

А.К. Судаков

## Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии

**Андрей Константинович Судаков** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: asudakow2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

Учение о религии предваряется в главном религиозно-философском сочинении Канта рассуждением о нравственном качестве человеческой природы, имеющим внешний вид декларации антропологического пессимизма. Статья ставит целью проанализировать это вводное антропологическое исследование в контексте этических принципов и философской методологии Канта, как антропологическую рамку его философии религии. Догматический оптимизм и догматический пессимизм в антропологии одинаково исключают возможность этикотеологии, как религиозного расширения этики долга. Между позициями добра и зла, между двумя версиями ригоризма, не может быть середины; они не могут быть соединены внешним, абстрактным способом. В кантовской философии добро и зло может быть только определением свободы, восходит к акту свободы и вменяется субъекту. По Канту, в человеческой природе есть задаток для добра: восприимчивость к закону как достаточному мотиву поступка. При этом, будучи *объективно* (в идее) более сильным мотивом, моральный закон *субъективно* (в опыте) оказывается слабее мотива из склонности. Рефлексия этого положения обнаруживает антиномию оснований кантовского учения о религии; ключом к ее решению служит трансцендентальный идеализм, конкретно – идея интеллигибельного деяния, избирающего верховную максимуму умонастроения. Вопрос о нравственном качестве воли решается поэтому не характером совершаемого *действия*, но «формой максимы», соотношением мотивов в правиле *определения* к действию. Радикальная злоба человеческой природы *в явлении* не отменяет поэтому для Канта безусловной значимости стоящей перед человечностью *нравственной цели*.

**Ключевые слова:** Кант, этика, практическая антропология, человеческая природа, свобода, моральный закон, мотив, оптимизм, пессимизм, интеллигибельное деяние

**Ссылка для цитирования:** Судаков А.К. Антропологические предпосылки кантовской этикотеологии // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 1. С. 75–98.

## Anthropological Prerequisites of Kant's Ethico-theology

**Andrey K. Sudakov**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: asudakow2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

In Kant's main treatise on philosophy of religion, the doctrine of religion itself is forestalled by a discourse about the moral quality of human nature, which has an outward appearance of an overt declaration of anthropological pessimism. This paper aims to investigate this introductory anthropological survey within the context of Kant's ethical principles and philosophical methodology, as an anthropological framework of his philosophy of religion. Dogmatic optimism as well as dogmatic pessimism in anthropology equally eliminate the possibility of ethico-theology, conceived as religious extension of the ethics of duty. Between the positions of good and evil, between the two versions of rigorism, no mid-point is possible; they cannot be united in an abstract, external manner. Good and evil in Kant's philosophy exists only as definitions of freedom, are traceable to an act of freedom and imputable to free actors. According to Kant, in human nature there is an inborn potential for the good: a receptivity for the moral law as self-sufficing incentive for an action. The moral law, although it is *objectively* (in the idea) the prevailing incentive, is at the same time *subjectively* (in the experience) weaker than the incentive from inclination. The reflection upon this circumstance uncovers an antinomy in the foundations of Kant's doctrine of religion; transcendental idealism, specifically the notion of intelligible deed, which chooses the supreme maxim of one's moral disposition, gives a clue for its solution. The problem of the moral quality of the will is therefore determined, not by the character of the *performed action* itself, but by the "form of a maxim", by the interrelation of incentives in *the rule which determines the action*. And so the radical evil of human nature in the appearance does not revoke, for Kant, the unconditional relevance of the *moral goal* guiding free human beings.

**Keywords:** Kant, ethics, practical anthropology, human nature, freedom, moral law, incentive, optimism, pessimism, intelligible deed

**Citation:** Sudakov A.K. "Anthropological Prerequisites of Kant's Ethico-theology", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2023, Vol. 7, No. 1, pp. 75–98.

Кантовский трактат о радикальном зле, составивший впоследствии первую часть «Религии в пределах только разума», иногда воспринимается как исследование, поглощенное вопросом о *нравственном* качестве природы человека, и в значительной мере отвлекающееся от *религиозно-философской* постановки проблем. Вопрос о нравственном качестве человеческой природы философ

обсуждает здесь как чисто этическую проблему условий возможности морального вменения поступков. Движение рефлексии в этом тексте остается в рамках трансцендентальной этики, и хотя раскрывает ее метафизические основания более, чем все предыдущие печатные работы Канта, собственно о *религии* ничего не говорит.

Тем не менее именно результаты этой рефлексии и принимаемые философом методические допущения, а не какие-либо посторонние соображения, позволяют выяснить для читателя трактата необходимость религиозного восполнения чистой морали и, соответственно, необходимость моральной веры. В самом деле, добрые задатки человеческой природы, открывающие для нее возможность автономно создаваемой «святости воли», противоречиво, на первый взгляд, соседствуют в этой природе с радикальной тягой к моральному злу, при которой не только цельное, но даже и частное моральное совершенство остается бесконечно далеким идеалом, остается, собственно, *только* идеалом. Однако именно такой итог «антропологического изыскания» создает надежную почву для кантовской этико-теологии. При безусловном убеждении в примате закона практического разума и в доброте изначальных задатков человечности, и при достоверном и эмпирически подтвержденном знании о радикальной и собственными силами человека лишь «перевешиваемой», но не устранимой склонности к моральному злу, только моральная вера в Бога как существо, «посредством которого моральным обязанностям должна даваться объективная реальность» [Кант 2016: 121], и которое может совершить в морально-практическом отношении непосильное для человеческой природы, дает основание «моральному понятию» Бога. Поэтому первая часть «Религии...», хотя и не содержит положений философского учения Канта о религии, формулирует *антропологические предпосылки* этого учения. Именно в этом аспекте мы и хотели бы рассмотреть здесь некоторые идеи кантовского трактата о зле.

### **Категориальное введение: Об условиях возможности этикотеологии**

На первый взгляд кажется парадоксом и противоречием сама мысль о том, что философское учение о религии в кантовском смысле может иметь какие-либо *антропологические* предпосылки. В самом деле, практическая антропология, по известному суждению Канта, есть ведь *эмпирическая* практическая философия, поскольку «опирается на основания опыта»; напротив, *чистая* практическая философия «излагает свое учение исключительно из принципов а priori» [Там же] и потому должна быть «вполне освобождена от всего вообще эмпирического и принадлежащего антропологии» и, «в применении к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (антропологии)» [Кант 1997: 43, 45, 47]. Разум показывает в чистой этике моральный закон как определяющее основание чистой воли, «не преодолеваемое никакими чувственными условиями и даже совершенно независимое от них» [Кант 1994а: 407]. Понятие свободы и понятие чистого закона нравов «ссылаются друг на друга» и предпо-

лагают друг друга [Кант 1994а: 407]; причем, по достоверному впечатлению, *только* друг друга. Поэтому у чистой метафизики нравов, по убеждению Канта, не может быть антропологических предпосылок; она не смешана «ни с какой антропологией» [Кант 1997: 111], она не может «ставить принципы в зависимость от особенной природы человеческого разума» [Там же: 115], но находит их «в чистых понятиях разума», из которого они и происходят «вполне *a priori*» [Там же: 105].

Это указание справедливо, однако оно снимало бы вопрос об антропологических предпосылках философского учения о религии, только если бы имелись достаточные основания считать это учение о религии разделом *чистой* практической философии, дисциплиной *метафизики*. Между тем сам Кант указал в завершение «Метафизики нравов» на эмпирически-философский характер своего трактата о религии [Кант 1994b: 536–537]<sup>1</sup>. *Выведение* практических обязанностей из «особенной природы человеческого разума», чувственности или эмоциональной природы человека было бы в кантовском контексте недопустимым натурализмом оснований этики. Однако философское учение о религии потому и может иметь у Канта форму *этико-теологии*, т.е. религиозного расширения метафизики закона практического разума, потому и может наделить этот закон объективной реальностью, что строится, в систематическом отношении, на фундаменте чистой метафизики нравов, как полного определения морально-доброй воли законом разума, и есть поэтому одна из дисциплин эмпирической практической философии, которая «для своего применения к людям нуждается в антропологии» [Кант 1997: 115; курсив Канта. – А.С.]. В философии религии Канта, как и в его чистой этике, принципы не выводятся из особенной природы человека и не обуславливаются ею, однако *применяются* к фактической природе человека; собственно, именно в столкновении принципов с этой природой и возникает необходимость перехода от морали к религии, к моральной вере в Бога и бессмертие и к идее сверхъестественного содействия «революции умонастроения».

