И. КАНТ: ЭТИЧЕСКИЙ ОТВЕТ НА ВЫЗОВ ЭПОХИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ*

Э.Ю. Соловьев

Доклады, зачитываемые в годовщины смерти, должны, по-видимому, иметь особый характер. Они не могут противоречить древней мудрости: "О мертвых – либо хорошо, либо ничего". Надеюсь, что текст, который я собираюсь предложить вашему вниманию, отвечает этому требованию. В нем нет ни грана критики Канта. Я с особым чувством декларирую это, поскольку отечественная философия (и досоветсткого, и советсткого времени) в критике Канта изрядно переусердствовала[1]. Я пытаюсь говорить о Канте нерасслышанном и недолюбленном и обращаюсь к такой тенденции его философского мышления, которая наиболее любезна моему сердцу, хотя, возможно, и ставит разум перед отчаянно сложными вопросами.

* * *

Современники Канта пользовались выражением "эпоха" и, надо сказать, употребляли его весьма корректно, без позднейших социально-беллетристических вольностей. Под эпохой (говоря языком сегодняшних дефиниций) понималась стадия, или формация, ситуативно осмысляемого *культурно-цивилизационного* развития. Именно в этом смысле история подразделялась на языческую древность, христианское средневековье и век Просвещения и Разума. Кант, насколько мне известно, нигде не оспаривал такой демаркации. На вопрос, к какой эпохе он сам себя причислял, кантовские тексты недвусмысленно отвечают: к эпохе Просвещения.

При этом, однако, обращают на себя внимание три обстоятельства.

Во-первых, Кант заявлял: "Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, ибо мы живем всего лишь в век *просвещения*"[2]. Просвещение для Канта – это проект, причем проект, далекий от завершения: век Просвещения, скорее всего, окажется "многовековым веком". Я специально избираю эту терминологию, чтобы акцентировать созвучие кантовского переживания и известного пароля Ю. Хабермаса: "Модерн есть незавершенный проект". Созвучие тем более существенное, что под модерном Хабермас, в общем-то, понимает просветительский дискурс. Мыслители, разделенные двумя веками, идентифицируют себя с одной и той же эпохой и притом однотипным способом.

---

* Расширенный текст доклада, зачитанного в Институте философии РАН 12 февраля 2004 г. на Заседании, посвященном 200-летию со дня смерти Канта.

Во-вторых, знаменательно следующее: осознавая себя человеком эпохи Просвещения и не сомневаясь в ее исторических достоинствах, Кант вместе с тем занимает отстраненно-критическую позицию по отношению к наличному просветительству. Он позволяет себе говорить об истинном и неистинном просвещении и ставит самостоятельность мышления (требование sapere aude) выше бытующих стандартов разумности. В центре кантовской трактовки Просвещения как эпохи оказывается понятие *совершеннолетия*. Истинное просвещение невозможно без нравственного и духовно-психического усилия самих просвещаемых, – без их готовности отказаться от известных удобств, которые доставляет подопечное состояние недорослей[3].

И наконец, третье, пожалуй, самое существенное для выбранной мною темы. Кант очень далек от того, чтобы видеть завершение Просвещения либо в утверждении безрелигиозной (атеистической) культуры, либо в достижении "высшего синтеза" знания и веры, о котором грезили представители современных ему пантеистических и мистико-пантеистических учений. Проект Просвещения замыкается у Канта на идеал *взаимодополнительности* (комплементарности) веры и знания, которая подлежит бесконечному критико-аналитическому уточнению, восстановлению и обновлению[4].

Идея взаимодополнительности знания и веры дает, мне кажется, ключ для правильной расшифровки знаменитого эпистемологического кредо Канта, сформулированного во втором предисловии к "Критике чистого разума": "Мне пришлось ограничить (по-немецки *aufheben* – снять, устранить) знание, чтобы освободить место для веры".

Применительно к теме "Кант и его эпоха" эту труднопереводимую формулу следует, мне думается, трактовать так: необходимо устранить (и регулярно устранять) самоуверенность рационального знания, чтобы вера получила возможность ожить и упрочиться в своем собственном существе (в своей essentia).

