

А. К. Судаков

ПОЧЕМУ НЕ НАДО  
БОРОТЬСЯ «ЗА КАНТА»  
ЗАПОЗДАЛЫЙ ОТВЕТ РЕЦЕНЗЕНТУ

Когда о чем-нибудь «идет речь», эта речь организована по известным правилам, и потому принцип организации этой речи имеет решающее значение для ее адекватного понимания. Если эта «речь идет» в изящной литературе — в драме или романе ужасов, например, — то она организована вокруг образов и сюжетов, и потому на вопрос: о чем речь? — верно ответит описавший эти образы и сюжеты. Но если речь имеет **философский** смысл, она организована вокруг философских **проблем**, и опять-таки, спросив: о чем речь? — логично ожидать указания на организующую, ключевую **проблему** всей речи. Соответственно **философский** отклик на философскую «речь», как разумно ожидать, должен быть откликом на изложенное видение именно **этой** организующей и основной проблемы, выражением своего согласия или (аргументированного) несогласия с **этим видением этой проблемы**, для того чтобы читатель мог составить суждение об актуальности и занимательности именно этой самой проблемы и возможных решениях таковой. В этом случае рецензирование бывает обоюдно полезным разговором по существу речи.

Если же в порядке обсуждения философской «речи» нам ничего не сообщают о той проблеме, которой посвящена эта речь, а говорят по преимуществу о своих образах и впечатлениях от вставленных в эту речь лирических отступлений, ключевую же проблему речи позволяют себе конструировать исходя из этого своего эстетического от нее впечатления, то мы имеем эстетический отклик на философскую речь, образчик литературной критики, из которого дискуссия по существу едва ли может получиться.

К сожалению, именно в таком роде была выполнена рецензия А. Г. Мясникова на мою книгу «*Абсолютная нравствен-*

ность: *Этика автономии и безусловный закон*» (М.: Эдиториал УРСС, 1998), опубликованная в «Кантовском сборнике» 2004 г. [2]. Как ни печально, эту рецензию приходится признать именно критикой **книги**, но отнюдь не представленного в ней **концептуального подхода** к этике Канта, которого, смею думать, уважаемый рецензент, несмотря на все его стремление «бороться за Канта» (в том числе со мною), даже **не заметил**. По всей видимости, в таком положении дел отчасти оказался виновен и я сам, поскольку это положение означает, что мне, наверное, не удалось придать своей «речи» литературную форму, в которой она могла бы вызвать у уважаемого рецензента предметный философский (а не восклицательный эстетический) отклик и вообще что-нибудь, кроме зубной боли и резкой обиды за несправедливо, по его мнению, «обвиняемого» мною философа Канта. Его полемический отклик отчасти, по собственному его признанию, и явился чем-то вроде сублимации этого неблагоприятного эстетического впечатления. Если говорить совсем кратко, то рецензенту я представляюсь нравственным богословом, или богословствующим кантоведом [2, с. 141], мыслящим принципиально «не по-человечески, а по-божески» [2, с. 144] и вследствие того производящим, в частности Канту, некий инквизиционный «допрос с пристрастием» [2, с. 141] в целях выяснения меры соответствия его этики некоторому заранее мною (а никак, например, не сами Кантом!) предположенному стандарту «нравственного богословия» и причин его фактического несоответствия этому теологическому стандарту морали, с которым Кант якобы всю жизнь неустанно теоретически боролся; а потому для успеха подобного рода теоретического предприятия, поистине относящегося разве что к области философско-богословской апологетики, я оказываюсь якобы вынужден применить к этической концепции Канта мыслительное насилие, домысливать за Канта им (якобы) не сказанное, выпячивать и раздувать (имеющиеся-таки у самого философа или все-таки мной тоже вымышленные?) намеки и ходы мысли, доводя их до (якобы) нелепостей, очищаю этику Канта от «всего человеческого», «стерилизую» ее, изгоняю из нее по мере умственных сил злых духов и вообще стараюсь представить ее глубоко религиозным по духу учением, а когда эта будто бы «стерилизация» будто бы терпит крах, навешиваю на кантовскую этику целый ворох «ярлыков», из которых самый главный и страшный есть **догматический персонализм**. Вся моя книга представляется рецензенту сочинением о том, как и почему Кант «не стал богословом» [2, с. 141].

