

УДК 32  
ББК 66.0  
К20

Книга рекомендована к печати Институтом философии РАН.

*Составитель серии*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Дизайн серии*  
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Рецензенты*  
профессор факультета теологии  
Университета Уппсалы (Швеция)  
ЕЛЕНА НАМЛИ;

доктор философских наук, профессор, заведующий  
сектором этики Института философии РАН  
РУБЕН АПРЕСЯН

**Капустин, Б. Г.**  
К20 Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта [Текст] / Б. Г. Капустин; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 272 с. — (Политическая теория). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-1385-9 (в пер.).

Книга посвящена раскрытию необходимых связей между свободой и злом. Отвлечение от них не препятствует конструированию абстрактной идеи свободы, но оно не позволяет понять ее как всегда конкретные практики освобождения. Почему чистая моральная философия или нормативная этика слепа в отношении этого различия между «свободой как идеей» и «свободой как освобождением»? Как преодолеть такую слепоту и как такое преодоление трансформирует этическую мысль, историоризируя и политизируя ее? Должна ли трансформированная таким образом этическая мысль удерживать некоторые ключевые понятия чистой моральной философии, и прежде всего — формальное понятие долга, для того чтобы быть последовательно и бескомпромиссно исторической и политической? Эти вопросы находятся в центре данной книги. Их обсуждение разворачивается в контексте анализа и критики кантовской моральной философии — как ее метафизического «канона», так и его ревизии в позднейших сочинениях Канта, и в первую очередь в «Религии в пределах только разума».

Книга адресована всем интересующимся моральной и политической философией, изучающим и преподающим эти дисциплины.

УДК 32  
ББК 66.0

ISBN 978-5-7598-1385-9

© Капустин Б.Г., 2016  
© Оформление. Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2016

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	7
I. О «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА» КАК КОНФУЗЕ.....	29
II. ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ ДОБРОМ, ЗЛОМ И СВОБОДОЙ В «ЭТИЧЕСКОМ КАНОНЕ» КАНТА .....	45
III. ПОПЫТКА УСТРАНИТЬ ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ ДОБРОМ, ЗЛОМ И СВОБОДОЙ В «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА» .....	72
IV. О «НЕВОЗМОЖНОСТИ» «МЯТЕЖА ПРОТИВ МОРАЛИ»: ЭТИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ .....	101
V. САМОУБИЙСТВО КАК МОРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА, ИЛИ О ТОМ ЖЕ В МИНИАТЮРЕ ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ .....	122
VI. ЧИСТЫЙ ДОЛГ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ, ИЛИ О ВОЗМОЖНОСТИ «НЕВОЗМОЖНОГО» «МЯТЕЖА ПРОТИВ МОРАЛИ» .....	158
VII. ИСЧЕЗНОВЕНИЕ СВОБОДЫ И ЕГО СЛЕДСТВИЯ, ИЛИ ВНОВЬ О ПАРАДОКСАХ «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА» .....	176

VIII. РЕВОЛЮЦИЯ КАК РЕАЛЬНОСТЬ «НЕВОЗМОЖНОГО» «МЯТЕЖА ПРОТИВ МОРАЛИ»: АРГУМЕНТЫ ПОЛИТИКИ. ....	215
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ. ....	249

## ВВЕДЕНИЕ

Данная книга — не кантоведческое исследование, если под кантоведением понимать историко-философское предприятие, направленное на выяснение того, что «в самом деле» сказал или имел в виду Кант, заявляя то, что мы находим в его текстах, а также на доказательство целостности его философии (во всяком случае, «критического» периода) и отсутствия противоречий между его взглядами. В отношении первого — того, что он «в самом деле» сказал или имел в виду, мне кажется, проще и надежнее исходить из предположения, что мыслитель его калибра был в состоянии адекватно выразить себя и говорить именно то, что он собирался сказать и имел в виду. Во всяком случае, есть смысл хотя бы *prima facie* серьезно отнестись к увещанию самого Канта, обращенному к его «последователям» и критикам, его сочинения «понимать *буквально* и рассматривать *только* с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления» (курсив мой. — Б. К.)<sup>1</sup>. Что касается второго — противоречий между его взглядами, то попытки их «примирения» или демонстрации их мнимости только препятствуют постижению творческой динамики мысли Канта, ее взрывной силы и того крайне редкого ее достоинства, которое состоит в способности побуждать нашу мысль двигаться дальше тех пределов, к которым сам Кант хотел нас подвести. Такие креативные противоречия Канта, точнее, то, что автор этой книги полагает в качестве таковых, являются подлинным драйвером изложенных в ней рассуждений.

Данная книга — о трудностях и возможностях осмысления свободы человека. И эти трудности, и эти возможности в огромной мере обусловлены ее *необхо-*

<sup>1</sup> Кант И. Заявление по поводу Наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 625–626.

димой связью со злом, поэтому название книги — «Зло и свобода» — отражает тот ракурс, в котором в ней предстает свобода. Трудности и возможности осмысления свободы, о которых пойдет речь в книге, относятся именно к *свободе человека*, а не к *идее свободы*. Надо думать, при конструировании последней возникают свои специфические трудности и возможности, но они — с точки зрения легкости их преодоления или реализации — *ничто* по сравнению с трудностями и возможностями постижения свободы человека, которая может быть только той или иной *практикой свободы*.

Кант, как, пожалуй, никто другой, позволяет нам понять все значение разницы между конструированием идеи свободы и постижением ее практики. Уже в «Критике чистого разума» мы имеем целый набор логически безупречных определений свободы, которые, как нам может показаться, со всей надлежащей ясностью описывают ее<sup>2</sup>. И вот после всего этого (и после всех остальных «Критик») мы читаем в поздней статье 1796 г.: свобода «сама по себе представляет собой тайну»<sup>3</sup>. Разве не рассеяла ее вся серия отточенных дефиниций свободы, которая проходит через три «Критики»? И если всем им не удалось пролить свет на эту тайну, то зачем они нужны и каково их отноше-

<sup>2</sup> Так, мы узнаём, что «свобода в трансцендентальном смысле» есть «особый вид причинности, по которой могли бы возникать события в мире», есть «способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его». Далее, «свобода в практическом смысле есть независимость воли (Willkür) от принуждения импульсами чувственности». В свою очередь, «наибольшая человеческая свобода» есть соответствие и подчинение таким законам, «благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных...». И так далее и тому подобное. См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 227, 281, 328, а также с. 342, 470, 471 и др.

<sup>3</sup> Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 241.

ние к практической свободе человека? Вопрос этот — отнюдь не праздный и с точки зрения самого Канта. Ведь неумение «приблизить свою науку к человеку» — первый признак резко осуждаемой Кантом «педантичности», превращающей ее носителя в «карикатуру методического ума», в формалиста, не видящего за «оболочкой и скорлупой» «существа вещи», а таким «существом» может быть только *практическая цель*, а отнюдь не «бесплезная точность... в форме»<sup>4</sup>.

Морис Мерло-Понти выразил разницу (в определенных ситуациях превращающуюся в противоположность) между идеей свободы и практиками свободы следующим образом: «Мы должны помнить, что свобода становится фальшивой эмблемой — “мрачным дополнением” насилия, как только она оказывается всего лишь идеей, а мы начинаем защищать свободу вместо защиты свободных людей. <...> Сущность свободы в том, что она существует только в практиках свободы, в неизбежно несовершенных движениях, которые связывают нас с другими [людьми], с вещами этого мира, с работой, в смешении с опасностями нашей ситуации. В изолированном виде или понятая как принцип дискриминации... свобода есть не более чем злое божество, требующее своих гекатомб»<sup>5</sup>.

В «Критиках» Канта мы имеем как раз чистую *идею* свободы, сознательно и тщательно отделенную от всего «эмпирического» и «антропологического»<sup>6</sup>. Свобода,

<sup>4</sup> См.: *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 г. // Там же. С. 302–303.

<sup>5</sup> *Merleau-Ponty M.* Author's Preface // *Merleau-Ponty M.* Humanism and Terror / transl. J. O'Neill. Boston: Beacon Press, 1969. P. xxiv.