Надежда на такое оживление и упрочение (на "религиозное возрождение", если говорить языком современной идейной полемики) вдохновляла Канта при написании "Религии в пределах только разума".

На мой взгляд, эта работа представляет собой не что иное, как проект новой реформации, выполненный с крайней теологической сдержанностью[5]. Кант продумывает предпосылки взросления и совершеннолетия западного христианства. С культурно-исторической точки зрения, он предлагает эразмианскую реформацию Лютеровой церкви, поскольку последняя закоснела под патерналистской ("отечески-деспотической") опекой монархов и князей. В итоге, как это ни удивительно, она уже ни в чем не уступает папству по части почитания бога для недорослей, – *индульгентного бога* (таково удивительное по выразительности *кантовское понятие*). Начало воз-

рождающего взросления христианина – условие его возможности – Кант видит в безоговорочном признании формулы, которая смотрится как резюме всех Эразмовых размышлений над злополучным позднесредневековым понятием "добрых дел"[6]. Вот эта формула: *"Прежде всего я принимаю следующее положение как правило, не нуждающееся ни в каких доказательствах: все, что кроме доброго образа жизни человек предполагает делать, чтобы быть угодным Богу, есть только религиозная иллюзия и лжеслужение Богу* [...] Если человек хоть в чем-либо самом малейшем удаляется от данной максимы, то лжеслужение Богу (суеверие) больше уже не имеет никаких границ"[7].

Лимитирующий разум, упоминаемый в названии кантовского сочинения, – это практический разум. Ни о каком ограничении религиозной веры со стороны разума теоретического (познающего) речи не идет. Религия в пределах только разума то и дело именуется просто "моральной религией". И пожалуй, самое существенное состоит в том, что лимит морали мыслится Кантом как единственное ограничение, которое не гасит, а напротив, инспирирует самостоятельную и спонтанную веру. Имморальная религиозность слабеет после каждой неудовлетворенной молитвы, конечно же, касавшейся посюсторонних, насущных интересов и горестей. Но религиозность, определяющим мотивом которой стало бы, как того желает Кант, беспристрастное и тем не менее страдательно-действенное ("пассионарное") ожидание *потусторонней нравственной справедливости*, способна не просто не снашиваться, но крепнуть и даже прирастать в тяжких жизненных испытаниях. Социально-зрелые чувства: горечь и возмущение по поводу *незаслуженного несчастья многих и многих,* – питают веру в трансцендентной устремленности, только ей одной свойственной.

* * *

В работах Э. Дюркгейма, Э. Трельча и М. Вебера эпоха Просвещения была впервые аттестована как *эпоха секуляризации*. С XVIII в. набирает полную силу "процесс сужения сферы воздействия религии и церкви, ослабления их влияния на все области жизни общества, на сознание, поведение, быт и стиль жизни большого числа людей"[8].

Кант не просто проницательный свидетель, но и влиятельный участник данного процесса. Немецкая церковь и само сознание немецкого воцерковленного христианина были такими, что ключевая формула Канта: "Религия основывается на морали, а не мораль на религии"[9], – не могла иметь в Германии никакого иного эффекта, кроме секуляристского. То же следует сказать и об этикотеологии Канта, и о его кабинетных реформаторских устремлениях. Весь этот комплекс трансцендентально-критических идей был быстро за-

действован в немецкой либеральной теологии и в дальнейшем (надо сказать, достаточно убедительно) трактовался в качестве "стартовой площадки" идейного движения, которое вело от Ф. Шлейермахера к Д. Штраусу и от Штрауса – к антропотеисту Л. Фейербаху.

Вместе с тем ни при какой степени психоаналитической подозрительности и дотошности невозможно доказать наличие у Канта какой-либо секуляристской преднамеренности. Автор "Религии в пределах только разума" принадлежал к тем немногим представителям просветительской культуры, которые воспринимали процесс секуляризации с глубокой тревогой.