Между тем, повторяю, проблемы, которую я **действительно** ставлю в своей книге, формулирую прямым текстом в первых же параграфах работы и которой во всей работе только и занимаюсь, уважаемый рецензент просто **не увидел**.

Проблему же эту можно определить так: что представляет собой методически и систематически критическая этика Канта — в том виде, в каком она подлежит «основоположению» в одноименном известном его сочинении? Как формулируется в тексте «Основоположения к метафизике нравов» (далее в тексте — ОМН) **основная проблема** такой этики, ее предмет и концептуальное строение, подчиненные проблемы и предметные области в рамках чистой этики, если они есть? Каким **методом** собирается Кант решать эту проблему (эти проблемы), какое **решение** (какие решения) он предлагает по ним, и в какой степени это решение (решения) следует признать **соответственным** — не какому-то извне прилагаемому масштабу, но — **собственной кантовской формулировке проблемы** метафизики нравов как критической

этики? При этом я придерживаюсь того мнения, что сам Кант с достаточной ясностью дает в тексте самого ОМН ответы на так поставленные вопросы, поэтому решительно нет никакой осмысленной надобности «с пристрастием» выпытывать их у него или тем более выдумывать их за него. В самом деле, иначе и быть не может. Если на минуту допустить, что Кант не дал или тем более, как говорит мой рецензент, «не может» дать ответов на эти именно вопросы, это означало бы, ни много ни мало, что критической этики Канта как философского построения не существует на свете, что ее основоположение не состоялось, что умственные труды самого Канта и многих его исследователей потрачены понапрасну. Вот уж подлинно «страшные образы» для кантоведа и этика! В качестве же такой центральной проблемы критической этики, как метафизики нравов, мною рассматривается вопрос об условиях возможности безусловно нравственного воления как свойства конечной разумной воли и системы таких волей (царства целей, этического сообщества). **Как возможна всецело добрая воля в качестве природы конечных личностей** (царство целей как царство природы)? Как возможна объективная, субъективная и, наконец, полноценно определенная, или абсолютная, нравственность воли — и какому закону как ценностному ориентиру своих избраний должна следовать такая воля? В этой перспективе рассмотрения критическая этика предстает как **систематическая рефлексия безусловно доброй воли** в многообразии ее возможных формальных и материальных определений, и прежде всего в ее полноценном определении (определении ее специфической формой всего объема содержательных человеческих избраний и целеполаганий). Соответственно критическая этика как рефлексия условий чисто нравственного воления строится в таком случае посредством трех последовательных рефлексивных процедур, которые я называю объективной, субъективной и абсолютной дедукцией морального начала соответственно, а ответы на так поставленные проблемы чистой этики представляют собою общеизвестные «формулы», или, лучше, формулировки, категорического императива, которых в этом случае действительно по существу дела оказывается возможно только **три**.

Было бы вполне понятно, если бы теперь уважаемый рецензент высказал свое убеждение в том, что чистая критическая этика решает в действительности совершенно иные проблемы, нежели указанные мною, — что критический метод в этике надобно понимать в совершенно ином смысле, нежели как понимаю его я; что решение проблем чистой этики Кантом предлагается совершенно не то, какое указываю я, и наконец, что решения эти совершенно адекватны (или, напротив того, совершенно неадекватны, ибо такого я тоже не утверждаю) поставленной Кантом (а не мною, Судаковым) проблеме (проблемам). После этого приходилось бы ожидать, что уважаемый рецензент выскажет свое видение поставленных в ОМН проблем критической этики и их решений у Канта. Тогда мы действительно имели бы образец предметной «борьбы за Канта» со мною. Но этого-то именно в рецензии нет, и ее пафос состоит совершенно в ином. Проигнорировать вышеуказанную постановку проблемы в рецензируемой работе было бы вполне возможно, если предположить, например, что рецензент считает ее совершенно излишней. Зачем, то есть, «огород городить», когда всем кантоведам и кантианцам давно известно и с несомненностью установлено, что чистая критическая этика Канта есть, скажем, формальная теория категорического императива нравственности и права, или теория самоценной человечности как разумной природы,