<sup>6</sup> Это, конечно, не относится к изредка упоминаемой в них «наибольшей человеческой свободе» в рамках гражданского общества. Но дело даже не в том, что рассуждения об этой «человеческой свободе» маргинальны для трех «Критик». Важнее то, что она не только не имеет ничего общего с описываемыми в них «трансцендентальной» и «практической»

конечно, не предстает у Канта «злым божеством, требующим своих гекатомб», но она и не может требовать их, абстрагируясь от всякой исторической конкретности, включая те ситуации, в которых это могло бы произойти. Однако редукция свободы к *идее* имеет свою цену, которая не может не озадачивать как в собственно нравственном, так и в политическом отношении. В этом редуцированном виде, с одной стороны, свобода, подобно тому, что характерно для оруэлловского «новояза», *неотличима от подчинения*. «Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же»<sup>7</sup>. Или, что то же самое, «*понятие долга* есть уже само по себе понятие о каком-то *принуждении* свободного произвола со стороны закона»<sup>8</sup>, и ведь лишь в таком при-

---

свободой», но и *прямо противоположна* им. Ведь «человеческая свобода» в гражданском обществе и состоит в том, что «каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели...» (Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 79). Иными словами, это есть свобода «разумных эгоистов» и *ничего больше*, тогда как свобода в качестве ключевого сюжета трех «Критик» предполагает именно не обусловленную *ничем* (включая все «естественные склонности» человека) спонтанность и «освобождение от эгоизма» как полное подчинение чистому моральному закону. В «Прологоменах ко всякой будущей метафизике» Кант проводит прямую «аналогию между правовым отношением человеческих поступков и механическим отношением движущихся сил», тем самым непосредственно уподобляя даже наилучшее гражданское общество «разумных эгоистов» *природе*, в которой моральной свободы не может быть по определению. См.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 181 (примеч.).

<sup>7</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 290.

<sup>8</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 312.

нуждении мы, по Канту, обретаем «свободную волю» (как неподчинение «естественным склонностям»).

Однако же верно, если говорить о практике человека, что свобода вне и без закона оказывается всего лишь самодурством и произволом, т.е. несвободой как диктатом прихотей и «страстей». Следовательно, сбрасывая принуждение закона как такового, мы всего лишь меняем форму рабства, а отнюдь не обретаем свободу. Это и ставит относительно *практик свободы* первый труднейший вопрос: каким образом возможна законосообразная свобода, не деградирующая в принуждение со стороны закона (морального или любого другого)? Иными словами и пользуясь кантовской терминологией, нужно понять не то, как возможен и что представляет собой «закон свободы», который ведь и есть не что иное, как сам практический разум и сам моральный закон, и потому он равным счетом *ничего* о свободе как свободе сказать не может<sup>9</sup>, а то, как возможен и что представляет собой «свободный закон» в качестве принципа организации практики свободы реальных исторических людей.

С другой стороны, свобода превращается в «этическом каноне» Канта всего лишь в *инструмент*, служащий для достижения более высоких, чем она, целей, прежде всего — целей моральности, т.е. безусловного подчинения чистому долгу. Поэтому Кант во второй «Критике» со всей отчетливостью пишет: «...Идея свободы как способности абсолютной спонтанности была не потребностью, а аналитическим основоположением чистого спекулятивного разума, если *речь идет о возможности такой свободы*»<sup>10</sup>. *Потребностью* свобода, согласно Канту, как раз *не* является. Однако ее следует мыслить *для* решения некоторых других задач,

<sup>9</sup> О тождестве «закона свободы» с моральным (практическим) законом см.: *Кант И.* Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 388, 391, 457.

<sup>10</sup> *Кант И.* Критика практического разума. С. 369.



таких как обнаружение ответа на вопрос о том, может ли разум найти путь к достоверности при заведомой противоречивости (антиномичности) представлений об абсолютной целокупности в синтезе явлений<sup>11</sup>, или для «обоснования» — в качестве *ratio essendi* — морального закона<sup>12</sup>.

Тем не менее в практиках свободы она никак не может выступать в качестве инструмента или средства. Это обстоятельство, обозревая первые практики свободы, создавшие Современность и характерные для нее, Алексис де Токвиль зафиксировал в своем знаменитом афоризме: «Кто ищет в свободе что-то другое, нежели она сама, создан, чтобы служить»<sup>13</sup>. Дело не в том, как поясняет Токвиль, что свобода не может приносить с собой никаких иных благ, помимо своего собственного «очарования», что она не в состоянии решать насущные и даже самые что ни на есть материальные проблемы жизни людей. Она может делать и делает это. Но суть в том, что ее нельзя обрести и нельзя ее надолго сохранить, если к ней стремятся ради этих отличных от нее самой благ. В этом смысле свобода напоминает конечное, или высшее, благо (счастье), как его описывал Ари-

<sup>11</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 265 и далее.

<sup>12</sup> См.: Кант И. Критика практического разума. С. 314. Здесь не место обсуждать предпринятую Кантом в третьей части «Основ метафизики нравственности» героическую попытку дедуцировать моральный закон из необходимости допущения идеи свободы, которая почти единогласно признаётся провалившейся. См. об этом: Allison H.E. *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis // Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* / P. Guyer (ed.). Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 1998. P. 273 ff. Нам достаточно указать на то, что, даже если бы предпринятая Кантом дедукция оказалась успешной, она лишь подтверждала бы сказанное нами ранее — инструментальное использование идеи свободы для достижения более высокой цели, а именно — «доказательства» необходимости морального закона.

<sup>13</sup> Токвиль А. де. Старый порядок и революция. Гл. 4. СПб.: Алетейя, 2008. С. 151.

стотель. Таким конечное благо делает именно то, что к нему стремятся ради него самого, а не ради какого-то еще более высокого блага, в достижении которого данное благо выступит всего лишь средством. Однако неотъемлемое свойство конечного блага — то, что оно является причиной и условием создания «низших» благ, образующих «тело» «высшего блага»<sup>14</sup>.

Свобода в условиях Современности и оказывается таким конечным, или высшим, благом. А это ставит относительно практик свободы второй труднейший вопрос: каким образом в этом качестве свобода возникает в самой прозаической обыденной жизни людей, «материю» которой в нормальных условиях составляют и горизонты которой замыкают именно «низшие» блага? И каким образом в этом же качестве свобода может сохраняться в их жизни, поскольку она возвращается к «нормальности» после того, как гаснут протуберанцы свободы, выпущенные великими, но скоротечными моментами «творения истории»?

Кант, казалось бы, дает нам легкий ответ на оба вопроса, по сути дела *устраняющий* их как таковые. Свобода *всегда*, т.е. независимо от любых «эмпирических» обстоятельств, в которых может оказаться человек, обнаруживается как «нечто такое» в самом человеческом разуме<sup>15</sup>, а потому то, что можно назвать кантовской «феноменологией сознания»<sup>16</sup>, без труда

<sup>14</sup> «Это так... — пишет Аристотель, — еще потому, что [счастье] — это начало в том смысле, что все [мы] ради него делаем все остальное, а [такое] начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным» (*Аристотель*. Никомахова этика. 1102а // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 74).

<sup>15</sup> См.: *Кант И.* Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 249.

<sup>16</sup> В соответствии с наименованием самим Кантом первого раздела теоретической части своего «критического» проекта как «феноменологии». См.: Письмо к Марку Герцу от 21 фев-

находит свободу в качестве еще одного «факта чистого разума», точнее, она находит ее в качестве *все того же «единственного факта чистого разума»* (курсив мой. — Б. К.), которым является моральный закон<sup>17</sup>. Но в том-то и дело, что свобода, обнаруживаемая кантовской «феноменологией сознания», оказывается всего лишь и опять же *идеей* (или «понятием», как именует ее Кант в «Благой вести»), и мы вновь оказываемся перед великой «тайной» свободы, как только мы обращаем взор на практики человека.

Возможно, в целях дальнейшего прояснения разницы и возможных коллизий между идеей свободы и практиками свободы нам следует зайти с историко-философского конца. Бегло взглянем на то, *как* концептуализировал проблему свободы тот мыслитель, который, по общему признанию, оказал самое непосредственное влияние на этику Канта, — Жан-Жак Руссо и в чем именно его концептуализация свободы принципиально отличается от кантовской<sup>18</sup>.

Руссо открывает первую главу трактата «Об общественном договоре» знаменитой формулировкой: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах». При этом «в оковах» *все* — и подвластные, и их повелители (в еще большей мере, чем первые)<sup>19</sup>. Первая

раля 1772 г. // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 429.

<sup>17</sup> См.: Кант И. Критика практического разума. С. 348.

<sup>18</sup> Классическим трудом, раскрывающим влияние Руссо на Канта, является, конечно же, эссе Эрнста Кассирера «Кант и Руссо». См.: Cassirer E. Kant and Rousseau // Cassirer E. Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays / transl. J. Gutmann et al. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1970. Краткий обзор позднейших дискуссий по этой теме см.: James D. Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 1 ff.

<sup>19</sup> См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 152.

часть этой формулировки — «человек рождается свободным» — несомненно, *нормативное* утверждение, и его можно было бы перевести на более привычный для нас язык так: «человек *должен быть* свободным». Равным образом *нелепо* представлять это утверждение в качестве «метафизического» (будто бы означающего то, что в дообщественном состоянии человек был свободен), как это делают редакторы в остальном великолепного отечественного издания трактатов Руссо<sup>20</sup>, или пытаться (квази)научно опровергать его, как это делает, к примеру, Иеремия Бентам, указывая на то, что, конечно же, люди рождаются в совершенно беспомощном состоянии и в полнейшей зависимости от своих родителей<sup>21</sup>.

