# ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ В БЕРЛИНЕ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

*Г. Кленнер* (Германия)

Человека можно либо дрессировать, либо воспитывать.

*Иммануил Кант*

Без классической буржуазной революции во Франции у немцев не было бы классической буржуазной философии права.

Отстаивая этот тезис, едва ли нуждающийся сегодня в обосновании, мы не должны забывать о том, что теоретическое и институциональное развитие права в прусской столице вообще было видимыми и невидимыми нитями связано с практическим опытом и познавательными усилиями иных исторических периодов и иных стран. Берлинское Просвещение воспринимало, схематизировало, критиковало и систематизировало воззрения и методы Гроция и Спинозы, Гоббса и Локка, Пуфендорфа и Томазия, Фергюсона и Адама Смита. Его мыслительный склад и его эволюцию нельзя понять в отрыве от завоеваний нидерландской, английской, североамериканской и, наконец, французской революции, взятой во всей полноте ее опыта.

При этом речь ни в коей мере не идет лишь о процессах, развертывавшихся в царстве чистых идей. Ведь к берлинскому Просвещению принадлежали юристы, которые в 1780 г. были заняты разработкой «Всеобщего свода прусских законов» («Allgemeines Landrecht»), — самой объемистой кодификации всех времен. Его окончательная редакция совпала по времени с подъемом революции во Франции и как бы получила санкцию из-за Рейна, хотя на деле едва не была сорвана восстанием в соседней стране. Раздавались даже упреки, будто французская революция была инспирирована из Берлина [1].

Берлинские просветители не говорили на одном языке, а свод законов, в подготовке которого они принимали участие, был по сути своей феодальным юридическим документом, снабженным многообразными либерально-буржуазными украшениями. Чтобы сделать это очевидным, извлечем из долгого забвения некоторые подробности и детали.

В 111 номере «Vossische Zeitung» за 1791 г. берлинцам предлагалась корреспонденция из Парижа [2]. В ней сообщалось, что тамошнее Национальное собрание на своем заседании 2 сентября под громкие одобрения публики декретировало конституционные акты, зачитывавшиеся в течение трех с половиной часов, и что вечером того же дня делегация из шестидесяти депутатов торжественно представила их королю. 3 сентября глава делегации Type (Touret) известил об этом Собрание и присовокупил: «Все

виденное и слышанное позволяет верить, что завершение конституции кладет конец и самой революции»[3].

На деле все обстояло как раз наоборот: конституция 1791 г., содержавшая обещание всеобщего кодекса гражданских законов (гл. 1, ст. 13), открывала новую фазу революционной законодательной деятельности. Начавшись с торжественного провозглашения прав человека и гражданина (равной для всех свободы мысли, совести, власти и собственности), она получала продолжение в наброске «Гражданского кодекса», представленном Конвенту 9 августа 1793 г., а завершалась уже при Наполеоне, в процессе обнародования таких важнейших политико-юридических документов, повлиявших в XIX в. на всю Европу, как «Гражданский кодекс» (1804), «Гражданско-процессуальный кодекс» (1806), «Коммерческий кодекс» (1807), «Инструктивно-уголовный кодекс» (1808), «Пенитенциарный кодекс» (1810).

Если еще нужно доказывать, что по самой своей сути буржуазное законодательство требует известной степени развития гражданского общества и буржуазного государства, то доказательство от противного дает нам в этом случае именно «Всеобщий свод прусских законов», разработанный в последней трети XVIII в. просветительски и буржуазно ориентированными королевскими чиновниками. Заигрывание с Декларацией прав человека и гражданина под эгидой скорее невежественного, чем просвещенного абсолютного монарха, в конечном счете не удалось.

Опубликованный в Берлине в 1791 г. (за несколько недель до того, как в июне 1792 г. было приостановлено его «введение в силу») «Всеобщий свод законов для прусского государства» был украшен гравюрой Христиана Бернарда и Даниела Бергера (резчика по меди), которая изображала богиню правосудия, глядящую на весы справедливости. На одной чаше весов лежали корона и скипетр, на другой — лемех плуга и пастуший посох. На голове богини был венок из ветвей дуба (прусский патриотический символ). Рядом стоял бюст с надписью: «Фридрих-Вильгельм — законодатель». Как поведал «Берлинский ежемесячник» в пропагандной статье от января 1792 г.[4], ближайшим помощником короля в издании этих законов, отвечающих «образу мыслей и понятиям нашего времени», был верховный советник юстиции Карл Готтлиб Суарес (1746—1798), активный участник просветительского общества, «собиравшегося по средам», и один из авторов ежемесячника[5].

Исходная теоретическая посылка Суареса была в высшей степени практической[6]. Всякий человек движим природным влечением к счастью и благополучию, а потому имеет на это и естественное право. Поскольку все люди равны от природы, каждый из них в естественном состоянии обладает равным с другими притязанием на то, чтобы по своему разумению определять, что служит его благу, и находить в этом единственный масштаб своего поведения. Но хотя из естественного равенства людей и вытекает, что ни одному из них не позволено делать чего-либо такого, что препятствовало бы осуществлению другими права

на достижение своего благополучия, опыт учит тому, что человеческая толпа поступает вовсе не по долгу справедливости, а скорее в соответствии с животными влечениями. При таких условиях не может быть никаких гарантий собственности и свободы, никакого спокойного наслаждения ее благами, никакого облагораживания нашей природы и никакого истинного благоденствия. Поэтому рано или поздно люди должны увидеть, что им следует выйти из естественного состояния и подчиниться общему начальству гражданского общества, именуемому государством. Права общего начальства возникли не из божественного изволения и не из права сильного. Они вытекают из договора, согласно которому граждане ради обеспечения своего собственного благополучия подчиняются распоряжениям регента. Регент, а особенно неограниченный монарх, обладает верховным правом, которое по сути своей есть возможность делать все то, что содействует благу членов гражданского общества и прежде всего охране их собственности и частного благополучия. Подобно тому, как Бог единым взглядом озирает все сущее, регенты на земле должны обозревать управляемые ими территории, не упуская ничего, что могло бы оказать влияние на состояние их подданных. Подобно тому, как Бог желает счастья для своих творений, регенты при каждом своем действии должны думать о том, как сделать свой народ счастливым. Бог управляет людьми как свободными существами, мудрый регент должен управлять подданными как свободными гражданами.