Можно подумать, что вопрос о том, составляет ли кантовская теория радикального зла *элемент* чистой практической философии или только ее антропологическую *предпосылку*, – не столь существенен. Однако история восприятия кантовской этики свидетельствует, что это не так. Некоторые философы XIX в., проповедники радикального *пессимизма*, настолько определенно принимали кантовское учение о зле в человеческой природе за часть «моральной догматики» философа, что утверждали на этом основании его полную солидарность с философским *пессимизмом*. Так, по мнению Э. фон Гартмана, произведя свою «реформу морали», Кант с необходимостью стал основоположником философского *пессимизма* [Hartmann 1880: 23]; ибо невозможность достичь блаженства в эмпирическом мире есть «неизбежный результат кантовской реформы морали» [Ibid.: 49], после которой *пессимизм* получает значение безусловного и необходимого этического *постулата* [Ibid.]. Кант преодолел «пессимизм возмущения» «учением о прогрессивном развитии рода» [Ibid.: 60, 82], однако присущий ему «телеологический эволюционизм» [Ibid.: 66] якобы

<sup>1</sup> Об этом см.: [Судаков 2022: 143–145].

включает в себя то, что Гартман именуется «эвдемонологическим пессимизмом»; напротив, попытку Канта нейтрализовать этот пессимизм при помощи «трансцендентного оптимизма» (постулатов разума о Боге и бессмертии) [Hartmann 1880: 81–82] Гартман осуждает как рецидив христианского мирозерцания, следствие «христиански-догматических предрассудков» философа [Ibid.: 94], прежде всего «предрассудка о бессмертии сознательного индивидуального духа» [Ibid.: 92]. Но боннский философ Макс Вентшер справедливо утверждал, что моральное качество, приписываемое философом миру и человеку, прямо зависит от его этических принципов; и что принципиальное опровержение эвдемонизма у Канта исключает саму возможность у него «эвдемонологического» пессимизма, и что, напротив, именно обесценение мира в эвдемонистическом аспекте тем отчетливее указывает на его истинную, этическую ценность как поприща деятельности свободных личностей [Wentscher 1900: 36]. Подчеркивая невозможность спекулятивного решения вопроса о пессимизме/оптимизме мирозерцания на почве кантовской философии, этот автор отмечал, что абсолютная достоверность сознания морального закона позволяет решить его в области *практического* разума: моральный закон требует действия при убеждении в возможности реализации в мире высшего блага; поэтому, во-первых, «кантовское мирозерцание во всей его взаимосвязи представляет собой прямую противоположность пессимизма» [Ibid.: 197]; во-вторых же, «*оптимистическое* мирозерцание сохраняет практический приоритет; оно есть «постулат» практического разума» [Ibid.: 49; курсив автора. – А.С.]. Таким образом, если для Гартмана и его союзников пессимизм лежит в «ядре» кантовской этической метафизики, а культурный эволюционизм и постулаты разума уходят от этого ядра к идейно якобы чужой для философа христианской традиции, то Вентшер, напротив, считал Канта, как этического персоналиста, *принципиальным* союзником оптимистов. В таком случае, как можно предположить, пессимистический элемент мирозерцания находит обоснование не на уровне *всеобщих законов разума*, а только на уровне *общих правил человеческой природы*<sup>2</sup>; так что даже учение о *радикальном* зле в этой природе есть только положение *практической антропологии*, и потому не более, чем *факт природы*, – а значит, факт, который хотя не в человеческих силах истребить, но вполне возможно «перевесить». Мы ставим целью выяснить, можно ли понимать результат «антропологического изыскания» Канта в «Религии в пределах только разума» в таком смысле; и если это возможно, то каким образом кантовская этическая методология содействует такому решению.

Своеобразие кантовской позиции в моральной философии состоит именно в том, что кантовство признает всеобщее и необходимое основоположение нравственного разума единственно законным основанием определения воли,

<sup>2</sup> В этом пункте Э. Гартман, как метафизический реалист, был своеобразно непоследователен: с одной стороны, пессимизм у него имеет силу только для *эмпирического* мира [Hartmann 1880: 24, 60, 81]; с другой стороны, как Кант был реформатором «этического учения о принципах» [Ibid.: 32], так и «пессимизм» на почве его философии претендует на значение принципа, безусловного и необходимого «этического *постулата*» [Ibid.: 23; курсив автора. – А.С.], а значит, есть элемент воззрения на мир в целом.

значимым совершенно безотносительно к тому, что может быть известно из опыта о природе человека. Если, однако, утверждение такого основоположения разума как фундамента нравственности соединяется у философа с допущением естественной предрасположенности природы человека желать согласно с этим нравственным законом, т.е. с убеждением в том, что человек в своей родовой сущности (от природы) морально добр и уклоняется от должного поведения только вследствие, например, искажения принципов воспитания или правления, – т.е. если мораль чистого разума соединяется с *догматическим оптимизмом* в антропологии, – то цельное моральное добро (всцелое определение воли законом как мотивом) не встречает непреодолимых внутренних препятствий. Тогда всё в практической области представляется совершающимся силами самого человека и каждый акт практического выбора может совершаться и совершается в пользу морального закона. Но это значит, что в этой практической философии нет потребности в допущении действий, выходящих за рамки возможностей человеческой природы; здесь нет основания для идеи сверхчувственного содействия нравственной жизни человека и для соответствующей идеи Бога как практического субъекта. Антропологический оптимизм нравственной философии исключает потребность в спасении, и потому исключает также потребность в религиозном расширении моральной метафизики. В контексте такого оптимизма *чистая этика* может получить самые широкие гарантии, но здесь не появится надобности в *этико-теологии*.

Если, напротив, утверждение всеобщего практического закона (и системы законов) соединяется в доктрине с *абстрактным* утверждением радикальной предрасположенности человеческой природы к моральному злу, понимаемому как отступление от сознательно мотивируемой законом максимы поведения (при отсутствии в природе человека задатков для восприятия морального закона), то в контексте подобной догматически-пессимистической антропологии любая безусловно утверждаемая идея цельной нравственности останется не более чем прекраснодушной этической утопией. *Безоговорочно* злое *по природе* произволение не имеет способов достичь действительной моральности поведения собственными силами даже в бесконечной моральной истории, – потому что для успеха этой моральной истории основополагающая максима практического выбора должна быть максимой добра. Даже если (при предпосылке догматического пессимизма) допустить по внеморальным мотивам какое-либо сверхъестественное вмешательство для учреждения нравственности воли, этому вмешательству не на что опереться в самом произволении человека, и здесь оно может мыслиться не как преобразование воли для истинной жизни, но только как перелом этой воли для ее отрицания. Нирвана отрицания воли к жизни есть закономерный итог такой догматической антропологии<sup>3</sup>; в ней невозможна

<sup>3</sup> Поэтому, в частности, парадигматический мыслитель новоевропейского пессимизма, Шопенгауэр, венчает свою этику идеалом отрицания воли к жизни, который приписывает также «изначальному и евангельскому учению христианства» [Шопенгауэр 1992: 373]. Если утверждение воли к жизни символизируется в фигуре Адама, в котором все люди сопричастны страданию и смерти, то «*благодать, отрицание воли к жизни, спасение*» (курсив автора. – А.С.)

не только этикотеология, как расширение этики разумного закона, – в ней и сама такая безусловная этика не имеет шанса действительно реализоваться в жизни личности и общности<sup>4</sup>. Значит, абстрактно-пессимистическая антропология тоже логически исключает морально-философское учение о религии (иначе как в виде некоей идеологической компенсации).

Получается, что *этикотеология*, или учение разума о морали, утверждающее необходимость практической веры в Бога и сверхъестественное божественное действие для воплощения морально-практического идеала в истории, – одинаково *невозможна* как при догматическом пессимизме, так и при догматическом оптимизме в антропологии. Если теперь вопрос о том, добра или зла природа человека как родового существа, находится в центре внимания в кантовском трактате о радикальном зле, то ясно, что решение вопроса Кантом, лежащее в основе его философского учения о религии, не может быть ни той, ни другой абстракцией. Поскольку же философ всегда настаивал на определенности основополагающих дефиниций, понятно, что это решение не может быть и нейтрально-скептическим. Можно предположить (мы увидим, что так на деле и окажется), что в основе этого решения лежит некая антиномия и некое критико-философское различие, без которого практическая антропология остается догматической, а потому философия моральной религии – либо излишней, либо невозможной.