Однако самое интересное — это то, *что* позволяет Руссо сделать такое нормативное утверждение, причем именно в качестве универсального (человек вообще, т.е. *все люди*, «рождается свободным»). Ведь ничем похожим на кантовскую «феноменологию сознания», обнаруживающую «факт свободы» в самом чистом разуме, Руссо не занимается и целиком и полностью остается в мире «эмпирического»! Ответ на этот вопрос дает вторая часть приведенной выше формулировки: человек «повсюду» находится «в оковах». Это означает, что человек (предположительно все люди) *осознаёт несвободу* своего состояния, причем осознаёт ее именно как *недолжное*. Осознание наличного («эмпирического») состояния как *недолжного* и *есть* свидетельство того, что человек *имеет* некий стандарт, мерило, критерий оценки, с помощью которого это состояние опознаётся в качестве *недолжного*.

Не будем ставить перед Руссо невозможный в рамках его философии вопрос о том, откуда взялся у че-

<sup>20</sup> См.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 640.

<sup>21</sup> См.: Bentham J.A. Critical Examination of the Declaration of Rights // Bentham's Political Thought / B. Parekh (ed.). L.: Croom Helm, 1973. P. 262.

ловека этот критерий оценки действительности<sup>22</sup>. Нам важнее отметить тот ход мысли, благодаря которому нормативное *привязывается* к «эмпирическому» и *остаётся в его рамках*. Этот ход можно передать следующим образом: *так как мы «в оковах»*, т.е. поскольку мы осознаём наше наличное состояние как недолжное, постольку мы «рождены свободными». Осознание нашей несвободы доказывает, что *в действительности мы не рабы*, следовательно, действительность рабства является *ложной действительностью* (отсюда следует вся руссоистская критика «цивилизации»), и — в отличие от рабов, для которых действительность рабства является *истинной*, — мы *вправе* рассуждать о свободе и требовать ее, заявляя, что «человек рождается свободным»<sup>23</sup>. Много позднее Владимир Ленин разовьет эту мысль следующим образом: «Раб, сознающий свое рабское положение и борющийся против него, есть революционер. Раб, не сознающий своего рабства и прозябающий в молчаливой, бессознательной и бессловесной рабской жизни, есть просто раб. Раб, у которого слюнки текут, когда он самодовольно описывает прелести рабской жизни и восторгается добрым и хорошим господином, есть холоп, хам»<sup>24</sup>.

В своих так называемых главных этических сочинениях Кант *не* делает такой ход. Он делает *противоположный* ход, вследствие которого свобода редуцирует-

<sup>22</sup> Поскольку свобода понимается как «дар, который они [люди] получают от природы как люди», постольку оказывается невозможной сама постановка вопроса об историчности свободы в качестве идеи. См.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 89.

<sup>23</sup> Рабам же не «пристало рассуждать о свободе» именно потому, что они не «в оковах». См.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства... С. 87.

<sup>24</sup> Ленин В.И. Памяти графа Гейдена (чему учат народ наши беспартийные «демократы»?) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 16. М.: Политиздат, 1973. С. 40.

ся к *идее* и *расстается* с «эмпирическим» миром. Этот кантовский ход, используя термины Руссо, можно передать так: мы «рождены свободными» только постольку, поскольку *нигде* и *никогда* не пребываем «в оковах». Само собой разумеется, мы можем *нигде* и *никогда* не пребывать «в оковах» уже не как человеческие существа, а только в качестве «ноуменального Я», которое и становится *единственным*, с позволения сказать, субъектом свободы в «главных» этических сочинениях Канта. Соответственно и свобода перемещается из «эмпирического» мира в тот мир, где ничего *никогда* «не *возникает* или не *начинается*», в чистый разум и в «умопостигаемый характер»<sup>25</sup>, т.е. туда, где не возникает и не начинается и сама свобода. *Никогда* не возникающая и не начинающаяся свобода окончательно разводится с *освобождением*, которое ведь и есть по самому своему определению возникновение и начинание свободы.

Именно это — *главное следствие* редукции свободы к (чистой) идее: она утрачивает всякое освободительное значение, она оказывается *неспособной кого-либо от чего-либо освободить*. Ее уделом оказывается либо *осуждение* всего наличного бытия как чего-то противоположного ей, как сплошной гетерономии, либо, если она все же хочет как-то соприкоснуться с «эмпирическим» миром, *догматическое* принятие тех его элементов, которые *сам этот мир* утверждает в качестве своих оснований и которые моральный закон санкционирует от своего имени.

То, как происходит первое и второе, в общем плане описывается в главе II настоящей книги, а более специфическим образом — в главе V, в которой подробно рассматриваются предложенные самим Кантом примеры тестирования возможных максимум наших поступков на универсальность (на то, могут ли они мыслиться в качестве «всеобщего закона природы»), с

<sup>25</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 337.

особым вниманием к первому из них — размышлению о суициде с моральной точки зрения. Тезис, который эти главы стремятся обосновать, заключается в следующем: свобода, «переселившаяся» в «умопостигаемый мир» и ставшая всего лишь идеей, не в состоянии обеспечить ту ключевую функцию любой философии нравственности, заслуживающей такого названия, которая состоит в различении добра и зла и в способности поощрять первое и противодействовать второму.

Однако все сказанное до сих пор лишь подводит к объяснению характера данной книги, которая, не будучи, как уже говорилось, собственно кантоведческим исследованием, тем не менее ставит философию Канта в свой центр и по сути дела представляет собой непрерывное ее вопрошание. Зачем это нужно для книги, стремящейся раскрыть связь зла и свободы и уже признавшей (в указанных выше главах), что ничего поучительного об этой связи из «главных» этических сочинений Канта мы не узнаем?

Отвечая на этот вопрос совсем кратко, можно сказать так. Философия Канта — в том ее развитии, которое она получила *после* «главных» сочинений по этике, — есть в высшей мере интересная и во многом поучительная попытка преодолеть редукцию свободы к идее, выйти к осмыслению свободы в практиках человека; иными словами — попытка понять свободу «в перспективе человека», в которой она не может не предстать существенно иной, чем «в перспективе ноуменального Я», определявшей подход к свободе в «главных» кантовских этических сочинениях. Разработка проблематики свободы «в перспективе человека» Кантом позволяет ему поставить ряд вопросов и даже нащупать стратегии поиска ответов на них, которые не просто сохраняют свою актуальность и сегодня, но и имеют несомненное эвристическое значение для сегодняшней моральной и политической философии.

Многие такие вопросы, если не самые главные из них, связаны с пониманием именно взаимоотношения

свободы и зла. Конечно, то продвижение в его понимании, которое мы наблюдаем в «Религии в пределах только разума», стало возможным *исключительно* благодаря отказу от отождествления свободы (свободной воли) с безусловным подчинением моральному закону, являющемуся одним из лейтмотивов «главных» этических сочинений Канта.

Высшей точкой такого продвижения можно считать новую кантовскую формулу свободы, которую он оглашает еще в первой части «Религии», — «зло возможно по законам свободы»<sup>26</sup>, причем, как показывает Кант в дальнейшем, зло возможно *только* по законам свободы. Эту формулу, конечно, нужно соотнести с другим его важнейшим заключением относительно связи зла и свободы, которое он сделал в эссе, написанном в промежутке между публикациями «Основ метафизики нравственности» и второй «Критики», — «история свободы [начинается] со зла»<sup>27</sup>.

Такое соотнесение и позволяет сформулировать третий труднейший вопрос, связанный с пониманием человеческих практик свободы: каким образом история свободы может *начинаться* со зла, если само зло становится возможным только «по законам свободы»? Если не отбрасывать этот вопрос как выражение элементарного (и вопиющего) логического противоречия, если отнестись к нему так же, как сам Кант отнесся к антиномиям разума, то мы сможем увидеть его огромное эвристическое значение. И состоять оно, вероятно, будет как раз в том, что мы обнаружим *невозможность* нахождения ответа на поставленный вопрос *в самом разуме*, как бы он ни «расширялся» (в том смысле, в каком чистый практический разум предполагает «расширение» чистого спекулятивного разума),

<sup>26</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 106.

<sup>27</sup> Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 79.



и поэтому будем вынуждены перенацелить наше исследование на человеческие *практики свободы*, которые дают на него *исторические* ответы, наполняя *соответствующим* конкретным содержанием понятия и зла, и свободы. Как именно это делается в практиках свободы, и прежде всего — в великих революциях Современности, мы обсудим в последней, восьмой главе книги.

Однако это завершающее данную книгу рассуждение о революциях будет хотя и стимулированным Кантом, но, конечно же, *не кантовским*. Сам Кант как раз *не* делает того соотнесения «зла, возможного по законам свободы» с «историей свободы, начинающейся со зла», о котором мы говорили выше. Иными словами, он *не* переходит к рассмотрению свободы в перспективе *освободительных практик* человека, к чему подталкивает, как я думаю, антиномический характер поставленного выше вопроса.