Начав с равного права каждого добиваться своего счастья сообразно своему разумению, Суарес заканчивает правом монарха делать людей счастливыми. Последнее вполне соответствовало государственной и правовой концепции Фридриха II, согласно которой князь должен быть для управляемого им государства тем же, чем голова для тела. Как отец своего народа, монарх должен видеть, думать и решать *за всех*, ибо провидение послало его в мир для осчастливления неразумных [7].

Мысль о монаршей обязанности опекать и осчастливливать подданных (мысль, отвечающая устремлениям просвещенного абсолютизма по меньшей мере дважды, в январе 1792 и в сентябре 1793 г., развивается на страницах «Берлинского ежемесячника». Суарес заимствует ее у Горна и противопоставляет установкам Гумбольдта и Канта [8]. В своих «Идеях об основном законе государства, внушенных французскою конституцией» Гумбольдт охарактеризовал как «злейший деспотизм» принцип, согласно которому правительство должно созидать счастье нации. Кант также называл «величайшим из всех мыслимых деспотизмов» образ правления, при котором с подданными обращаются как с несовершеннолетними, кои сами не в состоянии решить, что для них полезно, а что вредно, и смиренно ждут постановление главы государства относительно того, *как они должны быть счастливыми*. И в то время, как Суарес в первом разделе «Руководства о законах для жителей Пруссии», именно им в основном подготовленном, толкуя о «правах и обязанностях граждан», по сути дела, просто

сводил их к обязанностям, Кант отвечал ригористическим «нет» на вопрос, не будет ли ошибкой государственной науки, если она станет больше говорить о правах, нежели об обязанностях народа [9].

На понятии «естественной свободы» покоились и *всеобщие* права человека, декларированные в § 83 (введение) «Всеобщего свода прусских законов» (ALR), наконец-то вступившего в силу 1 июня 1794 г. Правда, в следующем § 84 они дополнялись *особенными* правами и обязанностями, регулирующими личные отношения людей сообразно их сословной принадлежности (о ней специально говорил § 82). Человечность в декларациях дополнялась феодальностью на практике. Классическим в этом отношении можно считать § 147 ALR: «Подданные будут трактоваться как свободные граждане во всех своих предприятиях и действиях, за исключением их отношения к имению, коему они приданы». Для того чтобы покинуть место своего обитания, жениться, или отдать своих детей в учение, «свободные граждане, поскольку они все-таки находятся под опекой владельца имения и в этом смысле являются его подданными от рождения», должны испросить согласие последнего.

Провозглашение формального правового равенства от природы одинаковых человеческих существ нимало не мешало санкционированию откровенного правового неравенства прислуги, крестьян, бюргеров, дворян, государственных чиновников и священников через множество конкретных нормативных актов. Что можно сказать о содержании всеобщей кодификации, которая подтверждала прежние «права обычая», послужные регистры и провинциальные установления, обеспечивающие внеэкономическое принуждение со стороны феодальных господ! Оставлялось в силе так называемое патримониальное правосудие, тесно связанное с помещичьей собственностью (§ 2 [17] 23), право телесного наказания прислуги, при учете — если соизволите! — «стыдливости женского пола» (§ 2, 7, 227) и принудительное возвращение хозяевам их бежавших подданных (§ 2, 5, 198).

Даже крепостное рабство не отменялось безоговорочно (§ 2 [5] 198, 202). Формулы экономического, политического и идеологического классового господства феодалов порой сплавлялись воедино. Таковы § 2 [7] 125: «Помещик облечен особой властью заботиться о добром и христианском воспитании детей своих подданных» или § 2 [7] 61, объявляющий, что старосты (назначаемые помещиком) должны немедля арестовывать бродяг, нищих, цыган и евреев, обнаруженных вне района оседлости.

К этому добавлялся еще и характерный для Пруссии колорит полицейской государственности. Например, в § 2[2]67: здоровая мать обязана сама кормить своего ребенка (продолжительность кормления определяет отец новорожденного). Не менее чем в ста пяти параграфах расписывались запреты и дозволения, касающиеся внебрачного сожительства (2[1] 1015—1119). Даже сооружение громоотвода в собственном доме требовало специального разрешения полицейских властей (1[18]80).

Наряду с Суаресом в составлении «Всеобщего свода прусских законов» участвовал Эрнст Фердинанд Клейн (1743—1810), находившийся в дружеских отношениях с верховным советником юстиции и даже проживавший в одном с ним доме на Александерплатц. Его перу принадлежали прежде всего 1577 параграфов уголовного права. Здесь, однако, речь пойдет прежде всего о философско-правовой позиции Клейна.

Антифеодальные тенденции проступают в его принципиальных суждениях (по крайней мере в них) куда более определенно, чем у Суареса. Государство и право уже не мыслятся как податели счастья. Это институты защиты, к которым прибегает сообщество свободных людей. Совершенно очевидно, что на Клейна оказали влияние не только Монтескье и Декларация прав человека и гражданина (августа 1789 г.), но еще и зрелище успехов английского капитализма, а также сочинения его теоретиков: Мандевиля, Юма и Фергюсона. Их воздействие чувствуется уже в определении «справедливости» как защиты свободы производящего и потребляющего индивида. Клейн утверждает далее, что соображения справедливости на деле принимаются во внимание в той мере, в какой развито денежное обращение, ибо чем более собственность употребляется в дело, тем больше равная справедливость отвечает выгоде каждого. Люди, таким образом, не просто рождаются равными, но еще и обретают правовое равенство в общественном состоянии, поскольку при общественной защите индивидуального своеобразия и возможностей смягчается различие между сильными и слабыми. При этом, правда, речь идет не об *экономическом* равенстве, так как Клейн осознает, что в буржуазном обществе утверждается как раз «великое неравенство» и «многие вынуждены работать ради преимущественной выгоды немногих»[10].

В полилоге, подсказанном революционными событиями во Франции и опубликованном в Берлине в 1790 г.[11], Клейн позволяет себе задаться вопросом, не лучше ли философствовать и голодать, чем не голодать и не философствовать, и чем, если дело дойдет до крайности, следует пожертвовать: свободой богатых выбирать любимое блюдо или жизнью бедных, единственным блюдом которых является хлеб. Разумеется, Клейн не выдерживает этой социально-радикальной посылки, поскольку именно он пытается привить своему королю вкус к Просвещению: тот, кто уже при монархии наслаждается равными правами и гражданской свободой, не испытывает потребности сделаться республиканцем. Характерно также суждение (просвещенного) князя, которого Клейн заставляет сказать (просвещенному, а потому) политически повзрослевшему народу: «Граждане — не дети; князья — не отцы; законодательство — не школьная муштра [ . . . ] Данные мною законы должны служить только тому, чтобы свобода всех была соединена со свободой каждого». Вербально обратным способом та же мысль высказывается Клейном на страницах «Берлинского ежемесячника»: «. . .свобода каждого должна совмещаться со свободой всех». И обе эти версии одной и той же идеи восходят к Канту,

чья теория естественного права, конечно же, была известна Клейну [12].