### **«Ригористы» и «латитудинарии», или синтез противоположного**

Центральный вопрос первой части трактата Канта о религии составляет вопрос о *моральном качестве человеческой природы*. Философ обоснованно начинает обсуждение вопроса с представления существующих точек зрения на этот вопрос. Одни, весьма немногие, философы и писатели утверждают, что в мире наблюдается прогресс от дурного к лучшему, для чего имеются надежные задатки в самой человеческой природе [Кант 1994с: 18–19]. Иначе говоря, сторонники этого мнения признают человека нравственно добрым от природы, и полагают, что «сама природа содействует развитию в нас этих нравственных задатков добра» [Там же: 19]. Зло и порча нравов есть при этом

---

символизируется в фигуре Христа [Шопенгауэр 1992: 372–373]. Евангельский Иисус есть для Шопенгауэра «олицетворение отрицания воли к жизни». Соответственно, «изначальное и евангельское учение христианства» есть для него пессимизм, учение о присущей воле человека изначальной склонности ко злу [Там же]. Спасение дается только верой, «то есть измененным способом познания», а вера исходит от благодати и совершенно чужда личности, так что для спасения необходимо отрицание личности [Там же: 374]. Спасение, по Шопенгауэру, есть прекращение личного бытия, как радикально греховного, и отрицание воли к жизни вместе с этим бытием: этому учит и «чисто этическая сторона христианства» [Там же: 359]; если же христианство несет в себе иной образ спасения, то якобы только потому, что «в новейшее время христианство забыло свое истинное значение» [Там же: 373].

<sup>4</sup> Именно в этом смысле еще в XIX в. критики философского пессимизма были едины между собой в убеждении, «что пессимизм как таковой не допускает этики» [Hartmann 1880: 21].

взгляде нечто сугубо случайное, эмпирическое, поверхностное, вызываемое ложными принципами воспитания и общественного устройства и устраняемое реформой воспитания и общественного устройства. Это мнение утверждал, в частности, Руссо; в современной Канту литературе его наиболее последовательно выражали педагоги. Согласно Руссо, природа наделила человека задатками для добра; главные такие задатки – любовь и сострадание, рождающие совесть, как «врожденное начало справедливости и добродетели», делающее возможной нравственную оценку поступков [Руссо 1981: 344]. Поэтому, по мнению Руссо, в «естественном состоянии» человек по своей нравственной природе добр; добр он, впрочем, потому, что чужд «наук и искусств», а потому утонченных потребностей: «дикари не злы как раз потому, что не знают, что значит быть добрыми, ибо... безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершать зло» [Руссо 1969: 64]. «История всех времен», считает Кант, с полной ясностью опровергает это «героическое мнение» *антропологических оптимистов* как контрфактическое. Между тем было бы преувеличением заключать отсюда, будто Кант полностью отвергает позицию антропологических оптимистов: в самом деле, как увидим далее, «нравственные задатки добра» в природе человека составляют опору и основу его этикогеологической конструкции, разве что привычные побуждения этой природы отнюдь не благоприятствуют в кантовской этике движению к моральному совершенству. История, по Канту, опровергает радикальный, т.е. *догматический*, оптимизм в антропологии, согласно которому человек изначально добр и *порче не подвержен*. Однако и сам аргумент от истории есть *эмпирический* довод, который хотя и может влиять на применение принципов разума в опыте, но не может решать вопроса о значимости самих принципов.

Другая, и притом столь же древняя, как древние поэмы и жреческая религия, группа мыслителей, полагает, что человечество тяготеет ко злу; и что, если даже его история начинается «с золотого века», золотой век скоро проходит, и человек с каждым поколением всё глубже впадает в моральное и физическое зло, так что ныне – а это «ныне», говорит Кант, «так же старо, как сама история», – должен ожидать (чего-либо вроде) страшного суда и конца света [Кант 1994с: 18]. Характерный пример такого рода философов – Артур Шопенгауэр<sup>5</sup>. По учению Шопенгауэра, сущность всякой жизни есть бессознательная

<sup>5</sup> Хотя Шопенгауэр и относится к последующей эпохе духовной истории, он представляет собою именно чистый (можно сказать, химически чистый) пример *догматического пессимиста*, воззрение которого обрисовал здесь Кант: в мире по Шопенгауэру нет и намека ни на «золотой век», ни на общение с «небесными существами», есть только безысходное и универсальное страдание и зло. Как мы отметили выше, в этике *догматического пессимизма* нет логической возможности иного исхода из этого положения, кроме нирваны отрицания воли. *Религиозная* доктрина, т.е. учение о спасении, может заключать в себе ноты подобного пессимизма, но всегда указывает на преодоление зла и греха воздействием трансцендентной миру и человеку силы; а потому она всегда заключает в себе *два элемента*. Конечно, пессимистически настроенные философы и проповедники были и до Шопенгауэра; сам Кант ссылается здесь только на ап. Иоанна. Но в следующем же за процитированным им текстом («мир во зле лежит») стихе послания апостола Иоанна указан *исход* из этого зла: «Знаем также, что Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного

воля, и потому сущность человека есть стремление; стремление же основано на потребности, недостатке, т.е. страдании. Потребность дана в жизни человека непосредственно, удовлетворение же потребности всегда переживается только косвенно [Шопенгауэр 1992: 304–305]. В итоге жизнь каждого отдельного человека в целом «всегда представляет собой трагедию» [Там же: 307]; для беспристрастного познания наслаждение и страдание, убийца и его жертва едины, как едино зло причинения страдания другому и зло, заключенное в нашем собственном страдании [Там же: 331]. Наиболее радикальные из числа этих *антропологических пессимистов* убеждены также, что принципиально никакая воля не может исправить это положение, т.е. что человек *неисправимо* зол по природе<sup>6</sup>.

На чьей стороне теоретические симпатии самого Канта? Этот вопрос занимал философов и в конце XIX в., когда философские пессимисты разных школ были заинтересованы видеть в Канте как теоретике «радикального зла» своего союзника, и намного позже. По внешней видимости, философ оспаривает оптимизм аргументами от моральной истории. По внешней видимости, он скорее действительно солидарен с пессимистами. Как же обстоит на самом деле?

Вначале, однако, Кант должен быть уверен, что спор идет только между двумя позициями. Он спрашивает: если сторонники «строгого образа мыслей» [Кант 1994с: 22] («ригористы») выражают *крайние* позиции в этом антропологическом споре, то «не возможно ли... нечто среднее» [Там же: 19]? Ригористам возражают две партии приверженцев «широкого образа мысли», «*латитудинариев*». По мнению одних, человеческое произволение не поддается однозначной оценке по мерке нравственного закона, а значит, человек морально ни добр, ни зол. Эту позицию Кант называет «индифферентизмом». По мнению других, оценивая человека по строгой мерке закона, мы найдем, что в одном отношении он добр, а в другом зол. Это – «синкретизм» в практической философии.

На первый взгляд, (житейский) опыт подтверждает мнение латитудинариев [Там же: 21]. Но, несмотря на эту видимость, Кант считает, что латитудинарии заблуждаются. Для этики, говорит он, очень важно не признавать середины в оценке поступков и характеров [Там же]. Миролюбивый скептик или плюралист, утверждая нечто среднее между крайностями, утверждает нечто *двусмысленное*, исключая возможность «определенности и устойчивости» моральных максим [Там же: 21–22].

---

и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе» (1 Иоан 5:20). В религии спасения поэтому добрая сила всегда онтологически и мистически *сильнее* злой силы. Когда в лютеранской ортодоксии появилось учение М. Флациуса, утверждавшего Адамов грех как природу (павшего) человека, его закономерно подозревали в манихействе, т.е. в дуалистической *равномощности* доброй и злой силы. Чистые, т.е. секулярно мыслящие, догматические пессимисты, в докантовской мысли встречались очень редко (Гегесий как превращенная форма гедониста; Гаутама в Индии) и едва ли были известны философу как таковые.

<sup>6</sup> Ср. у того же Шопенгауэра: «...не может какая бы то ни было чуждая власть освободить его от мучений, вытекающих из жизни, которая есть проявление этой воли» [Шопенгауэр 1992: 309–310].