Да, Кант вводит свободу в своей «Религии» «в перспективу человека», и в этом состоит ее огромный шаг вперед по сравнению с «главными» этическими сочинениями. Но сама эта «перспектива человека» оказывается замкнута горизонтами разума, разомкнуть которые могут только *события практик*, возобновляющие творение истории в качестве каждый раз нового ее начала. Поэтому получается, что «зло, возможное по законам свободы» все же остается в перспективе разума, пусть он, имея дело со злом, перенапрягает свои силы, перешагивает собственные границы<sup>28</sup> и время от времени — причем в самые ключевые моменты — вынуж-

<sup>28</sup> Евгения Черкасова убедительно показывает то, что кантовская «Религия», по сути, очерчивает границы рационального этического дискурса — по ту их сторону нет ресурсов для продолжения теоретизирования по поводу нравственности, хотя нравственные проблемы и дилеммы остаются нерешенными и неснятыми. См.: *Cherkasova E. On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse // The Review of Metaphysics. 2005. Vol. 50. No. 3. P. 580 ff.*

ден расписываться в собственном бессилии, констатируя невозможность осмыслить зло в собственной перспективе. В то же время «история свободы, начинающаяся со зла» остается в перспективе «природы», которую приходится только *благословить* «за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать», словом, за все то *зло*, которое она вселила в человека<sup>29</sup>. Поэтому в перспективе разума *никакое* оправдание революции невозможно, т.е. революция как разумное явление (в отличие от революции как «эмпирического» события) есть нечто немислимое. Кантовское безапелляционное осуждение революций в перспективе разума (в отличие от признания их как свершающихся время от времени фактов в перспективе «природы») и означает окончательный и бесповоротный отказ обсуждать зло и свободу в свете событийных освободительных практик человека.

Глава III данной книги преследует цель показать то, каким образом Кант вводит свободу в «перспективу человека» в «Религии в пределах только разума» и что это дает для осмысления проблематики добра и зла. Результаты, достигаемые Кантом таким путем, — при всей их значительности, очевидной уже в силу того, что проблема зла становится центром практической философии, — оказываются столь же двусмысленными или противоречивыми, как и метод, благодаря которому они были получены и который пытается соединить априорную аргументацию и «эмпирические» элементы моральной психологии и антропологии<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 12.

<sup>30</sup> Некоторые исследователи не без оснований называют такой метод «гибридным». См.: Muchnik P. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 118. См. также: Muchnik P. Kant's Theory

Такая двусмысленность или противоречивость обуславливается тем, что свобода *и в «перспективе человека»*, уже перестав совпадать (как Willkür) с безусловным подчинением чистому долгу (формализму «долга исполнять долг»), все равно остается «подконтрольной» ему, ограниченной той рамкой, в которую он ее ставит. Такая «подконтрольность» свободы чистому долгу, неизбежность рамки, в которую она заключена, выражена Кантом в тезисе о *невозможности «освобождения от морального закона»*, *неприменимости* к человеку понятий «злого разума» и «безусловно злой воли», словом, немыслимости «мятежа против морали»<sup>31</sup>.

Этот тезис представляется мне ключевым моментом всей «Религии в пределах только разума», своего рода кульминацией кантовского введения свободы в «перспективу человека». Глава IV книги призвана объяснить то, почему этот тезис имеет такое значение для «Религии в пределах только разума», как и то, почему он остается у Канта совершенно *теоретически неразвитым*. С одной стороны, тезис о невозможности (для человека) «мятежа против морали» обозначает *границу* этического дискурса Канта (см. примеч. 28), центрированного на моральном законе и чистом долге и на отождествлении исполнения его с безусловным *добром*, что допускает понимание зла *только* как нарушение этого закона и уклонение от исполнения «долга ради долга»<sup>32</sup>. Но, как и любая граница, которая не есть, говоря языком Гегеля, всего лишь «внешняя» и «количественная», она *определяет* ограниченное ею

---

of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History. Lanham (MD): Lexington Books, 2009. P. xxiv ff.

<sup>31</sup> См.: Кант И. Религия... С. 106.

<sup>32</sup> В поздних лекциях о педагогике Кант заявляет: «*Единственная причина зла состоит в том, что человеческую природу не подчиняют правилам*» (курсив мой. — Б. К.) (Кант И. О педагогике // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 407).

в качестве *нечто*, которое «есть то, что оно есть»<sup>33</sup>. Иными словами, кантовская практическая философия есть то, что она есть, лишь *не* допуская возможности «мятежа» человека против морали.

Но, с другой стороны, определяющая нечто граница соотносит его с «другим». Она не просто указывает на «другое», но *полагает* «другое» в качестве собственного определения данного нечто. Граница и есть объективация для данного нечто его «другого», и она не разобщает нечто и «другое», а соединяет их, сообщая им определенность друг через друга<sup>34</sup>. Учитывая это, мы можем сказать, что невозможный «мятеж против морали», *во-первых*, делает кантовскую практическую философию *определенной*, а любая определенность означает *конечность* — прежде всего в смысле принадлежности к некоему специфическому историческому и культурному миру, в котором она *работает*, т.е. приносит добрые, по понятиям *этого* мира, результаты. Сам Кант, говоря попутно, совсем не был чужд понимания *принадлежности его философии к миру*, только по отношению к которому самые фундаментальные для морали идеи, начиная с Бога, становятся мыслимы (и мыслимы императивно), разумеется, без возможности познания *как бы* обозначаемых ими предметов (точнее, предметов-фикций)<sup>35</sup>. Только тот мир, к которому

<sup>33</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 92 // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 230.

<sup>34</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 231.

<sup>35</sup> В «Пролегоменах» Кант пишет: «Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, *как если бы* он был творением некоего высшего разума и высшей воли, действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль — к строителю, правление — к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю»

принадлежит его философия, представлялся ему *единственным* (в качестве мира нравственно-разумного, а не специфического культурно-исторического, скажем прусского, проявления нравственной разумности), коим *нам* он представляться никак не может уже вследствие того, что множественность миров нравственности и рациональности является важной составляющей нашего *Weltanschauung*.

*Во-вторых*, невозможность «мятежа против морали» в качестве границы кантовского этического дискурса необходимым образом соединяет его с «другим» этическим дискурсом, принадлежащим к «другому» миру нравственно-разумного. В этом «другом» мире моральный закон и чистый долг тоже сочетаются с безусловным добром, хотя в отношении к миру, в котором работает кантовский этический дискурс, это добро может предстать «дьявольским злом», т.е. злом, творимым «из принципа», а не под воздействием «патологических» склонностей. Тезис о невозможности «мятежа против морали» потому и остается у Канта теоретически неразвитым, что его развитие возможно только как демонстрация полной эквивалентности добра и зла на уровне чистой философии морали, абстрагирующейся от всего «эмпирического», сколь бы *содержательно* противоположными они ни были в тех или иных «эмпирических» контекстах.

Такая демонстрация не могла бы быть пагубной для кантовского учения о чистом долге как том универсальном (транскультурном и трансторическом)

---

(Кант И. Прологомены... С. 181). В этой формулировке в высшей мере примечательна не только трактовка «быть для меня» как «быть для мира, часть которого я составляю». Не менее любопытна и аналогия между Творцом и Творением, с одной стороны, и правлением и властителем — с другой. Она сама по себе красноречиво характеризует *историчность* того «мира, часть которого составляет Кант» как мира абсолютистских монархий, причем даже не слишком «просвещенных».

«принципе», который, как это и делает в своей «феноменологии сознания» Кант, можно обнаружить в самом «обыденном рассудке», показывая даже то, что такой рассудок более уверенно и надежно, чем изощренный философией ум, оперирует этим «принципом»<sup>36</sup>. Но такая демонстрация несовместима с той *воспитательной* миссией, которую Кант придавал своей моральной философии<sup>37</sup>, — ведь безусловное исполнение долга как таковое может с равной долей вероятности быть творением как добра, так и зла и разницу между ними определит «материя» данной ситуации, а не степень строгости исполнения долга. К тому же такая демонстрация сделала бы *явной* несвободу его *идеи* свободы, абстрагирующейся от «эмпирического», бегущей от гетерономии, ибо, как писал Гегель, «убегающий еще не свободен, потому что он в своем бегстве все еще обуславливается тем, от чего он убегает»<sup>38</sup>.

Вопреки Канту, существо, лишь «руководствующееся идеей свободы», и «действительно свободное существо» — очень разные существа<sup>39</sup>. Свобода второго в том и состоит, что оно знает, *как* применять долг (в качестве универсального принципа разума) с тем, чтобы его применение в данной ситуации служило свободе и добру. Первое же способно лишь *догмати-*

<sup>36</sup> См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 241.

<sup>37</sup> А эта миссия и состоит в том, «чтобы с помощью *основоположений* будить в человеке волю даже вопреки противодействию всей природы» (курсив мой. — Б. К.) (Кант И. О вельможном тоне... С. 241).

<sup>38</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 233.