Правда, если держаться практически правовой точки зрения и рассматривать все до мелочей, то придется признать, что Клейн не следует строго *разумному* толкованию справедливости, декларированному Кантом, а выдвигает скорее свое собственное ее толкование, основанное на обыденном *благоразумии*. В уже упомянутом полилоге он вкладывает в уста Суареса следующий вопрос: выпустите ли вы на свободу дикого зверя, если вы уже прежде не приручили его? и сам отвечает: конечно нет, к свободе надо приучать постепенно, шаг за шагом. В дальнейшем развитии беседы этот буржуазный чиновник, состоящий на службе у абсолютистского государства, подвергает осмеянию мечту о социальной справедливости, пробудившуюся в угнетенных низах по обе стороны Рейна. Замысел уравнивания богатых и бедных, говорит он, есть замысел, достойный черни, ибо этим способом чернь может сделать бедными других, но сама не разбогатеет . . .

Что касается уголовно-правового раздела «Всеобщего свода прусских законов», при разработке которого принципы Клейна реализовывались особенно полно, то он в общем и целом выгодно отличался от других частей документа, поскольку сословная принадлежность отставлялась в сторону при классификации уголовных деяний. Правда, эта абстракция от сословного деления общества, отвечавшая тенденциям буржуазного понимания законности и заслуживающая прогрессивной оценки, релятивизировалась, во-первых, сохранением патримониального правосудия в предыдущем разделе кодекса, а во-вторых, тем, что оскорбления и воспитательные насилия (даже при менее тяжких телесных повреждениях!) не причислялись к уголовно наказуемым деяниям, если исходили от господ и причинялись прислуге (ALR, 2[20]610 и след.). Убийство помещиком своего подданного «стоило» десять лет заключения в крепости, убийство же помещика его слугой каралось смертью, да еще мучительнейшей — посредством волочения на плетенке или колесования. Детоубийство предотвращалось девяносто семью параграфами, среди которых был и такой: «Всякая особа женского пола, вступившая в незаконное сожительство, должна внимательно следить за своими телесными качествами и регулярно повторяющимися необычными состояниями» (2[20]301).

В то время как расхожее берлинское Просвещение в лице как неакадемика Моисея Мендельсона, так и академика Христиана Готтлиба Золле (о Фридрихе Николаи здесь лучше совсем не упоминать) было не в ладу с кантовской «демонстрацией a priori» из-за популярно-философских, прагматических соображений (или просто из робости перед понятийным напряжением ума), молодой Фридрих Гентц (1764—1832) предпринял попытку служить одновременно и своему новому идолу, Французской революции, и кумиру, которому он поклонялся чуть ли не со школьной скамьи, а именно: трансцендентально-критической философии. Гентц упорно трудился над дедукцией естественного права из «чистых

априорных принципов». По замыслу она должна была служить легитимации «парижской революции», хаос которой («в явлении») подлежал упорядочению в соответствии с априорными началами. Замысел этот следовало осуществить тем скорее, что сам Кант все откладывал разработку и публикацию «Метафизических начал учения о праве», обещанных еще десять лет назад.

Поводом для выступления Гентца послужили статьи в «Берлинском ежемесячнике», в которых об естественном праве говорилось в невыносимо равнодушном тоне, скептически или полушутливо[13]. Типичной в этом отношении была публикация Юстуса Мёзера «О праве человечества как основании новой французской конституции»[14]. Мёзеру дважды возражал Карл фон Клауер, утверждавший, что без революции права человека никогда не превратились бы во Франции в основу конституции и что настало время вспомнить знаменитый пароль римских юристов: «лучше опасная свобода, чем покойное рабство»[15]. В 1791 г. Гентц вступил в полемику, завязавшуюся на страницах «Берлинского ежемесячника». В силу своих личных контактов с Кантом и литературной зависимости от Жан-Жака Руссо, он отстаивал мысль о том, что Французская революция и прусская философия неразрывно связаны друг с другом. Правда, в ходе революции священные идеи права и достоинства человека были затемнены заблуждениями и софистикой. Но ведь чистая практическая философия для того и явилась на свет, чтобы аналитически прояснить идею любого предмета и показать, что как таковая она не может быть опровергнута никаким опытом. Из хаоса мировой революции идея прав человека переносилась тем самым в ее истинное отечество: в головы мыслителей.

Свобода — основное понятие человеческого практического разума, и единственная подлинная дедукция естественного права состояла бы в том, чтобы представить чистое понятие человечности как уже заключающее в себе понятие права, т. е. моральной способности индивида ограничивать свободу других лишь в той мере, в какой это необходимо для сохранения его собственной свободы. Это понятие права было бы совершенно чистым, так как целиком вытекало бы из разума.

К понятию первоначального права, выведенному из понятия свободы, принадлежит наряду с прочим полномочие каждого на неограниченное распоряжение своей личностью и собственностью. Именно тогда, когда в связи со всеобщей революцией предпринимается попытка полного возрождения государства и ревизии большинства существующих прав, возникает задача заново продумать всю систему человеческих полномочий и извлечь краеугольный камень, на котором должно покоиться здание свободного человеческого общежития, из-под груды камней, нагроможденных тираническою властью. Поэтому нельзя упрекать философов, вдохновленных революцией, за их горячую приверженность идее первоначальных прав человека. Таков предел, до которого Гентц поднялся в ноябре 1790 г. в своем литературном дебюте[16].

Менее чем через три года (и было бы нечестно по юбилейным или каким-либо иным соображениям умалчивать об этом) Павел стал Савлом, просветитель — обскурантом. В тексте конгениального перевода классически-контрреволюционного сочинения Эдуарда Бёрка и в комментарии к этому тексту, подготовленном для одного из берлинских издательств, Гентц уже метал громы и молнии против тирании самого разума (от трансцендентальной чесотки он, правда, не избавился до конца жизни). Гентц порицал теперь Французскую революцию как «моральное мошенничество», а декларирование прав человека — как «пьянящее зелье» и как «ублюдка, рожденного от брака мелководной философии и ребяческой политики»[17]. — Это походило на аннулирование Девятой симфонии, но осуществленное не композитором, а всего лишь одним из дирижеров.