Почему же, собственно говоря, ошибаются латитудинарии? Потому что свободное произволение, полагает Кант, лишь постольку может быть определено к действию некоторым мотивом, «поскольку человек принимает мотив в свою максиму» [Кант 1994с: 23; курсив Канта. – А.С.], т.е. сделал этот мотив правилом, основанием своего действия. Согласно суждению разума, нравственный закон есть достаточный сам по себе мотив произволения; человек, делающий закон максимумой своего поведения, морально добр. Чтобы человек мог не сделать закон своим мотивом, чтобы его произволение не определялось к совершению поступка законом, это произволение должно быть подвержено влиянию «противоположного ему мотива» [Там же: 24]. Но это возможно, только если человек делает определяющим основанием своего поведения противоположный закону мотив, а значит, уклонение от нравственного закона, а это в свою очередь значит, что он морально зол. В произволении, по Канту, по определению не может быть нейтральности по отношению к моральному закону. Поскольку «судить о произволении как о добром или злом можно только по его максимам» [Там же: 29], моральное качество лица определяется в этике Канта свойством умонастроения, «верховного субъективного основания принятия максим» [Там же: 25], которое обращено на всё употребление свободы [Там же]. Поэтому для опровержения «индифферентистов» достаточно показать, что не существует середины между добрым и злым умонастроением. В подобной середине находились бы неопределенные и неопределимые в моральном отношении поступки, мотивация к которым не была бы подлинно моральной (не добрые, но при этом и не злые поступки). Но такие поступки возможны, только если нравственный закон может быть лишь извне прилагаемым критерием оценки «правильных» и «неправильных», т.е. согласных или несогласных с законом, поступков (только принципом практической способности суждения), но не может быть мотивом произволения<sup>7</sup>, т.е. основанием определения *деятельной силы* к совершению поступков (принципом практического самоопределения разума). Однако нравственный закон *есть* самодостаточный мотив произволения как *деятельной силы*<sup>8</sup>; поэтому воля может разногласить с законом только вследствие «*realiter* противоположного определения произволения» [Kant 1997: 669 Anm.], и если волю определяет противоположный закону мотив, то она – *realiter* злая воля. Итак, нет середины между добрым и злым произволением.

Столь же принципиально неправы и синкретисты. Если человек в каком-то частном отношении морально добр, это значит, что он воспринял закон в свою максиму [Кант 1994с: 24]. Если бы он был одновременно в другом

<sup>7</sup> «Под *мотивом*... понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо соотносится с объективным законом уже в силу его природы» [Кант 1994а: 459; курсив Канта. – А.С.].

<sup>8</sup> В тексте трактата о религии это выражено только формальным указанием в сноске: «Мотив в нас = а» [Кант 1994с: 22, сноска 1] (а означает здесь добро). В «Критике практического разума» то же выражено развернуто: «моральный закон сам есть мотив» [Кант 1994а: 460]; «моральный закон, коль скоро он формальное определяющее основание поступка через практический чистый разум... есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т.е. побуждение к этому поступку» [Там же: 464].

отношении морально зол, это значило бы, что он не воспринял закон в свою максиму или не сделал его определяющим основанием поступков. Речь идет, однако, об одном и том же законе: закон един и всеобщ. Следовательно, максима следования закону была бы здесь одновременно всеобщей (относящейся ко всем случаям в практике) и особенной (относящейся к части случаев, т.е. допускающей исключения); но исключение есть отказ в послушании закону, согласно предпосылке уже воспринятому в максиму. Однако такое допущение внутренне противоречиво [Кант 1994с: 24]. Итак, обе «партии» латитудинариев принципиально ошибаются, так что проблема морального качества воли решается «согласно ригористическому способу решения (*nach der rigoristischen Entscheidungsart*)» [Кант 1997: 669].

Дело, однако, в том, что, согласно взгляду Канта, ригоризм есть приверженность крайней точке зрения, но крайних позиций имеется *две*: пессимистическому ригористу противостоит ригорист оптимистический. Казалось бы, оценка Кантом «героического» оптимизма как эмпирически контрфактического, т.е. опровергаемого фактами истории, заставляет видеть в нем союзника пессимистов. В действительности, как мы полагаем, это не совсем так. Как было отмечено выше, при попытке принять за основу *одну* из ригористических позиций в антропологии, как *абстрактно-безусловную* истину, этикотеология становится избыточна или невозможна. Позиция Канта поэтому более дифференцирована: он намерен *соединить* в основаниях философии моральной религии *две ригористические позиции*, сохранив убеждение в принципиальной неправоте латитудинариев.

На точке зрения «коалиции», т.е. если принципы соединяются внешним («синкретическим») способом, так что оппоненты оказываются *безразлично и равно правыми*, эти принципы теряют «определенность и устойчивость» [Кант 1994с: 21–22]. И однако соединить их необходимо, ибо *безусловно* неправы, по Канту, *только* догматические латитудинарии. Значит, соединение принципов должно быть иным, а именно таким, чтобы две партии ригористов оказались правы в равной мере, однако *в различных отношениях*. Если такой синтез удастся, можно будет представить принцип одной партии ригористов как основоположение человеческой сущности (*homo noumenon*), а принцип другой партии ригористов – как основоположение человеческой эмпирии (*homo phaenomenon*), и потому хотя и общий, однако не строго универсальный принцип.

Для практической антропологии Канта решающее значение имеет то убеждение Канта и кантианцев, согласно которому нравственность «должна быть выведена исключительно из... свободы» как свойства воли разумных существ [Кант 1997: 225], что поэтому морально доброй без ограничения может быть только добрая воля [Там же: 59] и что моральное зло «возможно только как определение свободного произволения» [Кант 1994с: 29]. Определение произволения к поступку, равно как и избрание субъективного правила употребления свободы (максимы), само рассматривается в кантианской философии как акт свободы, и потому как предмет морального вменения [Там же: 20]. Поэтому кантианская практическая антропология может понимать под «природой человека» только субъективное основание употребления его свободы вообще

[Кант 1994с: 20], т.е. верховную максиму человеческой свободы, избрание которой Кант также трактует как акт свободы. Верховная максима произволения предстает не как необходимость природы, но как предмет выбора, а потому моральной заслугой или вины.

Поэтому в кантовской практической антропологии моральное добро или зло как качество поступка, максимы, воли признается прирожденным свойством произволения, но не есть простой факт опыта, а может и должно быть *вменено* самому человеку, т.е. оно есть продукт *его собственной свободы*. А значит, нравственное качество воли человека есть не безразлично фиксируемое строгой наукой о человеке положение дел, а предпосылка свободной активности, *орудие для свободы*, которым свободный деятель может распорядиться во благо себе или пренебречь. Ибо моральная антропология, как и чистая этика, коренится у Канта в *философии трансцендентальной свободы*.

### **Задатки добра: возможность слышать призыв**

Антропологический оптимизм есть, в кантовском изложении, «добродушное предположение моралистов», гласящее: в человеческой природе заложен «зачаток добра», задатки для постоянного прогресса к морально лучшему состоянию, которого можно достичь, если «лежащий... в нас зачаток добра побуждать к непрерывному росту» [Там же: 19]. Хотя оптимистический *ригоризм* есть для философа утопическая позиция, *основное убеждение* оптимистов Кант разделяет: в человеческой природе, если рассматривать в ней то, что относится «непосредственно к способности желания и употреблению произволения» [Там же: 28], т.е. если смотреть на нее в аспекте ее нравственного назначения, есть «первоначальные задатки добра»<sup>9</sup>.

Здесь важно, что в природе человека есть задаток для его нравственной *личности*. Человек, по Канту, есть практически разумное и морально-вменяемое существо, и хотя «добрый характер», способность воспринимать моральный закон в правило своего поведения, как свойство *свободного* произволения, не может быть прирожденным, однако в человеческой природе должно быть некоторое *условие возможности* доброго характера, а именно способность «воспринимать уважение к моральному закону *как сам по себе достаточный мотив произволения*» [Там же: 27; курсив Канта. – А.С.]. Курсив здесь не случаен: способность слышать голос морального разума сама по себе, отвлеченное уважение к закону просто *как закону*, есть моральное чувство, как свойство чувственной природы, «восприимчивость к удовольствию или неудовольствию лишь от сознания соответствия нашего поступка закону долга или противоречия его с таковым» [Кант 1994b: 441]. Это моральное чувство – один из «естественных душевных задатков, на которые оказывают воздействие законы долга» [Там же], и постольку антропологическая предпосылка нравственности, но оно становится «целью естественных задатков» [Кант 1994с: 27]

<sup>9</sup> Как обозначено в заголовке первого пункта первой части кантовской «Религии...» [Кант 1994с: 25].

(т.е. возможность чисто моральной мотивации – действительностью), только если человек способен воспринимать закон в максиму своего поведения как *самодостаточный мотив воли*. Восприятие же в максиму есть не *факт* сознания, но *практический акт*. Постольку естественный задаток для морально-го добра в человеческой природе не есть в кантовской антропологии какая-либо *гарантия* осуществления этого добра в истории<sup>10</sup> (ибо не добрые задатки составляют причину заслуги человека), но свой добрый характер человек создает сам [Кант 1994с: 21]. И даже характер не есть факт опыта, но акт свободы и предмет избрания.

