631.

[26] Тем не менее, если добродетель и не обязательно влечет за собой счастье, то порок, по всей видимости, неизбежно приводит к несчастью. Душа грешника терзается угрызениями совести, и «все его видимое счастье есть лишь самообман и заблуждение» (Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von *K.H.L. Pölitz*. Leipzig, 1830. S. 144; в рус. переводе: *Кант И.* О моральных свойствах Бога (из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология») // Кантовский сборник. № 38 [42]. 2011. С. 94).

[27] См.: KpV. A 202; КПР. С. 589.

[28] KpV. A 153; КПР. С. 509.

под именем *мудреца* над всеми пределами человеческой природы и признавали нечто противоречащее всякой антропологии, но и вообще не придавали значения второй *составной части* высшего блага, а именно блаженству, и не считали его особым предметом человеческой способности желания»[29].

Таким образом, мы видим, что расхождение между Кантом и Стоей вовсе не сводятся к различию во взглядах на источник происхождения зла, а, следовательно, и на объект борьбы, называющейся добродетелью. Для Канта все люди в этом отношении были равны и все обладали одинаковыми возможностями, не зависящими от прирожденных способностей или образования. Все в равной степени обладали задатками к добру, но в такой же степени все люди были причастны изначальной испорченности, коренящейся в сердце и становящейся объектом постоянного преодоления. Стоики же, связывая добродетель с мудростью, тем самым, ставили ее выше способностей обычного человека. Такая добродетель становилась уделом мудреца, возвышающегося над всеми иными людьми. Но и этот мудрец был идеалом (в кантовском значении этого слова)[30]. Это вовсе не значит, что этот идеал не может быть нам полезен на пути нравственного совершенствования. Скорее напротив. Моральные идеи, в том числе и идея мудреца стоиков, должны восприниматься как «прообразы практического совершенства»[31], которые «служат необходимой путеводной нитью для нравственного поведения и вместе с тем мерилом для сравнения»[32]. Но хотя Кант в данном случае оговаривается, что моральные идеи в отличие от идей спекулятивного разума вовсе не являются чем-то, «о чем нельзя даже составить ясного понятия и относительно чего неизвестно, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет или нет»[33], тем не менее, моральные идеи остаются идеями, т. е. таким совершенством, «адекватно которому ничего не может быть дано в опыте»[34]. Иными словами, ни один человек в мире не

---

[29] KpV. A 228-229; КПР. С. 631.

[30] «Еще более, чем идея, далеко от объективной реальности то, что я называю *идеалом* и под чем я разумею идею не только in concreto, но и in individuo, т. е. как единичную вещь, определимую или даже определенную только идеей» (*Kant I.* Kritik der reinen Vernunft (KrV). B 596/ A 568; КЧР. С. 346).

[31] KpV. A 230. Anm.; КПР. С. 634. прим.

[32] KpV. A 230. Anm.; КПР. С. 634–635. прим.

[33] KpV. A 230. Anm.; КПР. С. 634. прим.

[34] KpV. A 230. Anm.; КПР. С. 634. прим.

может стать таким мудрецом, не сможет стать во всем без исключения добродетельным, а следовательно, и не сможет достичь абсолютного счастья. В этом то и усматривает Кант необоснованную «моральную мечтательность»[35], наносящую существенный урон делу нравственности[36]. Дело в том, что, не имея надежды на достижение абсолютной добродетельности (а вместе с тем и абсолютного счастья), человек утрачивает мотивы к нравственному поведению. По этой причине прекрасные идеи стоиков хотя и заслуживают всяческой похвалы, но являются не чем иным, как фантазией. Именно в силу этого, как ни парадоксально может это показаться, стоическое учение, по мнению Канта, уступает в чистоте учению христианскому.