Поздний Гентц отважился, наконец, опротестовать в «Берлинском ежемесячнике» и идеи своего учителя Канта (правда, все еще стоя перед ним на коленях).

Кант опубликовал в ежемесячнике знаменитое впоследствии эссе «О поговорке: может быть это и верно в теории, но не годится для практики»[18], направленное против популярно-прагматической версии просветительства, восходящей к М. Мендельсону[19]. Со свойственным ему ригоризмом он выдвигал на острие политики вопрос о праве и справедливости и доказывал (в пору якобинской диктатуры!), что пароли Французской революции — в версии Канта: «Свобода, равенство, самостоятельность!» — суть априорные принципы, значимые не только для теории, но и для практики. Тем самым кёнигсбергский профессор объявлял столице своей непросвещенно управляемой страны, что Французская революция имеет наднациональное значение и по духу своему идентична его собственной, трансцендентально-критической философии. И если в деталях он отдавал дань провинциальным (а также цензурным) условиям Пруссии, то общие заключения, выведенные им из априорных начал, соответствовали общественным и правовым антагонизмам целой эпохи. Здесь существенны прежде всего следующие тезисы, относящиеся к проблематике права государства и права народа:

а) всякое *отеческое* правление, поскольку оно трактует подданных как несовершеннолетних и пытается осчастливить их в соответствии со своими понятиями, есть правление *деспотическое*;

б) всякое сословное общество (а значит и то, которое легализовалось «Всеобщим кодексом прусских законов») неестественно;

в) справедливость государственных законов проверяется тем, могут ли они по крайней мере мыслиться как возникшие из объединенной воли всего народа (тем самым любое феодальное право иллегитимировалось, т. е. лишалось оправдания);

г) человеческий род находится в процессе постоянного совершенствования, иногда замедляющегося, но в целом непрерывного;

д) необходимо объединение частных волеизъявлений внутри государственно-политического устройства, которое делало бы возможным ограничение свободы каждого условиями ее согласия со свободой каждого другого по всеобщему закону;

е) необходимо, наконец, космополитическое объединение государств на началах республиканизма, которое постепенно вело бы человечество к высшему политическому благу — вечному миру (тем самым горизонт кантовского мышления захватывал не только ближайшее, но и отдаленное будущее — вплоть до нашего времени).

Такова была статья Канта, впервые опубликованная в 1793 г. в «Берлинском ежемесячнике» и трактовавшая вопрос об отношении теории и практики в морали, государственном и народном праве и открыто направленная против идей Христиана Гарве (1742—1798), Томаса Гоббса (1588—1679) и Моисея Мендельсона (1729—1798). Принимая во внимание прусские цензурные ограничения, Кант не мог с полемическим задором включиться в спор [20], где помимо упомянутого им Гарве свои «за» и «против» высказали Иоганн Адам Бергк (1769—1834), Иоганн Беньямин Ерхард (1766—1827), Ансельм Фейербах (1775—1833), Иоганн Готтлиб Фихте (1762—1814), Фридрих Гентц (1764—1832), Карл Людвиг фон Галлер (1768—1854), Август Хеннингс (1746—1826), Людвиг Юлиус Хепфнер (1743—1797), Людвиг Генрих Якоб (1759—1827), Юстус Мёзер (1720—1794), Фридрих Николаи (1733—1811), Август Вильгельм Реберг (1756—1836), Карл Леонард Рейнгольд (1758—1823), Иоганн Генрих Тифтрунк (1759—1837) и многие другие. И хотя в этом споре вопрос об отношении теории и практики обсуждался в весьма абстрактной форме, некоторые его повороты обнажали животрепещущие проблемы, а именно:

(а) справедливо ли обвинение в том, что Просвещение явилось причиной политической революции,

(б) возможно ли, и при каких условиях, что революция становится правом и даже обязанностью подданных.

Хотя и маловероятно, чтобы Кант, при его достаточно хорошо известных привычках, пристально следил за им самим разбуженной полемикой, обе названные нами проблемы прямо обсуждаются этим мыслителем, сделавшимся классиком уже при жизни, в работах «К вечному миру», «Метафизические начала учения о праве» и «Спор факультетов». Добавим к этому, что обе они затрагиваются в «Критике способности суждения» и в «Религии в пределах только разума», будучи акцентированными в соответствующих примечаниях к основному тексту. Не будем проходить и мимо того, что его «Рукописное наследие» и «Записи кантовских лекций» давно изучены [21]. Словом, мы обладаем богатым материалом, в значительной части опубликованным между 1790 и 1798 г., относящимся к проблеме отношения теории и практики, революции и реформы вообще, — к «революции остроумного народа» в частности и в особенности.

Этот материал в силу ряда объективных и субъективных причин остается актуальным и поныне.

Возможно ли правомерное сопротивление народа главе государства, или возмущение и восстание, мятеж и революция при всех условиях являются преступлением против отечества, достойным смертного приговора; необходимо ли для прогресса человеческого рода коренное изменение политического устройства, или он

должен совершаться исключительно посредством реформ? Кантовский ответ на эти вопросы по сей день обсуждается в литературе как актуальный и провоцирует новые и новые опровержения и обоснования [22]. Сам Кант, мыслитель принадлежащий прошлому, становится при этом мыслителем современным, — вечным предтечей, с текстом которого мы советуемся. Допустимо ли гражданское неповиновение политике вооружения?

Отвечая на подобные вопросы, люди сверяют свои суждения с нормативными текстами Нового Завета, с каталогом прав человека, утвержденным ООН, с конституциями, с уголовно-правовыми законами *и* . . . с философией Канта. Последнее не может быть, конечно, в достаточной мере объяснено классичностью кёнигсбергского философа. Видимо, это связано также и с широкой интерпретацией его ученых сочинений, трактуемых иногда и как политические памфлеты, которая оправдана уже тем, что сочинения эти пока еще не удалось свести к согласованному и однозначному пониманию.