Как же видел Кант этот процесс, и в чем коренилась его встревоженность?

* * *

В Европе XVII–XVIII вв. впервые в истории складывается то, что иногда называют "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 представлен в судьбе *церковного нравственного авторитета.*

Основное выражение секуляризации в XVII–XVIII вв. (а я осмелюсь утверждать – даже и сегодня) 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[10]. 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, 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, 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[11].

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 общезначимо-*

го, – ничего, что 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 творец и судия, но мертв как законодатель, а это значит, что путь спасения в конец 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 поставленных 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 основной замысел 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 существа, а именно – совестью и разумом. Совесть человека небезупречна, но ее элементарные и базисные критерии достаточно надежны для установления того, что 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

Роттердамский, 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 договоров. И наоборот, Бог не может не признавать достоинства за тем, что 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 всеобщеобязательные 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 сознание 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.

Кант разрабатывает учение, исключительно чуткое к рефлексивным, формально-интенциональным различениям. Он настаивает, что как бы ни толковалось 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, что доброе намерение, даже если оно не завершилось благим результатом, достойно безусловного одобрения, тогда как благой результат, ока-

завшийся непредвиденным, окольным следствием недоброго умысла, ни в коем случае не может быть поставлен в заслугу. В том же смысле 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. В том же смысле предваряет И.Г. Песталоцци, по мнению которого вор менее преступен, чем человек, который внушает своим детям мысль о допустимости воровства.

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.

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 столетия 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 почтени-

ем 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. Боссюэ.

Доктрина политического патернализма с самого начала тяготела к сакрализации государственной власти (содержала в себе компоненту цезарепапизма, если воспользоваться словарем русской религиозной философии)[12].

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 главным 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, закомплексованных 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-религиоз-

ные истоки. Оно не совпадает и с простой реабилитацией эвдемонистического начала, которую осуществляла элитарная ренессансная культура.

В расхожей этике себялюбия самосохранение не просто восстанавливалось в правах, но сакрализировалось, превращалось в своего рода "сверхзадачу" – в такую цель, которая оправдывает любые средства. Возникал своеобразный человекобожеский культ счастья и удовольствия[13].

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. Не трудно показать, что *философия* "разумного эгоизма" (позднепросветительские учения Гельвеция, Гольбаха, Бентама) сплошь и рядом идеологически упрочивала это сознание. Но, пожалуй, более существенно, что в лице таких представителей, как Дидро и Руссо, она как бы диалектически документировала *противоречия* эвдемонистически-утилитарного образа мысли.

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 возмечтал 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), 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 да-

же профилактические советы, касающиеся здоровья, преподносились в одном и том же модусе властного повеления и вменялись в *долг лояльности.*

Совершенно фарсовый характер эта практика приняла на родине Канта. Уголовные кодексы немецких княжеств напоминали одновременно и катехизис, и полицейский устав, и наставление по домоводству. Даже "Всеобщий свод прусских законов" (Allgemeines Preussisches Landsrecht), вступивший в силу во время французской революции и отмеченный печатью просветительских идей, включал 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[14].

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 выхода 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 искусно пролоббированных особых повелительных требований, проникнутых духом группового эгоизма (сословного, корпоративного, конфессионального). Ответом на эту гетерогенность стала у Канта идея универсальных обязанностей, имеющих 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 существенный слой трансцендентальной этики. В своей книге о Канте я пытался показать, что именно здесь следует искать последнюю разгадку его ригоризма[15].

Итак, принципиальная новизна кантовского императивизма определялась тремя основными измерениями, а именно: универсализмом, высокой оценкой автономии и ригоризмом, защищающим от утилитаризации. Проработка каждой из этих установок была сложной самостоятельной задачей. Но принципиальная возможность их 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.

* * *

Я не стану утруждать вас изложением теории категорического императива (рассказом о его отношении к двум другим типам повеления – гипотетическому и ассерторическому, о трех его формулах, о нравственном законе как нормативном базисе "причинности посредством свободы" и т.д.). Мне хотелось бы обратить ваше внимание вот на какую моралистически существенную сторону проблемы.