<sup>39</sup> См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 291. Отождествляя «с теоретической точки зрения» существо, «руководствующееся идеей свободы», с «действительно свободным существом», Кант, как он откровенно пишет, избавляет себя от «гнетущей тяжести теории» (см.: Там же). Мне кажется, что это и есть «избавление» от теории свободы как таковой, подменяемой *идеей* свободы.

чески руководствоваться *идеей* свободы, сведенной к безусловному исполнению долга, и потому он не только *не свободен* в своем догматизме, но и может стать — в зависимости от обстоятельств — источником или проводником *зла*, причем это зло не будет опознаваться им как таковое вследствие отождествления исключительно с нарушением долга. Кантианец и один из ключевых исполнителей Холокоста Адольф Эйхман — далеко не единственная иллюстрация того, *что* это может значить на практике.

Главы VI и VII развивают и обосновывают высказанные выше суждения. В главе VI мы в общетеоретическом плане рассмотрим то, *как* долг, оставаясь чистым и формальным «принципом» даже самого «обыденного рассудка», т.е. оставаясь *кантовским* долгом, входит в «материю» практик человека, играя в них различные роли и приводя к различным следствиям — в диапазоне от конформизма до самого радикального бунтарства. Это позволит нам уточнить то, *что* все же может означать «мятеж против морали» в его применении к практикам человека и при понимании того, что он никак не может быть «мятежом» против самой идеи долга как такового.

В главе VII речь идет о том, что можно назвать «парадоксом свободы» в кантовской «Религии в пределах только разума». Разведя свободу с безусловным исполнением морального закона, пытаясь выйти к ее пониманию в «перспективе человека», не сводимому к *идее* свободы, Кант не находит ей места в той этической схеме, которую представляет «Религия». Наиболее вероятный претендент на новое звание свободы — Willkür как произвол «первоначального выбора» между добром и злом — не может быть *свободой* именно вследствие своей *неразумности*, своего ничем не мотивированного чистого «децизионизма»<sup>40</sup>. В любой из цепочек следствий этого произвольного выбора,

<sup>40</sup> Если «дикость», как ее определяет Кант, есть «независимость от законов», то свобода в качестве Willkür «перво-

будь то добрые или злые максимы конкретных поступков, свободы также нет: их характер уже предопределен первоначальным выбором.

Получается так (хотя Кант отнюдь не имеет в виду сказать это), что *единственным* локусом свободы в схеме «Религии в пределах только разума» оказывается «дьявольское зло»: только в нем воля действительно *самоопределяется* в соответствии с универсальным (разумным) принципом в качестве «безусловно злой воли». Но это-то самоопределение и объявляется Кантом «неприменимым» к человеку. Отойдя от *идеи* свободы, Кант так и не приходит к ее практикам, и она оказывается в «Религии» всего лишь произволом, впрочем, все с той же *инструментальной* функцией служить «познавательным основанием»<sup>41</sup> — только уже не морального закона, «познавательным основанием» которого была идея свободы, а добрых *или* злых максим наших поступков.

Глава VIII представляет собой содержательное заключение книги. Она переводит дискурс о свободе, зле, добре и «мятеже против морали» в плоскость политики. Она показывает революцию как *практику свободы*, разрешающую противоречия кантовской философии свободы. Это достигается благодаря тому, что именно в практике революции свобода, действительно, обретает «соответствие своему понятию» в качестве *самоопределения и самозаконотворения* людей, а не как всего лишь «создание обязанности по закону», неизвестно откуда возникшему и кем нам данному, как представляет себе автономию Кант.

Кант считает вопрос о том, ведет ли моральный закон «свое начало от человека, от всемогущества его

начального выбора» является именно «дикостью». См.: *Кант И.* О педагогике. С. 400.

<sup>41</sup> Этим понятием в «Благой вести» Кант обозначает все идеи, постулируемые практическим разумом и делающие присутствие моральности в поступках, представленных в опыте, возможным. См.: *Кант И.* Благой весть... С. 249.



разума, или он говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна», несущественным настолько, что «быть может, было бы лучше вовсе отказаться от исследования данного вопроса, ибо это вопрос спекулятивный...»<sup>42</sup>. Глава VIII и предназначена показать то, что этот вопрос — не спекулятивный, а именно нравственно-политический. От его решения, но уже не чисто теоретического, а практического, зависит то, *кто* будет обладать *властью* давать нам закон — мы сами или другие лица, сущность которых *перестает* быть «неизвестной», когда мы — вспомним Руссо — начинаем осознавать то, что находимся «в оковах», а «рождены свободными».

<sup>42</sup> Кант И. О вельможном тоне... С. 243, 244.

## 1. О «Религии в пределах только разума» как конфузе

У многих кантоведов и почитателей Канта, как его, так и наших современников, «Религия в пределах только разума» вызывает чувства замешательства и дискомфорта. Карл Барт точно выразил их суть: те, для кого кантовская моральная философия — это то, что написано в «Основах метафизики нравственности» и «Критике практического разума», меньше всего могли ожидать от Канта тех рассуждений на тему «радикального зла» и свободы, которые мы находим в «Религии в пределах только разума»<sup>1</sup>. Если первые два произведения считать представлением «канона» кантовской этики, то «Религия» в их свете будет выглядеть чем-то вроде «апокрифа».

Богатую гамму противоречивых чувств, вызванных кантовской «Религией», Фридрих Шиллер по свежим следам от ее прочтения передает следующим образом: «Работа совершенно заворожила меня... Однако один из самых первых принципов, изложенных в ней, противен моим идеям... Он [Кант. — Б. К.] отстаивает врожденную склонность человеческого разума к злу, которую он называет радикальным злом и которая никоим образом не должна быть смешана с чувственными страстями. В личности Человека какместилище свободы он помещает ее выше чувственности. <...> Его аргументы невозможно опровергнуть, сколь бы сильно ни хотелось это сделать»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Barth K. Protestant Thought from Rousseau to Ritschl / transl. B. Cozens. N.Y.: Simon & Schuster, 1969. P. 176.*

<sup>2</sup> *Letter to Körner. February 28, 1793 // Correspondence of Schiller with Körner in Three Volumes. Vol. II. L.: Richard Bentley, 1849. P. 217.*

В современном кантоведении градус эмоциональности в отношении к кантовской «Религии» заметно ниже, чем у Шиллера, однако степень озадаченности ею едва ли меньше. Сколь показательно в этом плане хотя бы то, что в очень обстоятельной статье о Канте из «Энциклопедии философии» издательства Routledge, в которой немало места уделено рассмотрению полемики по поводу всех «основных» произведений Канта, «Религия» оказывается единственным его трудом, удостоившимся характеристики «спорного» («controversial»)! Создается впечатление, что этот титул она заслужила в первую очередь своей (реальной или кажущейся) «оппозиционностью» по отношению к «главным» сочинениям Канта по этике, к кантовскому «этическому канону». Доктрина «радикального зла», как пишет автор указанной статьи из «Энциклопедии философии», «едва ли с необходимостью вытекает из предшествующей аргументации Канта [по вопросам этики. — Б. К.] и, как представляется, базируется на странной смеси эмпирических свидетельств и все еще сохраняющегося влияния христианского учения о первородном грехе»<sup>3</sup>.

Конечно, причины замешательства и дискомфорта кантоведов и почитателей Канта в связи с «Религией в

<sup>3</sup> Guyer P. Kant, Immanuel // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 5 / E. Craig (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 1998. P. 180, 192. Специальная комментаторская литература, посвященная «Религии», изобилует описаниями «шока и ошеломления», вызываемых ею у адептов кантовской этики, «тупика», в котором оказываются интерпретаторы «Религии», «безнадежной двусмысленности» ее текста, ставящей перед исследователями сложнейшие экзегетические проблемы, и т.д. и т.п. См.: Cherkasova E. On the Boundaries of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse // The Review of Metaphysics. 2005. Vol. 50. No. 3. P. 571; Firestone Ch.L., Jacobs N. In Defense of Kant's Religion. Indianapolis: Indiana University Press, 2008. P. 1; Muchnik P. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 126; и т.д.