В конце концов сохраняется острое противоречие в общей оценке Канта как политического мыслителя: с одной стороны, мы приучены думать, что его теория государства отражала прусскую государственную практику [23], с другой — утверждается, что он был в высшей мере хитрым буржуазным реформистом [24]. С одной стороны, мы выдаем ему свидетельство о том, что во Французской революции он видел осуществление (или по крайней мере наметку осуществления) своей собственной теории [25], с другой — не признаем за ним даже беззубого либерализма [26]. С одной стороны, полагаем, что отрицая практику революции (в особенности якобинский террор), он не считал скомпрометированными сами революционные принципы [27], с другой — утверждаем, что, поскольку Кант рассматривал насилие как базис права, он не мог не быть сторонником если не легитимации, то хотя бы самолегитимации наличного правопорядка [28]. С одной стороны, вместе с ярлыком «реформизма» на учение Канта навешивается ярлык «исторической устарелости» (особенно в плане теории демократии) [29], с другой — его концепция оценивается как созвучная модели мелкобуржуазно-эгалитарного общества и мелкотоварного производства [30]. В итоге такого «с одной стороны — с другой стороны» не остается никакой стороны.

Поэтому, думается, будет уместным предложить иной способ аргументации, типа «хотя — однако».

*Хотя* Кант и претендовал на то, чтобы отыскать для своей социальной теории (вернее сказать: также и для нее) постулаты и понятия, не зависящие ни от каких условий созерцания, *однако* практически он конституировал антифеодальную модель общества, в которой дворянство и крепостное состояние, фидеокомисс и майорат, абсолютизм и клерикализм получали значение исторически излишних и неправомерных институтов (см.: 8, 449—472, 495) *.

---

* Здесь и далее в скобках указываются том и страницы академического издания сочинений Канта. — *Примеч. пер.*

*Хотя* Кант был сторонником наивысшей свободы человека на началах законности (свободы *каждого, совместимой со свободой* всех), *однако* он произвел на свет вовсе не общечеловеческую, а вполне определенную, буржуазную политико-юридическую программу, предполагающую развитую частную собственность, принцип «Laisser-faire», а также политическое бесправие рабочих и женщин (см. 8, 433; 11, 145—146).

*Хотя* человеческий род, согласно Канту, совершает непрерывный прогресс к лучшему, *однако* инициатива этого поступательного движения исходит не «снизу», от народа, но «сверху», от суверена, и потому политического обновления следует ожидать не от революций, а от реформ, время от времени затеваемых самой *принуждающей* властью (11, 362, 367—368).

*Хотя* идея естественного права есть вечная норма для любого гражданско-политического устройства, *однако* до времени дело должно ограничиваться тем, что монархи, уже достигшие автократического господства, обязаны управлять по-республикански, т. е. обращаться с народом сообразно духу общезначимого закона свободы (11, 364).

*Хотя* у главы государства нет права быть деспотом, т. е. осчастливливать народ в соответствии со своими понятиями (правитель, наоборот, должен так законодательствовать, как если бы его решения могли возникнуть из объединенной воли народа), *однако* и сам народ не имеет права становиться бунтовщиком, то бишь присваивать себе общечеловеческое притязание на самостоятельное устройство своего благополучия (11, 156).

*Хотя* народ обладает неотъемлемыми правами по отношению к главе государства, *однако* у этих прав нет никакой принудительной силы; насилию главы государства подданные не могут *противопоставить никакого ответного насилия: противодействие*, подстрекательство, восстание, бунт и, наконец, революция категорически недопустимы (11, 156).

*Хотя* это и сладко — обдумывать государственное устройство, отвечающее требованиям разума, *однако* было бы дерзостью на деле предлагать его и преступлением — склонять народ к разрушению устройства, в данный момент существующего (11, 366).

*Хотя* у народа нет права противодействия, *однако* у него есть право противоречия: свобода пера. Единственный палладиум прав народа — практиковать либеральный образ мысли — не может быть поставлен под вопрос; точно так же нельзя подозревать, будто любое ворчание подданных уже является якобинством и подготовкой к бунту, тем более в стране, которая находится всего в сотне миль от арены революции.

*Хотя*, вообще говоря, революции неправомерны, *однако* соответствующие процессы в Англии и во Франции не есть революции в строгом смысле слова: они вызваны дефицитом способности суждения у тамошних государей, которые, изыскивая пути для ликвидации долгов казны, сами перенесли на народ часть своей суверенной власти (8, 465).

*Хотя* нет права на революцию, *однако* не существует и права на подавление удавшейся революции, или на контрреволюцию (8, 442; 11, 246).

*Хотя* нет права на революцию, *однако*, если революция в соседней стране все-таки произошла, это не должно быть поводом для усиления угнетения, а, напротив, должно быть понято как призыв самой природы к тому, чтобы с помощью реформ учредить законное государственное устройство, основывающееся на принципе свободы (11, 234).

Эти одиннадцать «хотя — однако» должны, мне кажется, показать, что совершенно неверно просто отбрасывать кантовские суждения о неправомерности революции как своего рода мещанскую декларацию, в которой отражается бессилие немецкого бюргерства и ничтожество феодально раздробленной нации. Редко обращают внимание на то, что в его работах прослеживается линия восходящего одушевления делом Французской революции: не в 1789, а в 1798 г. обнародовал он свое далеко идущее согласие с ее великими начинаниями. Кант говорил: пусть Французская революция удалась или не удалась, пусть она была в такой мере связана с нищетой и ужасами, что благомыслящий человек не решился бы вторично затеять ее при таких издержках, даже имея шансы на успех, и все-таки эта революция вызвала в сердцах всех ее наблюдателей сочувствие, граничащее с энтузиазмом. И причину этого надо искать в моральных задатках человеческого рода.

Пусть Кант не был ни якобинцем, ни даже демократом, — не был ни Фихте, ни Форстером. И все-таки не кто иной, как Эрнст Готтлиб Моргенбессер (1755—1824), выросший в ближайшем окружении Канта и воодушевленный его идеями (которые, заметим, получили у него в дальнейшем социально-утопическую направленность), анонимно опубликовал в любимом издательстве Канта самую левую критику «Всеобщего кодекса прусских законов» [31]. Все-таки не кто-нибудь, а Феликс Антон Блау (1754—1798), Георг Вильгельм Бёмер (1761—1839) и Антон Йозеф Дорш (1758—1819) с Кантом в голове делали революцию в Майнце [32]. Все-таки Иоганн Беньямин Ерхард (1766—1827), о котором скупой на сентенции Кант сказал однажды, что для всех окружающих он был «самым желанным в повседневном общении» [33], сделался автором одной из наиболее неприглаженных революционных теорий, в ответственнейших разделах которой Кант цитировался как учитель и признанный авторитет [34].