Моральный закон и чувство уважения к нему, по Канту, также не даны чувственным образом; они суть «сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально)» [Там же: 28]. Личность в возможности есть способность чистой моральной мотивации уважением к закону; личность, *действительно* чувствующая чистое уважение к закону и потому *действительно* воспринимающая закон в *каждую* свою максиму, есть идея человечности *в полном определении*, осуществленный *in concreto* *трансцендентально-практический идеал*. В кантовской этике этот идеал требует, чтобы мы могли желать *каждую максиму* своей воли как «принцип всеобщего законодательства», чтобы *каждое* субъективное избрание могло иметь всеобщую значимость. «Изначальное добро есть *святость максим* в исполнении своего долга» [Там же: 49]. Однако чтобы такая морально святая воля (такое восприятие закона в каждую максиму) могла стать действительной, человек должен иметь «представление о святости, заключенной в идее долга» [Там же: 52]: он должен быть способен воспринять не просто *факт* морального требования, но *безусловность* морального требования, вследствие которой удовлетворение вопреки этому требованию заставляет человека сознавать себя «недостойным существования» [Там же]. А для этого в человеческой природе должно быть некое субъективное основание: «первоначальные моральные задатки в нас вообще» [Там же]. Эта восприимчивость есть, по Канту, «чувство возвышенности своего морального назначения» [Там же: 53]. Благодаря этому чувству человек восприимчив к голосу практического разума *во всем его диапазоне*; не будь у нас задатков для восприятия морального требования во всей его безусловности, мы могли бы принять его просто за *одну из* обязательных к исполнению норм. Поэтому «заповедь: *мы должны стать лучше*, не ослабевая, звучит в нашей душе» [Там же: 47; курсив Канта. – А.С.]. Итак, благодаря естественным задаткам добра в нашей природе, вообще возможна, по Канту, *подлинно моральная мотивация* поведения.

Поначалу остается, однако, неясно, какую роль задатки добра, как *естественные* задатки, играют в кантовском учении о религии: казалось бы, их совершенно нейтрализует господствующий в нем постулат о тяготении человеческой природы к *моральному злу*.

<sup>10</sup> Такой оптимистический взгляд находил некогда у Канта Г. Фиттбоген: «нравственно добрый основной задаток человека заведомо гарантирован как неистребимый... и становится возможным конечное фактическое верховенство (Suprematie) добра» [Fittbogen 1907: 319].

### Добронравный, но морально злой?

В кантианской этике добро и зло как *моральное* качество человека оценивается по моральному качеству воли, которое определяется не тем, что она порождает или чего достигает<sup>11</sup>, а только тем, какова ее максима, ее определяющее основание. Добрым или злым является прежде всего не поступок, а *максима* (субъективное определяющее основание) поступка. Моральную ценность, по Канту, имеет поступок, к которому воля непосредственно определяется только нравственным законом [Кант 1994а: 459]. Если поступок является нравственным долгом, то максима этого поступка должна соответствовать закону (объективно), и поступок должен мотивироваться единственно уважением к нравственному закону (субъективно) [Там же: 471]. Закон, как объективное определяющее основание воли, должен быть в то же время достаточным субъективным определяющим основанием [Там же: 460]; только тогда поступок будет *морально* добр, будет соблюден дух закона, состоящий в том, «что один этот закон достаточен как мотив» [Кант 1994с: 31]. В качестве субъективного определяющего основания нравственный закон возбуждает чувство уважения к себе, которое есть «единственный и вместе с тем несомненный моральный мотив» [Кант 1994а: 467].

Если поступок определяется каким бы то ни было иным мотивом, то, даже будучи согласен с требованием закона по его букве, он совершается *сообразно с долгом*, но не *по долгу*, и «намерение совершить поступок не морально» [Там же: 472]. Такой поступок не морален, а только легален. «Если определение воли... совершается сообразно с моральным законом, но только посредством чувства... следовательно... не *ради закона*, – то поступок хотя и будет содержать в себе *легальность*, но не *моральность*» [Там же: 459; курсив Канта. – А.С.]. Всеобщим образом легальный человек (человек «добрых нравов») отличается от морально доброго человека тем, что, хотя его максимы совершенно согласны с буквой морального закона, этот закон не всегда является (или не является) «единственным и высшим мотивом» этих максим [Кант 1994с: 30–31], а потому недостаточен как мотив для определения воли к поступку, и для этого требуются иные, неморальные, мотивы; но эти мотивы безразличны к закону, и могут побудить к его нарушению, так что и соответствие поступка закону случайно (его могло бы не быть) [Там же: 31]. По Канту, эта случайность обусловлена самой нравственной природой человека: хотя человек наделен естественными задатками для воспитания в себе доброй воли под законом, однако изначальная и неизменная святость воли ему не дана [Кант 1994а: 471]. Соответствие воли закону может быть у человека только подверженным ошибкам навыком; человек не может быть морален «без уважения к закону» [Там же], ибо не имеет такой воли, которая не доступна искушению отступить от закона [Там же: 472].

Убеждение в принципиальной случайности согласия человеческой воли с законом противостоит *догматическому ригористическому оптимизму* в антро-

<sup>11</sup> «Добрая воля добра не тем, что ею производится или исполняется... не своей пригодностью для достижения какой-нибудь поставленной цели, но добра только через одно воление» (ОМН 61).

пологии: Для «героического мнения» (руссоистов) человек по природе добр, и сама природа благоприятствует своими задатками моральному прогрессу от дурного ко всё лучшему, но это в радикальном варианте означает, что человеческая душа *добровольно* благонаравна, «не нуждается ни в подбадривании, ни в обуздывании» [Кант 1994а: 475]. Отсюда возникает *этический фанатизм* как стремление перейти «границы, устанавливаемые человечеству практическим чистым разумом» [Там же: 476]. Этический фанатик идеализирует человеческую природу, игнорирует антропологические предпосылки нравственной жизни и фактически стирает различие между добрым человеком и человеком добрых нравов: в его представлении добрый человек есть тот же добронравный, только на будущей стадии морального прогресса.

Напротив, моральная вера Канта принимает как основополагающий факт и безусловное требование императива морали, и его фактически безусловное соблюдение. Все поступки *должны* совершаться согласно закону и из уважения к закону как достаточному мотиву, – однако *действительная* моральная мотивация такова, что не закон, а «наше патологически определяемое Я... стремится наперед предъяслять свои притязания» [Там же: 462]. Если поэтому «человеку добрых нравов» для определения воли к поступку нужны иные мотивы, кроме закона, то поэтому сам он, при всем согласии поступков с законом, есть всё же *морально злой* человек [Кант 1994с: 31]. «Человек добрых нравов» нуждается не в реформе, но в *коренном* исправлении по стандарту безусловной морали, переживает *потребность в искуплении*, как основной факт религиозной жизни [Виндельбанд 2007: 141]. Добронравный человек морально зол, причем по своей *родовой природе*.

Зло есть «субъективное основание возможности отклонения максим от морального закона» [Кант 1994с: 29]. Морально зол тот, кто сознает моральный закон «и тем не менее принимает в свою максиму... отступление от него» [Там же: 32]. Кант доказывает, что, хотя закон добра имеет большую власть над человеком, каждому человеку (даже наилучшему) присуща *естественная тяга* к моральному злу.

Хотя человек сознает моральный закон (моральные законы) и уважает закон как мотив, т.е. способен ограничивать максимы поведения сознанием закона; это значит: воспринимает закон добра в максиму произволения, – но, будучи объективно самым сильным мотивом произволения, закон оказывается «субъективно» при исполнении более слабым мотивом, чем склонность [Там же: 30]. Даже если это бывает и не так, всё равно максима легального поступка «не чисто моральна»: в ее составе – не только закон как *достаточный* мотив, она «нуждается еще и в других мотивах» [Там же]. Наконец, в человеческом сердце возникает склонность предпочитать эти неморальные мотивы «мотиву из морального закона»; такая максима воли, в которой мотив себялюбия ставится на первое место, есть злая максима; так морально нечистое сердце переходит «к принятию злых максим» [Там же: 29]. С неморальным мотивом вполне могут сосуществовать легально добрые, т.е. согласные с буквой закона, однако мотивированные неморальными соображениями, поступки. Кант-антрополог это хорошо понимает, однако Канту-моралисту недостаточно буквальной сообразности поступка закону, и он настаивает, что породивший

такой поступок образ мысли в корне испорчен, и совершивший его человек должен быть признан злым [Кант 1994с: 30].