Кант – повторю это еще раз – никогда не намеревался осчастливить мир каким-либо новаторским катехизисом. То, что он предложил, непосредственно представляло собой всего лишь 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 все-таки предъявил современникам и потомкам и известный нравственный кодекс. Я довольно много работал над соответствующими текстами и осмелюсь сформулировать четыре основные статьи этого кодекса:

1. Возведи в добровольный зарок два правила-запрета, скрывающие в себе целые блоки, целые комплексы максим:

а) "не вводи в заблуждение";

б) "никогда не относись к человеку только как к средству".

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.

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 бы все от него зависящее для исполнения только что очерченного кодекса, имел бы право называться нравственно достойным. Он имел бы его даже тогда, когда ему очень многое не удалось на деле, когда за ним всего лишь доброе намерение, не реализованное 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.

Тут, однако, у придирчивого слушателя и читателя (особенно если он осведомлен в теологии или хотя бы в религиоведении) может возникнуть череда безжалостных вопросов.

Не идет ли речь просто о том, что Кант обязует Всевышнего судить людей в соответствии с категорическим императивом, который им, Кантом, впервые усмотрен и установлен? Не конкурирует ли его нравственный закон с тем, что именуется Законом в христианстве и других религиях откровения? А уж если это так, то не является ли весь отклик Канта на вызов эпохи секуляризации одним из самых дерзких примеров самообожествления, или, что то же, – секулярист-ского человекобожия.

С уверенностью говорю, что ответ на эти вопросы может быть только отрицательным. В одном из своих сочинений А. Шопенгауэр (видимо, припомнив оперетту И. Штрауса-сына "Летучая мышь") говорил, что Кант-этик напоминает ему человека, который целый вечер ухаживал за дамой в маске и мечтал одержать над ней победу, а когда маска была снята, обнаружил под нею свою собственную жену. Маска – это формулы категорического императива и декларация автономии религии по отношению к морали; жена под маской – давно знакомые библейские заповеди, – "скрижали", закон, как его понимают религии откровения[16].

Шопенгауэр понял Канта лучше, чем многие другие его толкователи. Вот только юмор Шопенгауэра, десятилетиями приводивший в восторг профессоров декадентско-модернистской чеканки, достоин был лучшего применения. То, что Шопенгауэр вышучивал, следовало поставить в заслугу Канту. Minimum moralia , отвечавший понятию категорического императива, ни в чем не противоречил "второй Божьей скрижали", т.е. заповедям "не убий", "не прелюбодействуй", "не кради", "не лжесвидетельствуй", "не посягай на чу-

жое". Было великим делом по-новому изъяснить эти требования в эпоху, когда разумный аргумент сделался единственно доходчивым аргументом, – в контексте уже неустранимого признания персонально ответственного действия и столь же неустранимого интереса к элементарным этическим предпосылкам гражданского сообщества.

Если Кант что-либо и добавил к богооткровенному закону, так это не сомнительные моральные новшества, которые попытаются пророчески возвестить сам Шопенгауэр, Ницше или Г. Зиммель. Это простейшие очевидности *правосознания*, но опять же введенные по религиозно-нравственным мотивам, подобным тем, которые когда-то побудили Мартина Лютера выступить с первыми манифестами свободы совести.

* * *

Кантовская теория категорического императива не ограничивается проблематикой универсального нравственного закона. Она включает в себя также и универсальный правовой принцип: "равенство в свободе по всеобщему закону". В статье "О поговорке: может быть, это и верно в теории, но не годится для практики" он фигурирует в качестве индикативного высказывания. Но в "Метафизике нравов" предъявляется как "категорический императив права": "Всеобщий правовой закон гласит: поступай только так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого по всеобщему закону"[17]. Кант декларирует эту формулу как выводную по отношению к категорическому императиву нравственности, хотя не демонстрирует самой дедукции. В кантоведении XIX–XX вв. соответствующая логическая процедура проделана неоднократно, причем применительно к каждой из трех формул категорического императива.