Эти примеры, которые можно было бы умножить, вспомнив хотя бы уже упомянутых нами Бергка, А. Фейербаха и Якоба, расширяют наше представление о возможностях интерпретации кантовской философии в конце XVIII столетия и о богатстве исходивших от нее импульсов, а без этого невозможны ни правильная оценка Канта, ни исчерпывающий анализ истории его воздействия на общественную мысль. До последнего времени этот анализ испытывал давление неокантианства, которое под лозунгом «назад к Канту» на деле уводило *от* Канта назад *за* Канта. При этом

примечательным образом упускались из виду «левые» толкования и влияния трансцендентально-критической философии, в конце XVIII в. достаточно многочисленные. И поскольку библейское правило «по делам их узнаете их» (От Матф., 7, 16) * сохраняет силу и применительно к истории идеологии, постольку это распространенное восприятие Канта его современниками может послужить аргументом против по сей день живущего предрассудка, будто кантовские императивы представляли собой бессодержательные формализмы, с помощью которых можно с равным успехом оправдать как абсолютный эгоизм, так и абсолютный альтруизм и из которых не следует решительно ничего определенного, — никакой материальной нормы [35].

Но надо сказать, что подлинное значение кантовской социальной философии серьезно искажается и в том случае, когда ее истолковывают по мерке памфлетной литературы. Кант не был так называемым ситуативным мыслителем, мастером афористики, он был систематиком и аналитиком par excellenze, философом мировоззрения в неплеонастическом смысле этого выражения **. Прогрессивность выводов еще не свидетельствует о прогрессивности посылок. Трудный прогресс человеческого познания протекает не настолько плавно, чтобы достигнутые результаты всякий раз соответствовали применявшимся методам. Так, например, оценивая литературные отклики, вызванные статьей Канта «О поговорке...», нам следует опасаться поспешных обобщений.

Это особенно существенно при оценке статей, вышедших из-под пера благонамеренного Христиана Гарве, а также Фридриха Гентца и Августа Вильгельма Реберга, которые в тот период были всей душой преданы Канту [36]. Прагматическая позиция Гарве, полагавшего, что революции — это своего рода азартные игры, подобные дуэлям, где исход недостоверен, а потому неприемлем для разума, никак не вытекала из философского подхода Канта. Ведь его трансцендентально обоснованный кодекс поведения конституировался в противовес всему трансцендентно обосновываемому или просто эмпирически данному. То же можно сказать и о Реберге, чья система гражданского общества, построенная на чистых априорных принципах (и явно противоречившая основной продуктивной идее классической буржуазной философии в Германии), годилась разве что для республики богов. Наконец, Гентц, устраняя различение отеческой и отечественной власти, проведенное Кантом настолько решительно, насколько это вообще было возможно в его время,

---

* В немецком переводе Евангелия: «по плодам их узнаете их», — явная печать Лютера, с подозрением относившегося к выражению «дела». — *Примеч. пер.*

** Плеоназм — употребление слов, излишних для смысловой полноты высказывания, например, «своя автобиография» (в слове «автобиография» уже содержится понятие «своя»). Настаивая на возможности неплеонастического употребления выражения «философия мировоззрения», автор (и это вполне правомерно) исходит из того, что философия не обязательно и не во всех случаях подразумевает понятие «мировоззрение». — *Примеч. пер.*

подвергал отрицанию как раз тот аспект кантовского учения, который роднил его с демократической концепцией государства, развитой Георгом Форстером [37]. Ведь Кант совершенно определенным образом противопоставлял это различение провозглашенному и практикуемому в Пруссии патриархальному образу мысли и объявлял худшим родом деспотизма высокомерно чиновничью идею о том, что правитель обязан осчастливливать свой народ. Для него было категорически неприемлем такой образ правления, при котором «*с подданными обращаются как с несовершеннолетними*, которые сами не могут судить, что для них полезно, а что вредно и потому вынуждены ждать решения о том, *как они должны быть счастливы, от способности суждения главы государства и от его благосклонности*» (11, 146; 8, 435).

Если, таким образом, мы более или менее ясно представим себе политический фронт, где на одной стороне стоит Кант, который упрямо отвергает эмпирическую порчу его идеи a priori (11, 159), равно как и вульгарные ссылки на так называемые противоречащие свидетельства опыта (3, 323—324), а на другой, — скажем, Юстус Мёзер, оправдывающий существование крепостного права и земельной аристократии с помощью общеупотребительных аргументов здравого человеческого рассудка («из налично данного часто выводятся куда более правильные заключения, чем из самых высоких предположений», или: «эмпирик держит в руке то, что теоретик вымучивает из головы» [38]), то трудно будет не признать, что кантовское учение об отношении теории и практики революции и реформ в конце концов выливается в апорию.

Насколько величественна его универсальная концепция прогресса и его представление об общественных антагонизмах как о движущем начале прогресса (11, 37), насколько впечатляет его предвосхищающее и мобилизующее воззрение, согласно которому мы в конечном счете «понимаем лишь то, что сами можем сделать» (письмо к Якобу Бекку от 1 июля 1794 г.), и что, стало быть, тот, кто хочет познать мир, должен сам его формировать, настолько же парализует его ignoramus — горькая убежденность в том, что требования прогресса обнажаются лишь в кризисных ситуациях, когда сильные мира сего только тем и заняты, что блокируют любые возможности развития. Кант сам чувствовал, что это переживание безвыходности грозит подточить все здание его интеллектуальной системы. В одной из рукописных заметок, которая упорно третировалась прежним кантоведением, Кант, отрицательно отвечая на свой собственный вопрос, могут ли подданные отвергнуть государственное устройство, противоречащее принципу свободы, неожиданно добавляет: «но таким способом оно никогда не улучшится и вообще *тезис этот имеет значение в теории, но не на практике*» [39]. Тем самым Кант выступает против центрального тезиса своей собственной доктрины, согласно которому все, что на основе разума утверждается в теории, сохраняет свое значение также и для практики (11, 172)!