или теория всеобщего самозаконодательства конечных свобод в республике целей (хотя почему-то под святым полномочным главой, лишенным всякого интереса, в отличие от нас, грешных). Между тем уже и три названные только что смысла критической морали разноречат между собою в конкретном исполнении достаточно заметно, чтобы эту мнимую самоочевидность не смогло проблематизировать хотя бы подозрение, что каким-то образом этическая систематика Канта предполагает объединение и того, и другого, и даже третьего под неким общим знаменателем и что поэтому (если только не предаваться самоценному философскому гербаризированию, «подсчитывая категорические императивы») должен же когда-нибудь быть поставлен вопрос, чем же критическая этика Канта является в ее целом, что именно и каким способом в ней строится и учреждается, из каких систематических частей она поэтому состоит и т.д. Только если этой проблематизации не происходит, все остается при мнимой самоочевидности оснований, а коль скоро философствовать об основаниях якобы не имеет смысла, тот нет нужды и поднимать большие систематические вопросы, а следует только разве вести «борьбу за Канта» с теми, у кого личный образ и впечатление от Канта — по сугубо неинтересным причинам — иные, чем у нас.

Без сомнения, рецензент в ходе своей полемики со мною (если это была полемика) также намечает некоторый образ кантовской этики, представляющийся ему единственно адекватным. Я не считаю себя полномочным утверждать, чтобы этот образ был решительно призраком, то есть не имел текстуальной основы и подтверждения в работах самого Канта (как это — правда, не ссылаясь при этом на тексты Канта — утверждает мой рецензент относительно моей концепции кантовской этики). Однако я не считаю себя вправе рассматривать это истолкование кантовской этики как единственно аутентичное, а альтернативное ему — как напраслину и несправедливые «обвинения» кёнигсбергского философа. Хотелось бы поэтому поподробнее остановиться на некоторых моментах такого истолкования Канта уважаемым рецензентом, чтобы по меньшей мере проблематизировать их, потому что эти моменты кажутся мне немаловажными не только для этического кантоведения, но и для положительной систематики практической философии, в том числе и совершенно безотносительно к Канту.

Прежде всего, что касается подозрения в мой адрес в «стерилизации практического разума» [2, с. 141], в попытке очистить этику Канта «от всего человеческого» [2, с. 145]. Как ни странно и ни страшно это может показаться моему рецензенту (а мне бы очень не хотелось чем-нибудь в очередной раз испугать его), то, что он называет «стерилизацией» этики, или ее очищением от человеческого, есть, по разделяемому мною убеждению философа Канта, не что иное, как безусловно необходимый переход с точки зрения докритической (докантовской или кантовской до 1781 г.) эмпирической или эклектической морали на точку зрения чистой критической этики как метафизики нравов. Я утверждаю, таким образом, что «стерилизация», или очищение, того, что уважаемый рецензент именует этикой, от «всего человеческого», есть, по Канту, необходимое условие построения критической этики, если действительно следует «предпослать ... метафизику нравов, долженствующую быть тщательно очищенной от всего эмпирического» [1, т. 3, с. 45] и если «вся моральная философия ... в применении к человеку ничего не заимствует из знания о нем» [1, т. 3, с. 47]. Поскольку, как сказано, мое исследование и было посвящено не практической антропологии, а чистой критической этике Кан-

та, постольку предмет его также долженствовал быть тщательно очищен от всякой антропологической фактичности. Таким образом, даже в этом, столь устрашающем моего рецензента пункте я нисколько не действую в видах «борьбы» ни за Канта, ни против Канта, а если и действительно повинен в какой-то «стерилизации разума», то выполняю таковую по прямому указанию изучаемого философа, то есть Канта.