Христианское же учение единственное дает нам понятие о высшем благе (царстве Божием), соответствующее всей строгости морального закона[37]. Разводя понятия добродетели и святости и признавая за человеком возможность достичь лишь первого, но не второго, христианство, тем не менее, не ставит достижение счастья в прямую и однозначную зависимость от достижения святости, а следовательно, не отбирает у человека надежду стать счастливым. Достоин ли человек счастья, и если да, то в какой мере, может решить только Бог. И только Бог может дать человеку счастье, несмотря на то, что человек никогда не сможет стать настолько добродетельным, чтобы это заслужить. Таким образом, в христианстве, во-первых, четко раз-

---

[35] Ср.: «Все древние ошибались в том, что делали из своих идеалов химеры. Стоики – из своего мудреца, который как идеал был правилен, но как реальное предписание человеческого поведения – глупость» (Refl. 6584 // AA XIX, S. 96). Интересно отметить, что в «мечтательности» Кант нередко обвинял представителей Просвещения. Возможно, это объясняется, как предполагает М. Альбрехт, тем, что Кант, употребляя название «древние», тем не менее, неявно полемизирует с авторами XVIII в., чья интерпретация античной философии оказывала на него значительное влияние (см.: *Albrecht M.* Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim/ New York, 1978. S. 134–135).

[36] Вред делу нравственности Кант усматривает не только в распространении идеалов, превышающих человеческие способности, но также и в излишней самонадеянности, в чем можно усмотреть аналог христианской критики фарисейства: «В этом он [христианский закон. – *Л. К.*] отличен от стоического идеала мудрости, требующего не чистоты образа мыслей, но только доверия своей силе перед лицом всех искушений и вызывающего зазнайство, которое очень вредно и препятствует прогрессу» (Refl. 7312 // AA XIX, S. 309. Ср.: KpV. A 229–230. Anm.; КПР. С. 634–635. прим.).

[37] См.: KpV. A 229-230; КПР. С. 634–635. Ср.: *Kant I.* Vorlesung zur Moralphilosophie. S. 109; *Кант И.* Лекции по этике. С. 89.

личаются два разнородных составных компонента высшего блага, и различаются именно как разнородные. Во-вторых, христианское учение не ставит счастье в прямую зависимость от добродетельности, вследствие чего не возникает ни противоречий с жизненным опытом (так как далеко не все добродетельные люди живут счастливо и далеко не все злодеи бедствуют), ни проблемы провозглашения идеалов, превосходящих человеческие силы и идущих вразрез с человеческой природой. В то же время моральный закон остается строг и чист и не приспосабливается к слабости человеческой природы, требуя лишь столько, сколько могут исполнить люди. «Христианская мораль, так как она устанавливает свое предписание (как это и должно быть) чисто и строго, отнимает у человека надежду быть полностью адекватным им, по крайней мере в этой жизни, но этим же ободряет его: если мы поступаем столь хорошо, сколь это в наших *силах*, мы можем надеяться, что то, что не в наших силах, приложится нам, хотя, быть может, мы и не будем знать, каким образом»[38].

Так же как и в традиционном христианском учении, в этике Канта высшее благо складывается из двух разнородных элементов – добродетели и счастья. Добродетель является первым и основополагающим, так как находится в ведении человека. А вот на достижение счастья человеку остается только надеяться. И именно этот компонент «надежды» становится принципиально важным для этики Канта. Надеждой на то, что, невзирая на наше несовершенство, мы сможем обрести счастье – если и не при жизни, то после смерти. Но восполнить наше несовершенство во власти лишь Бога, поэтому надежда неизбежно связывается с Богом, святым, благим и справедливым. Таким образом, вера в Бога является неотъемлемым компонентом этики Канта, и именно в этом и кристаллизуются отличия этики кантовской от этики стоической. Свое выражение вера в Бога находит в постулате бытия Бога, составляющего наряду с постулатами свободы и бессмертия души учение о постулатах (Postulatenlehre). И именно этот компонент этического учения Канта может представлять особый интерес, так как на его основе мы можем проследить развитие этических взглядов Канта, вовсе не являвшихся неизменными[39].