Причина того, что Кант не привел в согласие (субъективные) правила общественного порядка и (объективные) критерии общественного прогресса и соответственно обосновывал право на революцию лишь философски-историческим, но не философски-правовым образом, лежит в том, что он не сумел интегрировать философию права и философию истории. *Систематической* связи между правом и историей мы у Канта не находим. Она обнаруживается лишь у Гердера и — в еще бóльшей степени — у Гегеля. Последний не испытывает поэтому никаких трудностей с легитимацией революции. Веками освященные права перестают быть правами, коль скоро устраняется базис их существования: право мирового духа возвышается над всеми особыми оправданиями, а это значит: *революция непрерывно совершается в истории и: история сама революционна*[40].

Хотя философия Канта явно не принадлежит к числу учений, которые готовы оставить все, как есть, однако страстно желаемая гармонизация теории и практики удается ему — в области мышления — не в бóльшей степени, чем немецкому бюргерству на деле. Что наиболее глубокие причины этого следует искать в историческом состоянии Германии, ясно выражено в гениальной реплике молодого Маркса, аттестовавшего философию Канта как «немецкую теорию французской революции»[41]. Убожество в делах, но могущество в мыслях. Свобода в воображении. Рефлексия над чуждой действительностью. Всеведение и всесторонняя немощь. Теория свободы без ее практики.

Попытка Канта разом освободить буржуазное общество от феодальных стеснений с помощью «коперниканского переворота» в социальной философии достойна именоваться величественной. Однако все его предприятие в конце концов обречено на поражение из-за невозможности вывести частнособственнические общественные отношения из чистых понятий и тем самым обеспечить им общечеловеческое признание. Способность мышления к обобщению встречает противодействие в возможности обобщения реальных человеческих интересов. Кантовские апории оказываются гносеологически последовательным выражением онтологических антагонизмов.

Кант доктринально не признает революций и довольствуется требованием «реформы, сообразной принципам». Вместе с тем он не отвергает действительной революции своего времени — Французской, не приемлет направленных против нее контрреволюционных актов и, наконец, легитимирует ее окольным способом, объявив — в соответствии со своей схемой — структурной реформой.

Литературное сражение между Фридрихом Николаи и Кантом, вызвавшее в Германии столь широкий отклик, неверно было бы рассматривать как заурядный ученый спор. Речь шла не об амбициях. Перед читателями предстал основной диапазон берлинского Просвещения: с одной стороны, техника латания и штопания, характерная для реформирующегося, подновляющего себя феодализма, с другой — абсолютизация буржуазного общества, защита

права, конструируемого по мерке справедливости, которая познаваема и достоверна для каждого разумного человеческого существа [42].

Последнее, как известно, отвечало воззрениям, которые исповедовали составители «Декларации прав человека и гражданина». Не недо только забывать, что ее утверждение во французском Национальном собрании предварялось штурмом Бастилии...

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Tschirch O.* Geschichte der öffentlichen Meinung in Preussen. Weimar, 1933. Bd. 1. S. 15.

[2] Nachdruck // *Buchner E.* Die französische Revolution. Kulturgeschichtlich interessante Dokumente aus alten deutschen Zeitungen. München, 1913. Bd. 1. S. 226.

[3] Ср. анализ французских революционных деклараций в: *Klenner H.* Marxismus und Menschenrechte. B., 1982. См. также: Die Französische Revolution. Hrsg. von J. Heiseler. Fr./a. M., 1988; La révolution francaise vue par les Allemands, Ed. J. Lefebre Lion. 1987; *Markov W.* Die Französische Revolution. Leipzig, 1988; Mazauric, Jacobinisme et Révolution. P., 1989; *Kossok M.* 1789: Weltwirkung einer grossen Revolution. B., 1988.

[4] Friedrich Wilhelm der Gesetzgeber // Berlinische Monatsschrift. 19 (1972). S. 8.

[5] *Weber P.* Die «Berlinische Monatsschrift» als Organ der Aufklärung // Berlinische Monatsschrift (1783—1796). Leipzig, 1986. S. 362, 391; *Hay J.* Staat. Volk und Weltburgertum in der Berlinischer Monatsschrift. B., 1913; *Schulz U.* Die Berlinische Monatsschrift. Eine Bibliographie. Bremen, 1968; *Mittenzwer I.*/E. Herzfeld, Brandemburg-Preussen 1648—1789. B., 1987. S. 391, 401; *Schulz H.* Berlin 1650—1800. Sozialgeschichte einer Residenz. B., 1987. S. 251.

[6] Далее я ссылаюсь на следующие источники: *Svarez C. G.* Vorträge über Recht und Staat. Köln, 1960. S. 63 ff, 464 ff; *Svarez C. G.* Über den Zweck des Staates // Heuer U.-J. Allgemeines Landrecht und Klassenkampf. B., 1960. S. 277 ff.

[7] См.: *Friedrich II* von Preussen. Schriften und Briefe. Leipzig, 1985. S. 99, 185, 353, 362.

[8] *Humboldt W. v.* Individuum und Staatsgewalt. Leipzig, 1985. S. 50; *Kant I.* Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie. B., 1988. S. 261, 503. См. также: *Langer Cl.* Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants. Stuttgart, 1986; *Hinske N.* Staatszweck und Freiheitsrechte. Kants Plädoyer für den Rechtsstaat // Grund-und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichem Gesellschaft, Göttingen, 1987. S. 375 ff.

[9] *Kant I.* Rechtslehre. B., 1988. S. 578.

[10] *Klein E. F.* Über die Natur der bürgerlichen Gesellschaft // Von der städischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Hrsg. v. Batscha Z., Garber J. Fr./a. M., 1981. S. 183, 186, 191.

[11] *Klein E. F.* Freyheit und Eigentum abgehandelt in acht Gesprähen über die Beschlusse der Französischen Nationalversammlung. B., 1790. S. 33, 41 f., 53, 164, 179 ff. Ср. также: *Bödeker H. E.* Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789 // Grund- und Freiheitrechte von der ständischen zur spätburgerlichen Gesellschaft. S. 418 ff.; *Garber J.* Vom «ius connatum» zum «Menschenrecht» (deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung) // Rechtsphilosophie der Aufklärung. B.—N. Y., 1982. S. 126 ff.

[12] *Klein E. F.* Ist es Schuldigkeit oder Gnade, wenn ein Fürst sein Land regiert? // Berlinische Monatsschrift. 15 (1790). S. 328; *Кант И.* Briefwechsel. Hmb., 1986 (Brief von Klein an Kant, 23. April 1789).