Общий тезис Канта о зле таков: тяга к моральному злу переплелась с человеческой природой [Там же]. Однако это – не объективно необходимое, а лишь субъективно необходимое определение человеческого произволения; оно не следует из (антропологического) понятия человека как рода [Там же: 32–33]<sup>12</sup>. Тяга произволения ко злу поэтому есть всеобщее свойство *человечности*, однако не есть задаток природы человека. Как выяснилось выше, исполнение морального закона из чистого уважения к нему является для человеческой природы лишь субъективно случайной возможностью, но отнюдь не антропологически необходимой данностью; поэтому моральный закон есть для человека лишь «закон долга», но не «закон святости» [Кант 1994а: 472]. Иными словами, «антропологическое исследование» Канта [Кант 1994с: 25] показало, что, – несмотря на задатки добра в человеческой природе и на радикальную и как бы привычную тягу человеческой воли к предпочтению неморальных мотивов собственно моральным, – ни добрый, ни злой характер человеческого произволения не является «естественным» или врожденным в прежнем (догматическом) смысле этого слова. По замыслу Канта, теперь, по завершении этого «исследования», может быть показано, что под человеком, чья воля тяготеет ко злу по самой своей природе (в кантовском смысле этих слов), мы «имеем право понимать весь род» [Там же]. Однако прежде должны быть, по меньшей мере, корректно определены подлинный характер и основание зла как привычного противления человеческого произволения закону. Поэтому, опираясь на данные своей практической антропологии, философ приступает к дедукции понятия зла<sup>13</sup>.

### Антиномия в основаниях этикотеологии

*Существование* тяги ко злу в человечестве, по Канту, не нуждается в формальном доказательстве ввиду обилия «вопиющих примеров» из жизни и истории [Там же: 33–35]. Эти примеры служат «эмпирическими доказательствами действительного во времени противления человеческого произволения закону»<sup>14</sup>; иначе говоря, они доказывают морально злой характер произволения в явлении, в историческом факте; но они не показывают *подлинного характера* противления произволения закону, как и *основания* этого противления [Кант 1994с: 36]. Между тем, пока не будет с должной строгостью показано

<sup>12</sup> Это принципиальное положение высшей этики Канта ясно показывает, что (как мы вскоре увидим), несмотря на однозначное, казалось бы, исповедание радикальной злобы человека «от природы», Кант радикально же расходится во мнении с догматическими пессимистами. Догматический пессимист уверен в радикальной злобе *человека в себе*; кантианец соглашается, что злоба человека радикальна, но готов считать ее только общим нравственным определением *человека в явлении*.

<sup>13</sup> Которое он сам называет здесь «развитием» понятия о нем (Entwicklung des Begriffs) [Kant 1997: 684].

<sup>14</sup> Так в кантовском оригинале [Kant 1997: 684]; существующий русский перевод отстывает здесь от категориальной точности [Кант 1994с: 36].

именно *основание* его как свойства моральной природы человека, сохраняется возможность принципиальной правоты догматического оптимизма, для которого проявления зла существуют именно только *в явлении*, как симптомы неразумия, отсталости или ретроградности, по существу же «всё к лучшему в лучшем из миров». Между тем эмпирическим путем здесь вообще ничего не выяснить: Вопрос об основании уклонения от закона касается отношения произволения к закону как мотиву [Кант 1994с: 36]; однако и понятие *свободного* произволения, и идея закона как мотива чисто «интеллектуальны». Поэтому обнаружить искомое основание возможности зла как уклонения произволения от закона можно только путем априорного умозаключения «из понятия о зле, поскольку зло возможно по законам свободы» [Там же: 36–37].

Постановка Кантом возникающего здесь вопроса имеет предпосылкой несогласие с догматическим пессимизмом в антропологии: Зло, как отступление произволения от закона, не может иметь основанием порчу практического разума, вследствие которой разум истребил бы в самом себе «авторитет закона» и отверг бы свое подданство закону и проистекающие отсюда обязательства. Это, по Канту, «решительно невозможно»: свободное существо, не признающее закона свободы, устраняет себя от всякого законодательства [Там же: 36]. Такое существо сделало бы мотивом своего произволения отрицание закона, бунт против нормы; по такому анархическому правилу живет только «*дьявольское существо*» [Там же; курсив Канта. – А.С.]. Подобное понятие, считает Кант, к человеку неприменимо. Зло не заложено в человеческом практическом разуме. Оно не заложено также в практической чувственности человека и его «естественных влечениях» [Там же: 35], которые прирождены человеку или даны вместе с ним [Там же: 36], а потому человек не создает их и не может нести за них ответственность [Там же]. Тяга ко злу заложена в человеке «как свободно действующем существе» [Там же]. В природе человека, рассматриваемого «в идее», в чистой возможности, зла еще нет.

Тяга, по Канту, может относиться к произволению человека как существа природы, наделенного потребностями (физическая тяга), или к его произволению как морального существа (моральная тяга) [Там же: 31]. Нежелание или неспособность определяться к действию уважением к закону имеет следствием *положительное самоопределение*; нечистый способ моральной мотивации поступков сам есть некоторое употребление свободы; поэтому Кант-антрополог считает, что нелогично допускать физическую тягу к моральному злу. *Моральное* зло, как склонность к избранию злых максим, есть «определение свободного произволения» [Там же: 29]. Несмотря на то, что это свойство относят к человеческой природе, оно мыслимо только как *моральная* склонность человека. *Моральное* зло (в отличие от физического бедствия) может быть *вменено* лицу, как его *деяние* [Там же]. Поэтому зло не врождено человеку в его материальном составе, но есть нечто такое, что сам человек навлекает на себя [Там же] и что вменяется ему в вину (*selbst verschuldet*) [Кант 1994с: 36; Kant 1997: 683]. Даже если зло укоренено в произволении, то именно в *свободе* произволения, и имеет в основе наше собственное деяние как прегрешение.

Между тем кажется, что тезис о естественной склонности произволения ко злу предполагает, что злая максима, как субъективное основание определения,

«предшествует всякому деянию» [Kant 1997: 679], но значит, сама она (еще) не может быть деянием субъекта. Создается впечатление, будто склонность ко злу, как моральное определение, требует собственного вменяемого акта свободы, и в то же время, как предшествующее моральному опыту определение, не допускает такого акта. Но в таком случае понятие тяги к моральному злу само себе противоречит.

Налицо затруднительное для этики Канта положение; наличие *антиномия оснований философского учения о религии*. Кант выходит из этого положения при помощи базового для его системы различия интеллигибельного и чувственно воспринимаемого: а именно, он говорит, что понятие деяния можно понимать в двух значениях: Акт употребления свободы, благодаря которому «принимается в произволение высшая максима (сообразно с законом или противно ему)» [Кант 1994с: 31–32], есть интеллигибельное деяние, которое может быть познано только разумом без всяких условий времени; акт употребления свободы, благодаря которому согласно с этой высшей максимой совершаются сами поступки, обращенные на материю «объектов произволения» [Там же: 32], есть *чувственно воспринимаемое* деяние. Интеллигибельное деяние составляет «формальное основание» чувственно воспринимаемого деяния; оно происходит до всякого объекта и постольку априорно; происходит в «корне» «образа мысли» и имеет предметом умонастроение – верховное основание определения воли ко всем максимам и поступкам. Это деяние есть *самоопределение*: в нем человек *определяет себя* в отношении к моральному закону, полагая одновременно основание своему образу мысли. Это деяние не просто *создает* умонастроение: это деяние вместе с его трансцендентальным основанием *и есть* моральное умонастроение как *акт*. Эмпирическое деяние происходит во времени и обращено на лица и вещи, как «объекты произволения». Его совершает уже субъект, обладающий эмпирическим характером. Поскольку оно происходит во времени, оно уже не есть чистое самоопределение, зависит от предшествующего, от определяющих субъекта извне цепей причинности.

Различение интеллигибельного и эмпирического позволяет показать, каким образом верховное морально-практическое избрание, – несмотря на то, что оно происходит прежде всякой материи морального опыта, впервые возможным делает этот опыт и есть постольку трансцендентально-практический синтез а priori, – может быть мыслимо как вменяемое деяние субъекта. Кант представляет этот синтез как единственное *чисто* интеллигибельное деяние, в котором еще нет ничего эмпирического, как первое и чистое проявление интеллигибельного характера человека. Интеллигибельный же характер человека таков, каков человек «в идее»; однако в кантовской философии всякий акт нравственной жизни, не исключая верховного морально-практического избрания, мыслится как самополагание и самоопределение человека. Поэтому кантовская этика чужда всякому «интеллигибельному фатализму», всякой идее предопределения. Интеллигибельный характер воли не может быть *предопределен* как морально добрый или злой; чистая воля *определяет себя* (свое умонастроение) как добрую или злую. В чистом интеллигибельном деянии самополагания практического Я нет определения и *определенности*, а только *определимость*, тяга к тому или другому определению. Однако эту тягу невоз-

можно усмотреть в произволении иначе, как через действительное избрание; иначе говоря, из того, что она проявляется в опыте человека и человечества как эмпирически всеобщее свойство, не следует, что она есть их нравственный фатум. Потому даже после состоявшегося самоопределения интеллигибельного характера воли как злого для нее остается возможно возвращение к максимуму добра, исправление и моральное совершенствование.