---

[38] KpV. A 230. Anm.; КПР. С. 635. прим.

[39] Точка зрения, согласно которой, что этические представления Канта сложились уже к 1765 году, можно найти у Йозефа Шмукера (*Schmucker J.* Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen. Meisenheim am Glan, 1961. S. 24, 261, 373), а также у Дитера Хенриха (*Henrich D.*

Учение о постулатах Канта

Несмотря на то, что под «учением о постулатах» традиционно понимается система из трех постулатов (свободы, бытия Бога и бессмертия души) так, как они представлены в «Критике практического разума»[40], уже в первой «Критике» мы можем найти все три постулата, причем характер их взаимосвязи и функции, которые они призваны выполнять, очень схожи с таковыми во второй «Критике». Однако имеются и существенные различия. Прежде всего это касается двух постулатов – бессмертия души и бытия Бога.

В «Критике чистого разума» акцент делается на несоответствии уровня моральности существа и его счастья. В силу этого мы должны полагать основание практически необходимой связи между этими двумя компонентами в интеллигибельном мире, причем «мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир»[41]. Бог же предстает как мудрый творец и правитель в умопостигаемом мире, без которого невозможно распределение счастья в точном соответствии с моральностью. В данном случае речь фактически идет о надежде на воздаяние после смерти и о допущении бытия Бога как гаранта такового воздаяния, без которых «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом намерений и их осуществления»[42], что, по сути, является гетерономным обоснованием нравственности[43].

Über Kants Entwicklungsgeschichte // Philosophische Rundschau. 1966. № 13. S. 260).

[40] Таким образом, в учение о постулатах попадает только аргумент бессмертия души как бесконечного морального прогресса, встречающийся лишь в соответствующем разделе «Критики практического разума» (KpV, A 219–224) и для других трудов Канта не характерный, что не осталось незамеченным для многих кантоведов (см., напр. *Hägerström A.* Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902. S. 491–494, S. 506; *Albrecht M.* Kants Antinomie der praktischen Vernunft. S. 126).

[41] KrV. B 839/ A 811; КЧР. С. 475.

[42] KrV. B 841/ A 813; КЧР. С. 476.

[43] См.: *Klemme H.F.* Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive // Moralische Motivation. Kant und die Alternativen / Hrsg. von *H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker.* Hamburg, 2006. S. 125.

В «Критике практического разума» перед нами предстает другая картина. Здесь бессмертие души и бытие Бога также суть положения, неразрывно связанные с моральностью, однако связь эта несколько иная. Постулат бытия Бога уже предполагается при постулировании бессмертия души. Для разумных конечных существ возможен только прогресс до бесконечности к моральному совершенству и невозможно моральное совершенство как состояние. Но в глазах Бога, для которого нет временных определений, моральное совершенство как состояние и бесконечный прогресс к моральному совершенству могут совпадать. Это обстоятельство и дает надежду на полное соответствие воле Бога. Однако Кант дает второму постулату и собственное обоснование. Разумное существо само не есть причина природы. И сам моральный закон предписывает лишь стремление к святости, но не содержит оснований для соответствия степени нравственности и счастья. Следовательно, мы вынуждены предполагать основание таковой связи в высшей, отличной от мира каузальности, в противном случае предписываемое нам моральным законом в качестве объекта желания высшее благо становится невозможным. Таким образом, здесь Бог предстает условием достижения высшего блага, но не обуславливает следование моральным законам. Истинные мотивы соблюдения этих законов усматриваются «не в желаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, так как только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство»[44].