[13] Briefe von und an Gentz. Hrsg. von Wittichen F. C., Bd. 1. München, 1910. S. 172 (Gentz an Garve, 18. September 1790).

[14] *Möser J.* Patriotische Phantasien // Ausgewählte Schriften. Leipzig, 1986. S. 256.

[15] *Glauer C. v.* Noch ein Beitrag über das Recht der Menschheit // Berlinische Monatsschrift, 16 (1791). S. 457, 470; 197—220.

[16] *Gentz F.* Über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts // Berlinische Monatsschrift. 16 (1791). S. 370—396.

[17] *Gentz F.* Betrachtung über die französische Revolution Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen, B., 1793. Th., 1. S. 119; T. 2, S. 199, 224 ff., 276 (приведенные высказывания принадлежат не Бёрку, а Гентцу).

[18] *Kant I.* Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Berlinische Monatsschrift. 22 (1793). S. 201—284; *Gentz F.* Nachtrag zu dem Raisonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie Praxis // Berlinische Monatsschrift. 22 (1793). S. 518—554.

[19] *Mendelssohn M.* Ierusalem oder über religiöse Macht und Judentum, B., 1783. S. 44 ff.

[20] См. об этом: *Losurdo D.* Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution. Köln, 1987. S. 122 ff.

[21] Политически, юридически и исторически релевантные подборки соответствующих текстов содержатся в академическом издании сочинений Канта: *Kant I.* Gesammelte Schriften. B., 1900—1983. Bd. 19, 21, 23, 27.

[22] Из новейшей литературы см.: *Batscha Z.* Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus. Fr./a. M., 1981. S. 43—63; *Beck L. W.* Essays on Kant and Hume. New-Haven, 1978. S. 171—178; *Fetscher I.* Kant und die Französische Revolution // Immanuel Kant. 1724/1974. Bonn, 1975; *Klenner H.* Das Recht zu Revolution -- die sozialphilosophische Quadratur des Kreises? // Die Grosse Französische Revolution (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR). B., 1987. S. 35—45; *Ludwig B.* Kants Rechtslehre. Hmb., 1988. S. 177 ff.; *Spaemann R.* Kants Rechtsphilosophie. Hrsg. von Batscha Z. Fr./a. M., 1976. S. 347—358.

[23] *Müller J.* Kantsches Staatsdenken und der preussische Staat. Kitzingen, 1954. S. 1.

[24] *Fetcher I.* Herrschaft und Emanzipation. München, 1976. S. 176.

[25] *Burg P.* Kant und die Französische Revolution. B. (W.), 1974. S. 261.

[26] *Merker N.* An den Ursprüngen der deutschen Ideologie. B., 1984. S. 38.

[27] *Lubbe H.* Philosophie nach der Aufklärung. Dusseldorf, 1980. S. 243.

[28] *Luhmann N.* Aus Differenzierung des Rechts. Fr./a. M., 1981. S. 75.

[29] *Schmidt H.* Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur politischen Philospohie Kants // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Stuttgart, 1985. Bd. 71. S. 311.

[30] *Saage R.* Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Kant. Stuttgart, 1973. S. 82.

[31] *Morgenbeser E. E. G.* Beiträge zum republikanischen Gesetzbuche enthalten in Anmerkungen zum allgemeinen Landrechte und zur allgemeinen Gerichtsordnung für die preussischen Staaten, bei Friedrich Nicolovius. Königsberg, 1800.

[32] Die Mainzer Republik. Hrsg. von Scheel (ed.) Die Mainzer Republik. B., 1981. Bd. 2. S. 84.

[33] *Kant I.* Briefwechsel. Hmb., 1968 (Brief Kants an Erhard von 21. Dezember 1792. 6 февраля 1791 г. Эрхард послал Канту свои тезисы, касающиеся философских вопросов уголовного права).

[34] *Erhard J. B.* Über das Recht des Volks zu einer Revolution. Iena; Leipzig, 1795. Кант (11, 360) цитирует сокращенно и неточно, однако передает общий дух следующего высказывания Эрхарда: «Счастливо государство, где меры, содействующие прогрессу просвещения постоянно имеют в виду устремления и усилия самого просвещенного народа. Только в таком государстве эволюция, побуждаемая мудростью, достигает того, что в других достигается посредством революций».

[35] *Wagner H.* Die politische Pandektistik. B., (W.), 1985. S. 83.

[36] *Garve Chr.* Über die Grenze des bürgerlichen Gehorsams und den Unterschied von Theorie und Praxis, in Beziehung auf zwei Aufsätze in der «Berlinischen Monatsschriften» (1800); *Gentz F.* Nachtrag zu dem Räsonnement der Herrn Professor Kant über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (1793); *Rehberg A. W.* Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (1794). Все три статьи изданы Д. Хенрихом во Франкфурте на Майне в 1967 г. под названием «Кант — Генц — Реберг о теории и практике». Обсуждение спора освещается также в работе: *Stolleis M.* Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts. Meisenheim, 1972. S. 78—102.

[37] См.: *Forster G.* Werke in vier Bänden. Hrsg. von G. Steiner. Leipzig, 1971. Bd. 3. S. 695—725. Здесь рассматривается вопрос об отношении государ-

ственного искусства к счастью человечества (суждения Форстера впервые увидели свет в 1794 г., но формулировались раньше, осенью 1793 г., когда в «Берлинском ежемесячнике» шла острая борьба мнений, в свете которой только и можно увидеть и оценить радикальность форстеровских идей).

[38] *Möser J.* Anwalt des Vaterlandes. Hrsg. von F. Berger. Leipzig, 1978. S. 467—481. Рассуждения Мезера явно и прицельно направлены против Канта и имеют в виду его краткий, но резкий памфлет «Über die Buchmacherei» (1798). *Kant I.* Gesammelte Schriften. B., 1969. Bd. 8. S. 431—438.

[39] *Kant I.* Rechtslehre. B., 1988. S. 500.

[40] *Hegel G. W. F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. (1821). B., 1981. S. 409, 525; *Кленнер Г.* От права природы к природе права. М., 1988. С. 90—102.

[41] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 88.

[42] *Nicolai F.* Leben und Meinungen Sempronius Grundiberts, eines deutschen Philosophien. B., 1798. S. 146, 297; *Кант И.* Rechtslehre. B., 1988. S. 347—354, 411, 518—520.

*Перевод с немецкого Э. Ю. Соловьева.*