Я обращаю на это внимание, чтобы зафиксировать следующее фундаментальное обстоятельство: строгое право для Канта нормологически едино с универсальной нравственностью. Как и эта последняя, оно "сверхсоциально", "предгосударственно" и не поддается редукции к соображениям общественной целесообразности, как бы она ни понималась. Во всех контекстах, где правомерно утверждение *"нравственность от Бога"*, следует признать правомерной и декларацию "*от Бога – право и равноправие*".

Так же как и в случае с категорическим императивом нравственности, возможно выявление минимального нормативного кодекса, отвечающего категорическому императиву права (кодекса правовой этики). Кантовские тексты позволяют включить в него следующие основные статьи:

1. Будь лояльным подданным, который "строго легально" исполняет требования существующего (позитивного) закона, т.е. под-

чиняется предписаниям власти, но не покорствует ей, как дети покорствуют родителю.

2. Во всех случаях, где ты в силу обстоятельств сам оказываешься в положении человека власти, так или иначе распоряжающегося другими людьми, неукоснительно следуй императиву справедливости.

3. Уважай чужое право и никогда не оставайся равнодушным к его нарушению.

Эти требования правовой этики примыкают к статьям minimum moralia и не отличаются от них по типу экзистенциального признания. Для верующего человека, готовящего себя к Судному дню, они равнозначны с заповедями "не вводи в заблуждение" и "никогда не относись к другому только как к средству".

В Канте как мыслителе, отвечающем на вызов эпохи секуляризации, восхищает попытка обратить пассионарность веры, еще сохраняющуюся в его современниках, на утверждение и поддержку правового начала. – Не спасется тот, кто закрывает глаза на произвол и неправье (немецкое Unrecht).

Кант не пользуется понятием "правовая этика", хотя учение о категорическом императиве чревато его смыслом[18].

В словаре Канта нет понятия, которое могло бы служить аналогом русского слова "правозащитник". Между тем аналог этот запрашивается всем ходом кантовского морально-правового рассуждения. Агент граждански-политической активности, каким он предстает в статье "О поговорке...", – это участник терпеливого неповиновения актам властного произвола[19], то бишь правозащитник в точном смысле слова. Он возлагает себе на плечи самый тяжкий крест, возможный в системе вечно несовершенного гражданского общежития.

Деятельное уважение к чужому праву обрекает на такой образ жизни, который немыслим без ригоризма, т.е. уважения к нравственному закону вообще. Последнее же образует, если угодно, экзистенциальное ядро кантовского этического ответа на вызов эпохи секуляризации.

То, что я говорил выше о стимулировании веры через морально-практическую лимитацию существующей религии, сделает, я думаю, не столь уж парадоксальным и следующее утверждение: уважение к нравственному закону у Канта – это установка, в которой пассионарная энергия веры не просто затрачивается, но и генерируется. Правозащитное движение, если оно достаточно широко и политически чисто, может оказаться одним из главных очагов этого процесса. Разумеется, подобное утверждение уже ни в коем случае не является переложением кантовских мыслей. Оно стоит под знаком девиза, который когда-то сформулировал Ф. Шеллинг: "Я не собирался ни переписывать того, что написал Кант, ни дознаваться, что, собственно, Кант хотел сказать своей философией. Я желал выявить, что он, по моему разумению, должен был хотеть, коль скоро в его философии есть внутренняя связь"[20].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Пристрастная критичность русской религиозной мысли в отношении Канта была блестяще обсуждена в статье А.В. Ахутина "София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)" (Вопр. философии. 1990, № 1). Агрессивный критицизм советского кантоведения еще ждет своих исследователей и толкователей.

[2] См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 33.

[3] Понятие "совершеннолетие" позволило А.А. Гусейнову обрисовать тему "Кант и его эпоха" с помощью такой метафоры: "Стадии общественного развития нередко сравниваются с этапами индивидуальной жизни. Если воспользоваться этой аналогией, то можно сказать, что этика Канта приходится на период европейской истории, сопоставимый с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным" (*Гусейнов А.А.* Этика доброй воли // *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 5).