Таким образом, мы можем наблюдать существенные изменения в этическом учении Канта. Если в первой «Критике» обвинения Канта в гетерономности весьма обоснованы, то во второй «Критике» от этого не остается и следа. Происходит это не в последнюю очередь за счет изменений во взглядах Канта на высшее благо как объект моральных устремлений человека. Сложно не заметить, что в «Критике практического разума» в ходе обоснования постулирования бессмертия души Кант, несмотря на традиционную для него дефиницию высшего блага как состоящего из добродетели и счастья, вдруг начинает говорить о святости. Эта подмена не осталась незамеченной уже для современников Канта[45]. Не перестала она привлекать внимание

[44] KpV. A 232; КПР. С. 638-639.

[45] См.: *Schulze G. E.* Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel, 1795. S. 52.

исследователей и впоследствии[46]. И действительно, в данном случае мы сталкиваемся с кажущейся непоследовательностью аргументации. Постулирование бессмертия души как бесконечного процесса морального самосовершенствования имеет смысл только в том случае, если мы говорим именно о святости, как о первом компоненте высшего блага, для добродетели же это вовсе не необходимо. Только святость, как состояние, не может быть в полной мере достигнута человеком. И только для того, чтобы все-таки иметь возможность представлять реализацию высшего блага при этом непротиворечивой, мы должны предполагать бессмертие, как возможность бесконечного приближения к этому идеалу. Тем не менее, определяя высшее благо как состоящее из добродетели и счастья и неожиданно начиная говорить о необходимости святости, Кант, как кажется, противоречит сам себе, без объяснений заменяя одно понятие другим.

Но каким бы непоследовательным здесь Кант ни казался, следует отметить, что только эта замена и может обеспечить чистоту морального закона. Заменяя добродетель святостью, философ тем самым решает сразу несколько проблем. С одной стороны, он избегает критикуемой им снисходительности в этике, которая выражается в том, что моральный закон подстраивается под слабую природу человека и требует лишь то, что человек может осуществить[47]. С другой стороны, в данном случае у нас больше не остается никаких оснований обвинять кантовскую этику в гетерономности. Ведь если святость недостижима для человека, а счастья достоин только святой, то ни о каком прямом вознаграждении/ воздаянии речь вести уже не приходится. В то же время, учитывая, что эта замена связывается у Канта с постулированием бессмертия души и бытия Бога, мы избегаем тем самым и второй крайности – «моральной мечтательности» стоиков, так как, провозглашая идеал, недостижимый для человека своими силами, оставляем место для надежды и веры в то, что этот идеал, пусть и неизвестным нам образом, тем не менее, воплотится в жизнь. При этом важно подчеркнуть, что речь идет о вере, а не о знании. Если бы мы знали, как на самом деле это

[46] См.: *Sala G.* Kants „Kritik der praktischen Vernunft": ein Kommentar. Darmstadt, 2004. S. 276; *Zobrist M.* Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // Kant-Studien. 2008. №3. S. 305. Достаточно подробный обзор можно найти и у М. Альбрехта (см.: *Albrecht M.* Kants Antinomie der praktischen Vernunft. S. 124–126).

[47] *Kant I.* Vorlesung zur Moralphilosophie. S. 108; C. 89.

восполнение нашего несовершенства произойдет и произойдет ли вообще, мы снова имели бы дело с гетерономностью, что устранило бы моральность поступков[48].

Если мы теперь сравним эту модель высшего блага и его достижения с понятием высшего блага христианства, мы увидим, что они очень близки друг другу (по крайней мере, в том виде, в котором сам Кант его представляет в «Критике практического разума»). В связи с этим можно считать весьма обоснованными замечания некоторых кантоведов, что замена добродетели святостью в «Критике практического разума» не имеет иных объяснений, как только лишь стремление каким-либо образом утвердить веру в бессмертие души и бытие Бога, проистекающее из христианской традиции, к которой Кант безусловно был причастен[49]. Однако такого рода замечания обычно подразумевают, что Кант произвел данную замену, руководствуясь слепым желанием, а то и вовсе неосознанно идя на поводу у традиции, что представляется весьма сомнительным. Напротив, на основе анализа отношения Канта к стоикам и сравнения стоических представлений о высшем благе с представлениями христианскими, можно сделать вывод, что и замена добродетели святостью, и введение постулатов бессмертия души и бытия Бога не только не являются случайными и неосознанными, но представляют собой неотъемлемую часть этической концепции Канта, формировавшейся в результате долгих раздумий и сравнений различных этических учений древности. А тот факт, что кантовские представления о высшем благе столь точно повторяют представления христианские, обуславливается тем, что именно эти представления Кант посчитал наиболее соответствующими чистоте и строгости морального закона[50].