пределах только разума» многообразны. У нас нет возможности разбирать многие из них, включая те, которые на отдельных этапах интеллектуальной истории кантовской философии выходили на первый план: например, подозрения в том, что Кант в «Религии» отступил от идеалов Просвещения<sup>4</sup> и пошел на чрезмерные компромиссы с религиозной ортодоксией, или же в том, что он прямо-таки необъяснимо (или объяснимо, как считают некоторые, сугубо прозаическими причинами) подменил философский способ рассмотрения предметов исследования теологическим<sup>5</sup>. Мы остановимся лишь на тех причинах замешательства,

<sup>4</sup> Такое отступление видят прежде всего в доктрине «злой природы» человека, занимающей важное место в «Религии». Характерная для Просвещения вера в прогресс и силу разума наталкивается здесь, казалось бы, на непреодолимое препятствие. Однако за рамками либерального прочтения кантовской философии в этом «отступлении» от идеалов Просвещения можно увидеть ту начатую стареющим Кантом критику Просвещения, которая усматривает в последнем *новый источник зла*, скажем в качестве нового догматизма и нового набора предрассудков, подавляющих свободу мышления. Подробнее об этом см.: *Copjec J. Introduction. Evil in the Time of the Finite World // Radical Evil / J. Copjec (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1996. P. viii.*

<sup>5</sup> О том, что Кант замарал свою философскую мантию «позорным пятном радикального зла», писал уже Иоганн Вольфганг Гёте (в письме Иоганну Готфриду Гердеру от 7 июня 1793 г.), объясняя это банальным стремлением Канта добиться популярности в христианской аудитории. См.: *Fackenheim E.L. Kant and Radical Evil // University of Toronto Quarterly. 1954. Vol. 23. No. 4. P. 340 ff.* Думается, прусские цензоры более тонко, чем Гёте, оценили собственно религиозную составляющую «Религии в пределах только разума», запретив Канту публично выступать по вопросам религии. Подробнее о цензурных преследованиях Канта в связи с «Религией в пределах только разума» см.: *Kuehn M. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 363–378.* О (якобы имевшей место) подмене философского подхода теологическим в «Религии» и о том, что эту работу следует трактовать как попытку рационализации некоторых элементов христианского вероучения, см.: *Quinn Ph.L. Original*

которые имеют непосредственное отношение к главной теме наших рассуждений — проблематике зла и свободы в кантовской философии.

В плане этой проблематики, как считают многие, в «Религии» свобода предстает в существенно ином свете, чем в «Основах метафизики нравственности» и второй «Критике». Причем даже эта формулировка, возможно, недостаточно отчетливо схватывает новизну подхода Канта к свободе в «Религии». Ведь вопрос, который эта новизна ставит, заключается в следующем: если, как утверждает Кант в «Религии», человек «зол от природы»<sup>6</sup> и если, что мы уже знаем из «главных» его этических работ, свобода (свободная воля) есть не что иное, как подчинение моральному закону, то разве мыслима свобода *по природе своей* злого человека как таковая? Выразим *тот же* вопрос иначе. Как может свободная воля, которая в силу своего подчинения моральному закону является *доброй* по определению, оказаться «корнем зла», так что — согласно одной из самых «шокирующих» пропозиций «Религии» — «зло возможно по законам свободы»<sup>7</sup>?

Достаточно очевидно, что поставленные таким образом вопросы указывают на даже чисто логически недопустимые противоречия, возникающие при непосредственном сопоставлении определений свободы и свободной воли, взятых из «главных» этических сочинений Канта, с тем, что мы узнаём о свободе и «природе человека» из «Религии». Правда, еще предстоит выяснить, являются ли они *действительными* противоречиями, т.е. взаимоисключающими суждениями *об одном и том же* предмете, или лишь *кажутся* таковыми при том «гуманистическом» истолковании Канта,

---

Sin, Radical Evil, and Moral Identity // Faith and Philosophy. 1984. Vol. 1. No. 2. P. 188–202.

<sup>6</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 102.

<sup>7</sup> Там же. С. 106, 110 (примеч.).

которое сложилось уже как «общий фронт» в кантоведении и которое стремится «очистить» кантовскую философию от кажущейся сегодня столь «несовременной» или даже «абсурдной» метафизики — от всяких «вещей в себе», «трансцендентальной свободы», Бога и бессмертия, определений воли «вне времени и пространства» и т.д. Это «гуманистическое» истолкование и стремится показать мораль Канта, как она представлена в «этическом каноне», в качестве «морали для человека», которую без какого-либо ущерба для глубины мысли можно вышелушить из скорлупы метафизики и вполне удобоваримым образом приспособить к нашему современному (буржуазному, либеральному, отцифрованному, глобальному и т.д.) миру<sup>8</sup>.

Итак, суть «гуманистического» истолкования Канта состоит в убеждении относительно того, что все написанное Кантом о морали является описанием феноменологического опыта в перспективе *человеческого* «Я» как местоимения первого лица единственного числа<sup>9</sup>. Если же признать, что описание свободы в рамках кантовской все же «метафизики нравственности», излагаемой в его «главных» этических сочинениях, относится отнюдь не к человеческому, а к ноуменальному «Я» (к тому самому «я-он-оно», которое появляется еще в первой «Критике» и является ее «протагонистом»<sup>10</sup>),

<sup>8</sup> Проницательную критику такого «гуманистического» истолкования Канта см.: *Ameriks K. Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 9 ff.

<sup>9</sup> Своего рода классический пример такого «гуманистического» прочтения кантовского учения о свободе дает Кристина Корсгард. См.: *Korsgaard Ch. The Sources of Normativity* / O. O'Neill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 94–97.

<sup>10</sup> Кант совершенно недвусмысленно пишет о том, что «ноуменальное Я» есть «Я, которое даже нельзя назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект...» (*Кант И. Критика чистого разума*).

то, похоже, указанные выше противоречия распадаются, поскольку их стороны соотносятся с *разными* предметами: с ноуменальным «Я» — в первом случае и человеком «Я» — во втором. Хотя и то, что именно подразумевает Кант под «человеком» в «Религии» — всякого ли конкретного индивида, носящего имя Петра или Варвары, или «родовое существо» под названием «человек», — нужно воспринимать как открытый вопрос.

Но что могут дать нам в плане обогащения нашего понимания кантовской философии свободы непосредственное сличение ее описания в «главных» этических произведениях Канта с тем, как она представлена в «Религии», и обнаружение несоответствия («противоречий») между первым и вторым? Скорее всего, ничего существенного. Те, для кого «истинная» кантовская концепция свободы изложена в «Основах» и второй «Критике», спишут обнаруженное несоответствие на «второстепенность» «Религии», на неубедительность

---

М.: Мысль, 1994. С. 243). Смешивать этого протагониста *всей* кантовской метафизики, как спекулятивной, так и практической, с «человеческим субъектом» может разве что чрезмерно пылкое и гуманистическое либеральное воображение. При этом, конечно, следует иметь в виду следующее. *Весь* проект «критической философии» состоит в том, чтобы представить то, что традиционно считалось «первой философией», в качестве «критики», а не метафизики, при этом сдвигая метафизику в область «второй философии». Тем самым впервые в истории западной культуры этика непосредственно вводится в метафизику, и именно *это* дает ключ к пониманию всех тех «Я» и «субъектов», которые возникают в кантовской этике именно как в «*метафизике нравственности*». Подробнее о кантовском «введении этики в метафизику» см.: Carnois B. The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom / transl. D. Booth. Chicago: University of Chicago Press, 1987. P. 40 ff.; Tonelli G. Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: A Possible Newtonian Suggestion? // Philosophy and Civilizing Arts: Essays Presented to Herbert W. Schneider / C. Walton, J.P. Anton (eds). Athens: Ohio University Press, 1974. P. 236–263.

и путаность представленных в ней суждений, вызванных, возможно, старческим увяданием Канта, на то, что «Религия», как и другие его поздние работы, — это, по выражению Артура Шопенгауэра, уже «не произведение этого великого человека, а создание заурядного сына Земли»<sup>11</sup>. В тех же целях, как мы уже говорили, «Религии» может быть отказано в обладании важным, во всяком случае новым, этическим содержанием, а ее смысл и назначение будут сведены к обсуждению религиозных вопросов (в форме критики религии, с точки зрения одних, в форме «примирения» с религией — с точки зрения других)<sup>12</sup>.

Той же логике демонстрации «второстепенности» «Религии» отвечают интеллектуально более тонкие попытки подчеркнуть преемственность взглядов Канта, как они изложены в «этическом каноне» и в «Религии», и отсутствие противоречий между ними. Одну из самых примечательных попыток такого рода предпринял Генри Эллисон. Суть ее заключается в том, чтобы

<sup>11</sup> Шопенгауэр А. Приложение. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 602.

<sup>12</sup> Яркой иллюстрацией сказанного является отношение к «Религии» Эрнста Кассирера. С его точки зрения, «Религия» не может рассматриваться в качестве «самостоятельной части кантовской системы», «не может быть измерена той же меркой, как главные, основные произведения Канта». Хотя Кант в этой работе и ведет речь о некоторых «особых моментах... понятия свободы», но в целом «Религия» не содержит ничего принципиально нового по сравнению с «главными произведениями» и вообще является не столько философским, сколько педагогическим сочинением. См.: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 342–348. О неоригинальности этической составляющей «Религии» и о преобладании в ее содержании обсуждения религиозных вопросов (в виде критики религии) см.: Yovel Y. Kant and the Philosophy of History. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1980. P. 202.