Это означает, что *ключом* к пониманию формулировки и решения Кантом проблемы, лежащей в концептуальном основании его теории моральной религии, т.е. кантовского учения о радикальном моральном зле воли в явлении, является *трансцендентальный идеализм свободы*.

В *отсутствие* такого ключа философская антропология отождествляет вещь в себе и явление (интеллигибельное и эмпирическое деяние воли) либо в пользу разумного принципа, либо в пользу исторической предрасположенности<sup>15</sup>. Находясь на позиции трансцендентального реализма, философ либо не замечает вопроса об основаниях морального зла, либо остается с нерешенной антиномией в этом вопросе. В этом случае он разделяет один из двух вариантов догматического «ригоризма» в антропологии, но оба варианта при *радикальном* (некритическом) их утверждении принципиально исключают либо *возможность морали*, либо *необходимость религии спасения*.

А это значит, что варианты догматического ригоризма в антропологии, взятые *porozнь*, несовместимы с учением о религии на основе идеала практического разума. Основоположение философской этикотеологии требует поэтому решения антиномии по типу кантовских динамических антиномий, т.е. в смысле признания *условной* истинности *обоих*, по видимости непримиримых, спекулятивных утверждений. Мысль Канта, что проблема зла может быть решена только в ригористическом духе, нужно понять во всей полноте, означающей соединение в основаниях кантовской этикотеологии *обоих* разновидностей этико-антропологического ригоризма.

### **Синтетическое решение Канта: добрая и злая форма максимы**

Как же именно действует Кант, чтобы достичь такого соединения? Он формулирует априорное умозаключение, которое позволяет познать полное понятие о моральной природе человека из понятия зла. Это полное понятие возникает как синтез двух ригористических антропологических позиций.

Фундамент этикотеологии начинает строиться с утверждения: Даже самый дурной человек, каковы бы ни были его максимы, не отвергает в них морального закона. В силу моральных задатков человеческой природы моральный закон непобедимо утверждён в сознании *каждого* человека. Этот закон повелевает

---

<sup>15</sup> В отсутствие такого ключа само кантовское учение о радикальном зле достаточно закономерно трактуется как *догматически-пессимистическая* практическая антропология. Однако трансцендентально-идеалистический характер этого ключа к учению о природе зла показывает, что мнимая солидарность Канта-антрополога с (догматическими) пессимистами в самом деле есть *лишь видимость*, и что такой взгляд «совершенно не соответствует ни духу, ни конкретному содержанию... учения Канта» [Ойзерман 1994: 14–15]

человеку действовать только по максима́м, которых возможно желать как всеобщих законов [Кант 1997: 143]. Если же каждое разумное существо есть цель сама по себе [Там же: 165], то моральный закон предписывает также поступать согласно максима́м, которые утверждают действительность человечности как цели [Там же: 169], из чего возникает затем представление о систематическом единстве разумных существ и их целей, как *царстве целей* [Там же: 181–183], «возможном благодаря свободе воли» [Там же: 183]. Принцип дающей всеобщие законы свободы в таком универсальном царстве целей *должен быть* поэтому у разумного свободного существа *верховным и достаточным* мотивом самоопределения. Поэтому даже самый дурной человек сознает долженствование воспринять этот закон в свою максиму как достаточное определяющее основание [Кант 1994с: 37]. Если бы не препятствовал другой мотив, человек так бы и поступил; он был бы морально добр [Там же]. Субъективное условие возможности такого верховного избрания заключается в прирожденном моральном задатке человека, т.е. в восприимчивости к уважению к закону как достаточному мотиву [Там же: 27].

Однако вследствие своего природного задатка человек привержен также «мотивам чувственности» [Там же: 37] и происходящим отсюда влечениям. Правда, сама чувственность и чувственная склонность не виновата (*schuldlos*) в возникновении морального зла [Там же]. Природная чувственная склонность и потребность точно так же, как моральный разум и моральная чувствительность, заложены в природных задатках (*Naturanlage*) человека. Если бы, однако, человек воспринял в свою верховную максиму чувственные мотивы «как *сами по себе достаточные* для определения произволения» [Там же: 37; курсив Канта. – А.С.], так что моральный закон, который «всё же в нем есть» [Там же], остался бы тем не менее на втором месте по значимости, «то он был бы морально зол» [Там же].

Итак, человек естественным образом воспринимает в максиму своей воли и моральный закон, как мотив, и чувственную потребность, как мотив. Однако опровержение «синкретистов» показывает, что мотивы в этой максиме не могут быть равноправны. Итак, либо чувственное влечение (и его цели) является условием и критерием восприятия в максиму закона нравов (и предписываемых им целей), так что *нравственно правильным* считается в мнении человека то, что оставляет возможность максимально полного *чувственного удовлетворения*, тогда как поступки, предполагающие *ограничение* удовлетворения природных потребностей, признаются по этой самой причине *нравственно ошибочными*, – либо, напротив, моральный закон (и предписываемые им цели) является условием и критерием восприятия в максиму чувственного природного влечения (и его целей), так что спектр возможных стратегий удовлетворения природных влечений ограничивается их совместимостью с моральным законом, и нравственно правильной признается только максима, которой возможно желать как всеобщего правила для воли, т.е. которая может иметь для нее силу закона. Решение Кантом коренной проблемы его высшей этики именно таково: «Итак, различие между тем, добр человек или зол, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в субординации (в ее форме): *который из указанных двух мотивов делает он условием другого*» [Там же; курсив Канта. – А.С.].

Вопрос о добре и зле, как и следовало ожидать в контексте кантовской безусловной этики императива, решает не *материя воления*, но *форма максимы*. Человек добр, заключает Кант, не потому, что совершает добрые (согласные с буквой закона) поступки или воздерживается от злых (противозаконных по материи) поступков, но только потому, что, хотя воспринимает в свою всеобщую максиму и моральный закон, и мотив себялюбия, воспринимает закон в максиму «как *верховное условие* удовлетворения» себялюбивых склонностей [Кант 1994с; курсив Канта. – А.С.]. И напротив, человек зол не потому, что совершает злые поступки, но потому, что, воспринимая мотивы в максиму, он переворачивает «их нравственный порядок» [Там же]: делает мотив себялюбия и склонности себялюбия «условием соблюдения морального закона» [Там же].

### Заключение

К какому же результату пришло «антропологическое исследование» Канта, поставившее перед собой вопрос о моральном качестве человеческой природы, т.е. человека как родового существа, и начавшееся с попытки разрешения спора догматических ригористов, скептиков и «синкретистов» в практической антропологии? Во-первых, споря со скептиками, Кант констатировал, что моральное качество человечности всегда может быть определено установлено. Во-вторых, возражая «синкретистам», которых также считал принципиально неправыми, он подчеркнул единство и всеобщность этого морального качества человечности. Вопрос о том, является ли человек как родовое существо морально добрым или злым, он считал возможным решить только в ригористическом смысле. Однако, как мы видели, догматический ригоризм пессимистического толка (к которому близок всякий теоретик, утверждающий радикальную предрасположенность человеческой природы к злым максимам) в последовательном случае делает невозможной действительность чистой и безусловной моральности воли, а тем более святости ее. Напротив, догматический ригоризм оптимистического толка тривиализирует автономную моральность воли согласно закону чистого практического разума, ибо признает ее гарантированной моральными задатками природы человека.

При этом, по внешнему впечатлению, в тексте трактата Канта о религии мы находим недвусмысленные формулировки как в духе догматического оптимизма, так и в духе догматического пессимизма.

Ибо Кант говорит: Интеллигибельное деяние есть моральное деяние, а потому может быть вменено самому человеку, как заслуга либо вина. Если, однако, этот тезис принять как *безусловную истину*, то из него следует, что добродетель человека есть результат его собственной автономной деятельности, и что зло может быть преодолено его собственным «неизменным решением», которое есть не условие исправления, а само исправление. В таком моральном мире всякий *порок* есть не более чем неразумие и погрешность. Но где нет потребности в спасении, нет и потребности в религии. Этическая религия Канта, понимаемая в духе догматического антропологического оптимизма, есть поэтому не более чем только этика. Будь Кант догматическим оптимистом, у него не могло бы быть философии религии.