То, что этот выбор был совсем не легким и уж тем более не бессознательным, мы можем заметить не только в прямой критике учения стоиков и превознесении христианского морального учения, но и в самой структуре этической концепции Канта. Наряду с уже рассмотренной концепцией высшего блага, столь приближающейся к христианской, у Канта мы находим и другую, ничуть не менее значимую и гораздо более близкую стоическим представлениям. При этом как первую, так и вторую, рассматривающие высшее благо как состоящее

[48] См.: KpV. A 265; КПР. С. 691–692.

[49] См.: *Guttman J.* Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Berlin, 1906. S. 68. Anm.; *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin, 1990. S. 44.

[50] См.: KpV. A 229-230; КПР. С. 633–634.

из святости и счастья, мы можем считать разновидностями идеальной модели высшего блага, тогда как представления о высшем благе как состоящем из добродетели и счастья соответствуют распределительной модели[51].

Распределительная модель высшего блага включает в себя нравственность, как первую составную часть, и счастье, находящееся в точном соответствии с уровнем нравственности. Таким образом, можно говорить о том, что в соответствии с этой моделью каждый должен получить то, что заслужил. Для реализации такого высшего блага нам и необходим Бог как управитель и знаток сердец, который один может точно знать, чего заслуживает человек, и который может воздать этому человеку по заслугам. Бессмертие души в данном случае будет всегда неявно подразумеваться как некая будущая жизнь, на которую мы должны надеяться, не видя такового справедливого воздаяния на земле. Именно эту модель мы находим в «Критике чистого разума» и в лекциях по этике рубежа 70-80-х гг. И именно пока мы говорим об этой модели высшего блага, у нас могут оставаться сомнения, не привносит ли понятие высшего блага (и связанные с ним постулаты бессмертия и бытия Бога) гетерономность в этику Канта.

Идеальная модель включает в себя святость (как совершенную добродетель) и абсолютное счастье. Отображение этой модели мы можем найти в «Критике чистого разума», когда Кант говорит о «системе вознаграждающей себя самое моральности», в которой «свобода, отчасти движимая нравственными законами, отчасти ограничиваемая [ими], сама была бы причиной всеобщего блаженства, следовательно, разумные существа, ведомые такими принципами, сами были бы творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия»[52]. Здесь уже не приходится говорить о распределении или воздаянии / наказании. Строго говоря, такая модель могла бы функционировать и без допущения бытия Бога[53]. Эту модель и можно

[51] Ср.: *Beck L.W.* A commentary on Kant's Critique of practical reason. Chicago, 1960. P. 268; *Hägerström A.* Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. S. 486-487; *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. S. 81.

[52] KrV. B 837/ A 809; КЧР. С. 474.

[53] Следует, однако, отметить, что сам Кант оставляет место для существования Бога даже и в этой модели: «Однако эта система вознаграждающей себя самое моральности есть только идея, осуществление которой зависит от того, будет

считать условно «стоической». Но такая система возможна только «в умопостигаемом, т.е. моральном, мире, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (склонностей)»[54]. Для нас, людей, она недостижима и есть «только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идеи»[55]. В «Критике практического разума» эта модель присутствует в качестве идеального состояния, к которому человек должен стремиться и в силу невозможности реализации которого и вводятся постулаты бессмертия души и бытия Бога. И эту разновидность идеальной модели мы можем назвать «христианской».