[4] Модель взаимодополнительности существенна для понимания многих аспектов и разделов кантовского учения. В отношении комплементарности находятся здесь детерминизм и телеология, нравственная и правовая норма, позитивное и "строгое" право ("новое естественное право" в смысле Локка). К замыслу диалектических "высших синтезов" Кант – в отличие от всех других представителей немецкого классического идеализма – относится чрезвычайно осмотрительно, как бы подозревая, что в подавляющем большинстве случаев они окажутся "дурными синкрезисами", гибридными и суррогатными умственными образованиями. "Высшие синтезы" знания и веры вызывают у него особые опасения. Я выразился бы слишком сильно, если бы стал утверждать, будто Кант предвидел, сколь многие химеры "верознания" породит многовековой век Просвещения. Вместе с тем можно с уверенностью утверждать, что из всех философий Нового времени учения Юма и Канта в наибольшей степени предупреждали о возможности буйного роста в XIX и XX столетиях разного рода "псевдорелигий" и "наукософий": историософии, этнософии, антропософии и т.д.

[5] Сдержанность и тактичность Канта объясняются не просто тем, что он находился в условиях суровой подцензурности. Сам склад трансцендентально-критической мысли не позволял ему непрошенно и самозванно определять философию в "служанки богословия".

[6] См.: *Huizinga J.* Erasmus and the Age of Reformation. N.Y., 1957. P. 47–61.

[7] *Кант И.* Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 179, 181. Рассуждая в духе Эразма, Кант возрождает и дух молодого Лютера, – важнейший мотив его сермонов 1518–1519 гг.: *Богу неугодна угодливость.* Худшим лжеслужением Кант считает попытку "добывать каким-то пронырством милости высочайшего существа" (цит. по предисловию К. Форлендера, см.: Там же. С. VIII). Развивая данную тему, он, однако, приходит уже не к Лютерову покаянному самоуничижению грешника, а к догреховному моральному самоуважению, в котором слышится отголосок ренессансного титанизма: "Склонять колени или падать ниц даже с целью показать свое преклонение перед силами небесными противно человеческому достоинству" (*Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 375). Кантианец молится стоя, сокрушаясь в недостатке нравственной силы и эффективности, но вместе с тем сохраняя позу автономии (самозаконности), которую он отстаивает по отношению к господствующему мнению, мирской власти, да и ко всему эмпирическому устройству Вселенной.

[8] *Гараджа В.И.* Секуляризация // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 512.

[9] *Кант И.* Религия в пределах только разума. С. IV.

[10] Причины утверждения нравственно-конфессиональной анархии с наибольшей наглядностью выявило анабаптистское движение, которое марксистская историография долгое время именовала "народной реформацией" (в противовес "всего лишь бюргерской" реформации Лютера, Цвингли и Кальвина). Анабаптизм обнаружил:

а) недостаток, а то и полное отсутствие в низах общества дискуссионной культуры;

б) массовое тяготение к тому, чтобы трактовать св. Писание в аспекте не столько сотериологии и экклезиологии, сколько прямого обличения существующего общественного порядка, социально-исторических гаданий и построения земного рая;

в) массовую убежденность в незавершенности божественного откровения (надежду на скорое появление Третьего, или Вечного Завета, который заменит сложную композицию Ветхого и Нового Завета в христианской Библии);

г) массовую веру в экстраординарные формы субъективного откровения (вещие сны и пророческие наития), противопоставлявшиеся разумно толкуемому Писанию как "дух" "букве". См. об этом: *Митрохин Л.Н.* Баптизм: История и современность. СПб., 1997. С. 124–147; *Ревункова Н.В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989. Гл. III; *Зоц В.А.* Томас Мюнцер: Борец за справедливость Господню // От Лютера до Вайцзекера. М., 1994. С. 66–68).