показать Wille — свободную и добрую волю, тождественную практическому разуму, какой она выступает в «главных произведениях», в качестве «законодательствующей воли» по отношению к Willkür — свободно-му произволу «Религии» как «исполнительной воле» (Эллисон при этом подчеркивает, что Willkür появляется уже во второй «Критике», и это само по себе должно свидетельствовать о преемственности взглядов Канта.)<sup>13</sup> Но при этом возникает дилемма, которая, похоже, проходит мимо внимания Эллисона. Если Wille, действительно, та добрая воля, которая описывается в «Основах» и второй «Критике», то по отношению к Willkür она выступает в «Религии» не законодательным, а в лучшем случае «совещательным органом», рекомендации которого «исполнительная воля» может принять во внимание, а может и проигнорировать. Ведь согласно «Религии» свободный произвол сам «устанавливает себе [правила] для применения своей свободы»<sup>14</sup>. Если же законодательство Wille, как и считает Эллисон, заключается в том, что она предписывает Willkür и категорические, и гипотетические императивы, то, во-первых, это уже не Wille «главных» кантовских сочинений по этике, во-вторых, это законодательство противоречиво настолько, что вообще не может быть исполнено даже самым покорным «исполнительным органом» (скажем, оно может требовать не лгать ни при каких обстоятельствах, законодательствуя категорический императив, и требовать лгать, если ложь выгодна, законодательствуя гипотетический императив). Можно также постараться показать, как описание свободы (в связи со злом), представленное в «Религии», поддается инкорпори-

<sup>13</sup> См.: Allison H. Kant's Theory of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 130 ff., 147. См. также: Myskja B. The Sublime in Kant and Beckett. Berlin: Walter de Gruyter, 2002. P. 179 ff.

<sup>14</sup> Кант И. Религия... С. 91.

рованию в «более общую» концепцию свободы, изложенную в «этическом каноне»<sup>15</sup>. Но такие попытки находятся уже за рамками моего понимания, и я их комментировать не могу.

В то же время те (сравнительно немногие<sup>16</sup>), кто не считает кантовское изложение этики в «Основах» и второй «Критике» законченным или удовлетворительным, именно в «Религии» находят «наиболее проработанное и систематическое описание воли и свободы человека, которое... проясняет всю его [Канта] систему этики»<sup>17</sup>. При таком подходе центральные идеи «Религии» предстанут уже не «нелепым отростком» на стволе кантовской практической философии, а тем, что относится к его сердцевине<sup>18</sup>. Более того, проекция такой интерпретации «Религии» на «главные» этические произведения Канта необходима именно для того, чтобы с надлежащей тонкостью и глубиной расшифровать и развить содержащиеся в этих произведениях недостаточно проработанные понятия кан-

<sup>15</sup> См.: *Drogalis Ch. Kant's Change of Heart: Radical Evil and Moral Transformation (Doctoral Dissertation)*. P. 42–43. Accessed at: <[http://ecommons.luc.edu/luc\\_diss/512](http://ecommons.luc.edu/luc_diss/512)>[http://ecommons.luc.edu/luc\\_diss/512](http://ecommons.luc.edu/luc_diss/512)>.

<sup>16</sup> Шарон Андерсон-Голд и Пабло Мучник подчеркивают, что вследствие «чрезмерного влияния» «Основ метафизики нравственности» на англо-американское восприятие Канта его рассуждения о зле в «Религии» были в основном проигнорированы в комментаторской литературе. См.: *Anderson-Gold Sh., Muchnik P. Introduction // Kant's Anatomy of Evil*. P. 2. Думается, с небольшими поправками то же самое можно сказать и о других национальных школах кантоведения.

<sup>17</sup> *Silber J.R. The Ethical Significance of Kant's Religion // Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone / transl. Th.M. Greene, H.H. Hudson*. N.Y.: Harper Torchbooks, 1960. P. lxxx.

<sup>18</sup> См.: *Muchnik P. Kant's Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lanham (ME): Lexington Books, 2009. P. xvii.

товской практической философии, делая ее таким образом действенной и конструктивной<sup>19</sup>.

Однако как сам Кант понимал место и роль «Религии в пределах только разума» в развертывании проекта своей философии в качестве целого? Видел ли или хотя бы допускал ли он сам ее *расхождения* с «главными» этическими сочинениями?

Как известно, еще в первой «Критике» Кант формулирует три главных философских вопроса, в которых *объединяются* «все интересы моего разума», т.е. разума человека: «1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?»<sup>20</sup>. Эти три вопроса он называет, объясняя характер каждого из них, соответственно спекулятивным, практическим и прагматическим. Первые два вопроса, целиком принадлежа чистому разуму, *не являются* специфически человеческими: их сила, так же как убедительность и значение ответов на них, определяются именно тем, что они относятся ко *всем разумным существам*, лишь особым видом которых выступает человек. Это — самая принципиальная установка кантовской спекулятивной и практической философии, которая для своей реализации и требует при рассмотрении этих вопросов отвлечься от всякой «антропологии», т.е. *от всего специфически и характерно человеческого*<sup>21</sup>. К собственно человеку как человеку относится только третий, прагматический вопрос. Именно поэтому ответ на него, коим выступает «прагматический закон», не может не основываться на «эмпирических принципах», т.е. на том *знании* о человеке (знании его «склонностей» и средств их удовлетворения), которое проистекает из *опыта*<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> См.: Firestone Ch.L., Jacobs N. Op. cit. P. 233.

<sup>20</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 471.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 474–475; Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 223, 291 и др.

<sup>22</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 472.

Вместе с тем по отношению к человеку как человеку ответы на первые два вопроса, которые и дает «критика чистого разума», — и это Кант настойчиво и неоднократно подчеркивает — имеют сугубо *пропедевтическое* значение<sup>23</sup>. Иными словами, все труды по поиску ответов на эти вопросы есть лишь необходимая *подготовительная* работа, оправданная и имеющая смысл только в качестве создания «задела» для решения третьего, прагматического вопроса «на что я могу надеяться?». Вся кантовская философия, таким образом, выстраивается с прицелом на данный прагматический вопрос, и *только благодаря этому* она становится философией как «*мировым понятием*», т.е. не просто «системой знания», которая в качестве таковой есть всего лишь «школьное понятие» философии, а именно — «*отношением* всякого знания к существенным целям *человеческого разума*» (курсив мой. — Б. К.)<sup>24</sup>.

В этом и выражается и этим обуславливается кантовское *обмирщение* философии, ее «низведение до земного» (чему *критика* разума и, соответственно, развенчание традиционной метафизики служат в первую очередь)<sup>25</sup>. «В принципе вся философия прозаична», — заключает Кант<sup>26</sup>. И действительно, она не может не быть «прозаичной», *если* во главу угла ее поставлен человек и его надежды, по отношению к которым *все* самое возвышенное и даже святое (включая Бога и бессмертие) выступает всего лишь *условиями* их (возможного) осуществления.

Однако человек как человек — не только «конечный пункт» всего философского проекта Канта, «пункт», в котором дается ответ на самый важный для человека

<sup>23</sup> См.: Там же. С. 490, 495 и др.

<sup>24</sup> Там же. С. 489.

<sup>25</sup> См.: Кант И. О вельможном тоне... // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 242.

<sup>26</sup> Там же. С. 245 (примеч.).

вопрос, но и «отправная точка» этого проекта. В самом деле, методологически критика чистого разума может *отправляться* только от некоторой *данности*. Такой данностью *не* может быть метафизика при всех ее претензиях на познание разума, какой она была до Канта, поскольку вследствие своего догматизма она пребывает в столь жалком состоянии (в состоянии «обветшало-го, изъеденного червями догматизма»<sup>27</sup>), что не «заслуживает того, чтобы ее признавали действительно существующей». У критики чистого разума *нет* другой данности в качестве ее «отправного пункта», кроме *metaphysica naturalis*, *природной склонности* человека метафизически размышлять о «метафизических предметах». Соответственно, *главным* вопросом критики чистого разума как таковой, определяющим всю ее «теоретическую логику», является следующий: «*как возможна метафизика в качестве природной склонности*, т.е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?»<sup>28</sup>. Таким образом, получается, что — в буквальном смысле — критика чистого разума *выводится из природы* (из чувственного опыта, природной данности склонностей человека) и *возвращается к природе* в своем конечном пункте, давая ответ человеку на важнейший для него вопрос о том, на что он может надеяться.

*Поэтому*, конечно же, «напрасно было бы притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе»<sup>29</sup>. *Поэтому* философское знание, принципиально чуждое всякой эзотерике, является и должно быть *только* систематизацией и прояснением содержания обыденного рассудка: «в вопросе, касающемся

<sup>27</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 8.

<sup>28</sup> Там же. С. 42.

<sup>29</sup> Там же. С. 8.

всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе, как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку»<sup>30</sup>. Но ведь это и означает то, что три главных вопроса философии *объединяются* в одном *центральной* для нее вопросе: «*Что такое человек?*».

Кант со всей отчетливостью формулирует эту мысль в своих позднейших работах<sup>31</sup>. Именно *антропология*, точнее, «антропология с *прагматической* точки зрения»<sup>32</sup>, а отнюдь не спекулятивная или практическая философия оказывается, таким образом, завершением и кульминацией всего философского проекта Канта<sup>33</sup>. Антропология является таким завершением и кульминацией именно потому, что она, во-первых, непосредственно посвящена «самому главному предмету в мире» — человеку; во-вторых — как раз в качестве *прагматической* — исследует его «природу», т.е. регулярное и закономерное в его деятельности, а не описывает «случайные» и многообразные проявления этой деятельности; в-третьих, она берет человека в качестве *субъекта*, «свободного действующего суще-

<sup>30</sup> Там же. С. 486.