Почему Кант не довольствуется моделью распределительной и вводит в свою этическую систему модель идеальную, вполне понятно. Распределительная модель является по сути своей гетерономной, что и приводит после «Основоположения...» к ее замене. Но почему Кант не был удовлетворен стоическим вариантом идеальной модели, присутствовавшим у него в первой «Критике», и посчитал нужным заменить ее представлениями, гораздо более близкими христианскому учению? Ответ на этот вопрос совпадает с ответом на вопрос, почему Канту не было достаточно одного понятия высшего блага как регулятивной идеи, но потребовалось постулировать еще и условия, при которых мы можем представлять себе высшее благо реализуемым (бессмертие души и бытие Бога)[56].

ли *каждый* выполнять то, что ему надлежит делать, т.е. чтобы все поступки разумных существ совершались лишь так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные воли» (KrV. B 837/ A 809; КЧР. С. 474). Введение Бога в эту модель представляется рационально необоснованным и проистекающим из предпосылок тогда еще не до конца секуляризированного христианского мировосприятия, возможно, самим Кантом не осознаваемых.

[54] KrV. B 837/ A 809; КЧР. С. 474.

[55] KrV. B 836/ A 808; КЧР. С. 473.

[56] Такими вопросами задается, например, М. Виллашек, в результате чего приходит к выводу об избыточности учения о постулатах (см.: *Willaschek M.* Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / Hrsg. von *H.F. Klemme*. Berlin, 2009. S. 251–269). Не менее подробно эти вопросы обсуждает и П. Гайер, приходящий, однако, к прямо противоположным выводам (см.: *Guyer P.* In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft // Philosophisches Jahrbuch. 1997. № 104. S. 1–18).

Пытаясь ответить на эти вопросы, мы видим, что этика Канта в своих корнях является антропологической, ориентированной на человека. Моральные поступки должны совершаться только из уважения перед моральным законом. Но человек является таким существом, что он не может действовать, не имея ясного представления о том, к чему ведут его действия. Если же мы принимаем высшее благо как объект наших моральных устремлений, вытекающий из самого категорического императива, то мы, следуя логике Канта, с необходимостью должны принимать и условия, при которых только высшее благо может мыслиться как реализуемое, т.е. бытие Бога и бессмертие души[57]. Мы не можем действовать вслепую. Для того чтобы стремиться к чему-то, нам необходимо непротиворечивое понимание этого чего-то как возможного к осуществлению. Учение о высшем благе, как и связанные с ним постулаты бессмертия души и бытия Бога, могут, таким образом, рассматриваться как свидетельство того, что Кант никогда не стремился выстроить свою этическую систему в отрыве от реальности, а даже напротив, пытался как можно полнее учесть и отобразить потребности, проистекающие из эмпирической природы человека[58], что далеко не обязательно должно означать лишь потакание слабостям. И в этом, как раз и заключается принципиальное отличие кантовского этического учения от учения стоиков. Таким образом, разбор полемики Канта со стоиками может послужить еще одним аргументом против обвинений кантовской этики в излишнем ригоризме.

---

[57] Постулаты практического разума являются не единственным возможным решением. Так, Г. Шмитц подчеркивает, что в отношении постулирования бытия Бога мы сталкиваемся с заменой достаточного условия на необходимое (см.: *Schmitz H.* Was wollte Kant. Bonn, 1989. S. 112). Следует отметить также, что проблема несоответствия нравственности и счастья в нашем мире с равной возможностью может вести не к необходимости бытия Бога, а к сомнениям в свойствах, которые традиционно Богу приписываются (благости, справедливости, всемогуществу), что является проблемой теодицеи (см.: *Witschen D.* Kant und die Idee einer christlichen Ethik: ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral. Düsseldorf, 1984. S. 204).