[11] С конца XVI столетия проблематика "поликультурного мира", о которой мы так много говорим сегодня, переживалась в Западной Европе как проблематика "поликонфессионального христианского региона". Напряженность конфликтов была предельной: религиозный раскол открыл возможности для обострения и укрупнения позднефеодальной междоусобицы (борьба католической Лиги и протестантской Унии); нетерпимость и ксенофобия обрели такое оружие, как цинично-безжалостные армии наемников. Западная Европа проходила через полосу религиозных войн, превосходивших все прежние войны по жестокости обоюдных массовых расправ, а также по ущербу, который был нанесен народному быту, хозяйству и культуре. См. об этом: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 206–208.

[12] Особенно ощутимой эта тенденция была в странах Северной Европы: в Англии, Швеции, Дании, Пруссии (с 1703 г., после устранения патриаршества Петром I, – также и в России), где монархи трактовались как главы национальных церквей.

Нельзя не отметить, что прямое подчинение церкви государству – это самое внушительное политическое выражение секуляризации (см.: *Гараджа В.И.* Указ. соч. С. 513). И наоборот, требование отделения церкви от государства приобретает антисекуляристский смысл, коль скоро такое подчинение налицо. Последнее важно принять во внимание, анализируя и оценивая такие формулы Канта, как автономия морали по отношению к религии и ограничение религии очевидностями морально-практического разума. Немецкая либеральная теология использовала данные формулы (обычно аттестуемые как "секулярные") в борьбе с монархическим и княжеским диктатом над церковной жизнью.

[13] Феномен человекобожия, антропотеизма, важнейший для эпохи секуляризации, Кантом не рассматривается. Вместе с тем можно сказать, что некоторые кантовские тексты антиципируют смысл этого понятия. Такова, например,

первая часть "Религии в пределах только разума" ("Об изначально злом в человеческой природе"), сперва отдельно опубликованная. Этика себялюбия подведена здесь под понятие "радикального зла", которое в теологической традиции непременно предполагает компоненту гордыни и самообожествления (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 102–110).

[14] См.: *Кленнер Г.* Философско-правовое просвещение в Берлине в годы Великой французской революции // Историко-философский ежегодник'91. М., 1991. С. 208.

[15] См.: *Соловьев Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 68–69.

[16] См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 132–133.

[17] *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 140.

[18] См. об этом: *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Franfurt a. M., 1990. S. 102.

[19] См. об этом: Философия Канта и современность. М., 1974. С. 223–224.

[20] *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1860. Abt. 1, Bd. 6. S. 108.

О "КОПЕРНИКАНСКОМ ПЕРЕВОРОТЕ" КАНТА И НЕКОТОРЫХ ПРЕДРАССУДКАХ КАНТОВЕДЕНИЯ

В.А. Жучков

Наблюдая за некоторой суетой, связанной с подготовкой юбилейных дат Иммануила Канта, один из моих близких коллег-приятелей задал мне не лишенный ехидства вопрос: скажите, а что нового можно еще сказать о Канте, чего уже не было бы сказано за двести лет после его кончины? Поначалу моя кантианская душа возмутилась и огорчилась за "непросвещенного" приятеля, однако начав гневную отповедь, я вдруг понял, что найти не то что убедительный, но и сколько-нибудь вразумительный ответ на этот каверзный вопрос не так уж и просто. В самом деле, что нового и интересного можно еще обнаружить у Канта? Не пора ли "завязывать" с бесконечным его "препарированием"?

Впрочем, не только запоздалое намерение дать "достойную отповедь" приятелю спровоцировало меня к написанию данной статьи. Мною двигало и давнее желание высказать то "чувство глубокого неудовлетворения", которое у меня частенько возникает, когда я что-то читаю о Канте или пытаюсь написать о нем сам. Думаю, что подобное чувство знакомо многим из тех, кто знаком с текстами Канта и многочисленными писаниями о нем: между ними всегда чувствуется какой-то зазор и даже разрыв. На любой странице Канта присутствует что-то важное и существенное, как правило, остающееся чем-то ускользающим, не схваченным в работах о нем.