Кант также говорит: Человек, как родовое существо, испытывает естественную радикальную наклонность к злу. Если, однако, принять этот тезис как безусловную истину, т.е. если, отождествив явление с вещью в себе, мыслить радикальное зло произволения не *переплетенным* только с человеческой природой, но *заложенным* в ее структурах, то совершенно законно будет сомнение в возможности борьбы с этим злом и его преодоления, будь то собственными силами человека или действием извне. В последовательном случае любая *безусловная мораль* представляется (догматическому) пессимисту бессилой мифологией или идеологией. Будь Кант таким пессимистом, *этику императива* ожидала бы та же участь.

Рассматривая вопрос об основаниях зла в человеческой природе, Кант сталкивается со своеобразной антиномией: Качество произволения, как *моральное* определение, должно быть его *самоопределением*, его собственным вменимым деянием, однако, как качество, предшествующее всякому моральному опыту, не может быть таковым. Ключом к решению этой антиномии служит критический идеализм свободы: Умонастроение как верховная максима произволения, полагается интеллигибельным деянием, которое, как формальное основание всех эмпирических деяний, полагающих частные максимы и поступки согласно им, находится в непосредственном отношении к моральному закону разума. Это умонастроение в самом деле едино; однако моральный закон как мотив и чувственное побуждение как мотив оказываются в нем, по Канту, не абстрактной двоицей, но иерархией. Моральное качество умонастроения и определяется качеством этой иерархии мотивов в воле: тем, какой из них оказывается условием другого.

Благодаря практическому разуму, обращающемуся через совесть ко всякому человеку, и благодаря моральному задатку природы человека, даже самый морально дурной человек сознает необходимость воспринять закон в максиму воли как самодостаточный мотив. В этом отношении и в этом объеме кантовская этика считает себя вправе соглашаться с антропологией оптимистов. Благодаря этому Кант получает возможность утверждать чуждый идеологических абстракций практический идеал, воплощение которого он считает ключевым содержанием общечеловечески значимой религии разума. В кантовской этике и антропологии, в конечном счете, «зло радикально, но *добро еще намного «радикальнее»*» [Fittbogen 1907: 346; курсив автора. – А.С.].

Однако в силу морально невинных задатков человеческой природы, а именно практических влечений животного и социального характера, человек неизбежно воспринимает в верховную максиму эти влечения и их цели как мотивы. Более того, человек по природе склонен бывает предпочитать эти цели как мотивы мотивам из закона; это предпочтение можно считать изначальным, поскольку оно обращено на верховную максиму, «основание всех максим» [Кант 1994с: 38]. Это радикальное зло человеческой природы возникает из ее слабости и недобросовестности [Там же: 38–39], из-за которой человек не имеет сил следовать однажды принятому принципу, а когда сил ему хватает, принимает за критерий различения мотивов не моральный закон (умонастроения), а только прагматическое правило (удовлетворения), и довольствуется легальностью поступков вместо их моральности. Радикальное зло произволения

обнаруживается вместе с «первым проявлением свободы в человеке» [Кант 1994с: 38–39]. Оно не может быть устранено собственными силами человека [Там же: 38]. В этом отношении Кант вполне соглашается с этическими пессимистами; однако, как философ трансцендентальной свободы, он принципиально не согласен с *догматическим* пессимизмом в антропологии, и именно то обстоятельство, что в кантианстве моральное зло извлечено из натуралистических предпосылок человеческой истории, и его основа усматривается в свободе произволения, оставляет Канту, несмотря на критический пессимизм его практической антропологии, возможность представлять преодоление морального зла не на пути аскетического отрицания воли к жизни (как это было, скажем, у Шопенгауэра), т.е. не на пути *упразднения* злой воли, но на пути ее нравственной реформы и преобразования, которому сама она может, по меньшей мере, содействовать, поскольку ей доступно *сознание принципа* этого преобразования, т.е. поскольку нравственная жизнь представляется управляемой правилами разума.

### Список литературы

Виндельбанд 2007 – Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М.: Гиперборей: Кучково поле, 2007. 512 с.

Кант 1994а – Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 4. М.: ЧОРО, 1994. С. 373–565.

Кант 1994б – Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994. С. 224–543.

Кант 1994с – Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 6. М.: ЧОРО, 1994. С. 5–222.

Кант 1997 – Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения в 4 томах на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Кант 2016 – Кант И. Лекции о философском учении о религии (редакция К.Г.Л. Пёлица). М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 384 с.

Ойзерман 1994 – Ойзерман Т.И. Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе // Кантовский сборник: Межвузовский тематический сборник научных трудов. Калининград: КГУ, 1994. Вып. 18. С. 11–20.

Руссо 1969 – Руссо Ж.Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.Ж. Трактаты. Москва: Наука, 1969. С. 31–108.

Руссо 1981 – Руссо Ж.Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. С. 19–593.

Судаков 2022 – Судаков А.К. Этика Канта и религиозные обязанности // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 4. С. 134–148.

Шопенгауэр 1992 – Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.

Fittbogen 1907 – Fittbogen G. Kants Lehre vom radikalen Bösen // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift (Berlin). Bd. 12. 1907. H. 3. SS. 303–360.

Hartmann 1880 – Hartmann E. von. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880. 141 SS.

Kant 1997 – *Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Kant I. Werkausgabe: in 12 Bänden. VIII: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. SS. 645–879.*

Wentscher 1900 – *Wentscher M. War Kant Pessimist? // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift (Berlin). Bd. 4. 1900. SS. 32–49, 190–201.*

## References

Fittbogen, Gottfried, “Kants Lehre vom radikalen Bösen”, in: *Kant-Studien*, Bd. 12, 1907, H. 3, pp. 303–360. (In Russian)

Hartmann, Eduard von. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Carl Duncker’s Verlag, 1880. 141 S.

Kant, I. *Kritika prakticheskogo rasuma. Sochineniya*. V 8 tomach [Critique of practical reason. Works in 8 vols.], Vol. 4. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 373–565. (In Russian)

Kant, I. *Lekzii o filosofskom uchenii o religii* [Lectures on the philosophical doctrine of religion]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. (In Russian)

Kant, I. *Metafizika nravov* [Metaphysics of Morals], in: *Kant I. Sochineniya*. V 8 tomach. [Works in 8 vols.]. Vol. 6. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 224–543. (In Russian)

Kant, I. *Osnovopolozheniye k metafizike nravov* [Groundwork for the metaphysics of morals], in: *Kant I. Sochineniya v 4 tomach na nemezhkom i russkom yazykach* [Works in 4 volumes in German and Russian]. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond, 1997, pp. 39–275. (In Russian)

Kant, I. *Religiya v predelach tol’ko razuma* [Religion within the boundaries of reason alone], in: *Kant I. Sochineniya*. V 8 tomach. [Works in 8 vols.] Vol. 6. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 5–222. (In Russian)

Kant, I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, in: *Kant, Immanuel. Werkausgabe in 12 Bänden. VIII: Die Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. SS. 645–879.*

Oizerman, T.I. *Ucheniye Kanta ob iznachal’nom zle v chelovecheskoy prirode* [Kant’s doctrine of the radical evil in human nature], in: *Kantovskiy Sbornik*. Kaliningrad: KGU Publ., 1994, issue 18, pp. 11–20. (In Russian)

Rousseau, J.J. *Emil, ili O vospitanii* [Emile, or On education], in: *Rousseau J.J. Pedagogicheskiye sochineniya* [Pedagogical works]. Vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1981, pp. 19–593. (In Russian)

Rousseau, J.J. *Rassuzhdeniye o proischozhenii i osnovaniyach neravenstva mezhdud’mi* [Discourse on the origin and basis of inequality among men], in: *Rousseau J.J. Traktaty* [Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1969, pp. 31–108. (In Russian)

Schopenhauer, A. *Mir kak volya i predstavleniye* [The world as will and representation], in: *Schopenhauer A. Sobraniye sochineniy: v 5 t.* [Collected works in 5 vols.]. Vol. 1. Moscow: Moskovskiy club Publ., 1992. 395 p. (In Russian)

Sudakov, A.K. *Etika Kanta i religioznye obyazannosti* [Kant’s ethics and religious duties], in: *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy duchovnoy akademii*. 2022, Vol. 4, pp. 134–148. (In Russian)

Wentscher, Max, “War Kant Pessimist?”, in: *Kant-Studien*, Bd. 4, 1900, H. 1, 3, pp. 32–49, 190–201.

Windelband, W. *Istoriya novoy filosofii w ee swyazi s obshtshey kulturoy I otdelnymi naukami V 2 tomach: Ot Kanta do Nietzsche* [History of modern philosophy in its relations with general culture and with scientific disciplines in 2 vols.: From Kant to Nietzsche], Moscow: Hyperborea Publ., Kuchkovo Pole Publ., 2007. 512 p. (In Russian)