[58] Ср.: *Guyer P.* In praktischer Absicht. S. 14–15; *Bambauer Chr.* Kants rationale Religionsphilosophie: Sittengesetz, höchstes Gut und Gottespostulat // Kant-Reader / Hrsg. von *H.W. Ingensiep, H. Baranzke, A. Eusterschulte.* Würzburg, 2004. S. 300; *Barth U.* Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen, 2005. S. 281; *Wimmer R.* Kants kritische Religionsphilosophie. S. 5.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Кант И. Критика практического разума // Соч. на русском и немецком языках: В 4 т. / Под ред. *Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга.* Т. 3. М., 1997.

Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

Кант И. Лекции по этике // Лекции по этике / Пер. *А.К. Судакова.* М., 2000.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. *А.В. Гулыги.* Т. 6. М., 1994.

Кант И. О моральных свойствах Бога (из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология») // Кантовский сборник. № 38 [42]. Калининград, 2011. С. 86–98.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч.: В 8 т. / Под ред. *А.В. Гулыги.* Т. 6. М., 1994.

Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX веков. М., 2009.

Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М., 1957.

Шиллер Ф. Философы // Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. М., 1955.

Albrecht M. Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim/ New York, 1978.

Bambauer Chr. Kants rationale Religionsphilosophie: Sittengesetz, höchstes Gut und Gottespostulat // Kant-Reader / Hrsg. von *H.W. Ingensiep, H. Baranzke, A. Eusterschulte.* Würzburg, 2004. S. 292–314.

Barth U. Gott als Projekt der Vernunft. Tübingen, 2005.

Beck L. W. A commentary on Kant's Critique of practical reason. Chicago, 1960.

Feßler I.A. Brief an I. Kant von 12. Juli 1795 // AA XII. № 669. Berlin, 1922. S. 28–29.

Guttman J. Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung. Berlin, 1906.

Guyer P. In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft // Philosophisches Jahrbuch. 1997. № 104. S. 1–18.

Hägerström A. Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt. Upsala, 1902.

Henrich D. Über Kants Entwicklungsgeschichte // Philosophische Rundschau. 1966. № 13. S. 252–263.

Hinske N. Die „Ratschläge der Klugheit" im Ganzen der *Grundlegung* // Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar / Hrsg. von *O. Höffe.* Frankfurt-am-Main, 2010. S. 131–147.

Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Werke in sechs Bänden. Bd. IV. Darmstadt, 1998.

Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Werke in sechs Bänden. Bd. IV. Darmstadt, 1998.

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft // Werke in sechs Bänden. Bd. IV. Darmstadt, 1998.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Werke in sechs Bänden. Bd. II. Darmstadt, 1998.

Kant I. Vorlesung zur Moralphilosophie / Hrsg. von *W. Stark*. Berlin / New York, 2004.

Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft. Bd. XIX. Berlin, 1934.

Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre / Hrsg. von *K.H.L. Pölitz*. Leipzig, 1830.

Klemme H. F. Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive // Moralische Motivation. Kant und die Alternativen / Hrsg. von *H.F. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker*. Hamburg, 2006. S. 113–153.

Reich K. Kant und die Ethik der Griechen. Tübingen, 1935.

Sala G. Kants „Kritik der praktischen Vernunft": ein Kommentar. Darmstadt, 2004.

Santozki U. Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken. Berlin/ New York, 2006.

Schink W. Kant und die stoische Ethik // Kant-Studien. 1913. Bd. 18. S. 419–475.

Schmitz H. Was wollte Kant. Bonn, 1989.

Schmucker J. Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen. Meisenheim am Glan, 1961.

Schulze G. E. Einige Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Kiel, 1795.

Willaschek M. Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / Hrsg. von *H.F. Klemme*. Berlin, 2009. S. 251–268.

Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin, 1990.

Witschen D. Kant und die Idee einer christlichen Ethik: ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral. Düsseldorf, 1984.

Zobrist M. Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation // Kant-Studien. 2008. № 3. S. 285–311.