<sup>31</sup> См.: *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям 1800 г. // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Мысль, 1994. С. 280.

<sup>32</sup> Четыре основных значения понятия «прагматический» как определения кантовской антропологии см.: *Wood A.* Kant and the Problem of Human Nature // *Essays on Kant's Anthropology* / В. Jacobs, P. Kain (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 40–42.

<sup>33</sup> Арсений Гулыга тонко и глубоко показывает это. См.: *Гулыга А.В.* Кант сегодня // Кант И. Трактаты и письма. С. 8. Фундаментальное значение антропологии для всей философии Канта впервые убедительно показал Мартин Хайдеггер. См.: *Heidegger M.* Kant and the Problem of Metaphysics / transl. J. Churchill. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1962. P. 214.

ства», творящего самого себя, а не *объекта* творения природы; в-четвертых, беря его таким образом, она становится «мироведением» (!), в центре которого — уже не некий абстрактный человек, а «человек как *гражданин мира*»<sup>34</sup>.

Все сказанное выше и объясняет то место, которое Кант отводит «Религии в пределах только разума» в общей архитектонике своего философского проекта. «В... работе “*Религия в пределах только разума*”, — пишет Кант, — я пытался решить третью задачу моего плана...», т.е. ответить на важнейший и *специфически человеческий* вопрос «На что я смею надеяться?»<sup>35</sup>. Решение этого вопроса, конечно, предполагало опору на ту пропедевтическую работу, которая была проведена в трех «Критиках», и в то же время являлось поворотным пунктом к «самому главному предмету в мире», которым должна была непосредственно заняться «антропология с прагматической точки зрения» в качестве венца всего философского предприятия Канта.

Можно спорить о том, насколько удалось или не удалось Канту решение этого третьего главного вопроса философии в «Религии», о том, в какой мере полезной или бесполезной для этого решения оказалась пропе-

<sup>34</sup> См.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. Введение // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 351–352. Конечно, и в антропологии Кант подчеркивает огромные трудности, стоящие на пути познания человека, каким он предстает в качестве ее предмета, и они таковы, что успех всего проекта никак нельзя считать гарантированным (см.: Там же. С. 353). Однако эти трудности ставит сама *природа*, а не *разум* с его склонностью, которую критика должна обуздать, впадать в «иллюзии трансцендентальной рефлексии», проникающие в наши умозаключения, вводящие в заблуждение, вызывающие неправильное толкование «эмпирических понятий» и т.д. и т.п. См.: *Кант И.* Критика чистого разума. С. 204–205, 223, 307, 353, 359, 400, 435 и др.

<sup>35</sup> Кант — Штейдлину. 4 мая 1793 г. // Кант И. Трататы и письма. С. 554.

девическая работа, проведенная в трех «Критиках», наконец, о том, что именно дало это решение в качестве разворота всей кантовской философии к человеку и к «антропологии с прагматической точки зрения» как ее итогу. Но то, что представляется совершенно недопустимым, — это третирование «Религии» в качестве второстепенной работы, как того, что наряду с «Антропологией» «не представляет собой части его философской системы в том смысле, как это можно сказать о его метафизике нравов или метафизических началах естествознания», пользуясь формулировкой редакторов шестого тома отечественного издания «Сочинений» Канта<sup>36</sup>. Ведь за такой формулировкой лежит представление, прямо противоположное кантовскому пониманию логики развертывания его философского проекта, о том, будто три «Критики» образуют ядро «системы» Канта (а не являются подготовительным этапом ее конструирования). Соответственно, к этой «системе» можно отнести только то (или только те сочинения Канта), *что* позволяет рассматривать себя в качестве «применения (sic!) принципов трансцендентального идеализма к определенной эмпирической области познания»<sup>37</sup>.

Стратегия моей интерпретации «Религии», сфокусированная на содержащемся в ней учении о свободе в ее связи со злом, нацелена на то, чтобы осмыслить это произведение именно как попытку Канта развернуть свою философию к человеку. Она ориентирована стремлением понять это учение как попытку захватывающе смелую, опираясь на пропедевтику «главных» этических сочинений и вместе с тем разрешая некоторые противоречия, обнаружившиеся в изложенной в них этической доктрине, применить этику к человеку. Можно сказать и так, что «Религия» была призвана заполнить лакуны в этике Канта, которые обнаружива-

<sup>36</sup> См.: *Кант И.* Сочинения: в 6 т. Т. 6. С. 688.

<sup>37</sup> Там же.



лись ее применением к человеку. Эти лакуны не только делали кантовскую «метафизику нравственности» «незаконченной», но и, хуже того, оставляли ее в положении всего лишь *метафизики*, т.е. того, что, по выражению Шопенгауэра, не позволяет вникнуть «в подлинное значение этического содержания поступков»<sup>38</sup>, иными словами, того, что не может превратиться в *теорию нравственности в перспективе человека* — в отличие от перспективы «ноуменального Я». Эта смелая попытка во многом, как мне кажется, оказалась неудачной, что, скорее всего, и вызвало частичный откат Канта на более ранние позиции, характерные для «этического канона», в его позднейших произведениях, таких как «Метафизика нравов в двух частях»<sup>39</sup>. Но уроки смелой попытки, предпринятой в «Религии», столь значительны, что она заслуживает самого пристального внимания.

<sup>38</sup> Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 602.

<sup>39</sup> Так, если взять лишь самые яркие и непосредственно относящиеся к нашей теме примеры, в «Благой вести» (1796 г.) Кант восстанавливает идею *производности* категорического императива от понятия свободы, которая не только невозможна в «Религии», но и, по существу, была отставлена им уже во второй «Критике»; в лекциях по логике он вновь безоговорочно подчиняет человека как *Promissarius* (принимающего обязательство) практическому разуму как *Promittent* (налагающему обязательство) и т.д. и т.п. См.: Кант И. Благой вест о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 249; Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 г. // Там же. С. 326 (примеч.).

Парадокс этого необходимого «проплавления» Канта сквозь Гегеля состоит, конечно, в том, что оно предполагает *снятие* кантовской печати запрета с «мятежа против морали», т.е. нечто вроде высвобождения кантовского формализма от наложенных на него самим Кантом вериг. Будучи избавленным от них, кантовский формальный долг вступает в ту игру с добром и злом, которая осуществляет его историоризацию и показывает, каким образом он *в действительности* становится условием свободы.

**Kapustin, B.**

Evil and Freedom. Reflections on Immanuel Kant's *Religion within the Boundaries of Mere Reason* [Text] / B. Kapustin; National Research University Higher School of Economics. — Moscow: HSE Publishing House, 2016. — 272 p. — (Political Theory). — 600 copies. — ISBN 978-5-7598-1385-9 (hardcover).

The book explores the necessary relations between freedom and evil. Their neglect may not impede the construction of an abstract idea of freedom, but will preclude our comprehension of freedom as an always concrete practice of emancipation. Why is pure moral philosophy or normative ethics myopic toward this distinction between “freedom as an idea” and “freedom as emancipation”? How to overcome this myopia and how does this overcoming affect the character of ethical thought through its historicization and politicization? Does the ethical thought thus transmogrified have to retain certain key concepts of the pure moral philosophy, beginning with the formal concept of duty, in order to become consistently and uncompromisingly historical and political? These questions are the centerpiece of this book. The inquiries related to them evolve in the context of a critical examination of the Kantian moral philosophy, which encompasses both its metaphysical “canon” and a daring attempt to revise it recorded in the later writings of Kant. His *Religion within the Boundaries of Mere Reason* is the most vivid example of this attempt.

The present book is addressed to all those interested in moral philosophy and political philosophy, to those who study and teach these disciplines.

*Научное издание*  
Серия «Политическая теория»

БОРИС КАПУСТИН

## ЗЛО И СВОБОДА

РАССУЖДЕНИЯ В СВЯЗИ С «РЕЛИГИЕЙ  
В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА»  
ИММАНУИЛА КАНТА

*Главный редактор*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Заведующая книжной редакцией*  
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

*Редактор*  
ГАЛИНА ШЕРИХОВА

*Художник*  
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Верстка*  
ОЛЬГА БЫСТРОВА

*Корректор*  
ОЛЬГА РОСТКОВСКАЯ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»  
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20  
Тел./факс: (499) 611-15-52

Подписано в печать 12.05.2016. Формат 84×108/32  
Гарнитура Minion. Усл. печ. л. 14,3. Уч.-изд. л. 12,1  
Печать офсетная. Тираж 600 экз. Изд. № 2031. Заказ №

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru,  
тел.: 8 (495) 988-63-76, тел./факс: 8 (496) 726-54-10