С этим моментом непосредственно связан второй пункт моего возражения уважаемому рецензенту. По его убеждению, Кант приписывал человеческой воле подлинную автономию, то есть положительное законодательство, свободу и всеобщность [2, с. 145]; у Канта якобы «идет речь» об «автономии человеческой воли» [2, с. 144], которая присуща этой воле не как-нибудь относительно, но полноценно-реально [2, с. 142, 145, 146]. В этой связи хотел бы обратить внимание уважаемого рецензента и всех читателей на одно примечательное обстоятельство: это якобы «кантовское» понятие, или выражение, «автономия человеческой воли» в основополагающих работах Канта — ОМН и «Критике практического разума» (далее в тексте — КПР) — **ни разу не встречается**, что и не случайно, коль скоро Кант занят построением именно чистой метафизики нравов, а не эмпирической физики таковых. Впрочем, на уровне этой чистой метафизики нравов у Канта мы находим суждения об автономии воли как свойстве этой воли и наряду с ними также суждения об автономии как содержании категорического императива нравственности. А между тем весьма важно отдавать себе отчет в том, что означает **приписывать** воле автономии как ее **свойство**, как ее **собственную** автономию — и что, с другой стороны, означает **предписывать** воле эту же автономию как императив безусловного долженствования. Лично я держусь того мнения, что эти два смысла автономии суть несовместимые метафизико-этические альтернативы. Если воля реально — и не относительно, а безусловно — автономна, то есть сама дает себе закон через все субъективные принципы избрания и через все стратегические принципы избрания своих субъективных принципов избрания, то над ней не имеет силы безусловно-практическое правило автономии, оно есть для нее не императив, а только описание положения дел. Напротив, если самозаконодательство воли есть для этой воли безусловный нравственный императив, то само это утверждение непосредственно означает, что для фактической (эмпирической) способности желания автономия есть нечто сугубо должное, сущим же не является, и фактическая воля в таком случае состоит лишь в некотором необходимом практическом отношении к этой будто бы собственной своей автономии, то есть в действительности сплошь и рядом инозаконна даже в определении себя к наружно доброму действию, или, говоря обобщеннее, гетерономна даже в актах определения себя к поступкам, формально соответствующим закону (легальному поведению). В таком случае фактическая воля именно и только легальна, но еще не подлинно моральна, не есть реально нравственная воля, а только потенциальная нравственная воля, относительно-действительная моральная личность и субъективность (все это при предпосылке, что именно и только автономия воли есть единственный и исчерпывающий принцип абсолютной нравственности, единственное содержание чистого закона нравов). Короче сказать, при предпосылке метафизически или эмпирически всеобщей действительности автономии воли нет осмысленной надобности в категорическом императиве автономии, а при предпосылке категорического императива, единственным или хотя бы существенным содержанием которого служит автономия воли, нет никакой возможности удержат метафизиче-

скую или тем более эмпирически-историческую всеобщность действительности всеобщего законодательства воли. Если есть категорический императив быть автономным, автономии воли логически нереально приписывать всякой фактической человеческой воле. И вот я просто фиксирую наличие в ткани этической рефлексии ОМН как той, так и другой установки и утверждаю также, что как та, так равно и другая установка имеют свои основания в метафизическом каркасе трансцендентальной философии, и в частности критической этики Канта. Однако **последствия** обеих установок для всего здания этики диаметрально, можно даже сказать — фатально, **противоположны**. (Эти последствия я, разумеется, не мог проследить во всей полноте в рамках поставленной мною в монографии проблемы, так что эти экстраполяции остались в книге на положении именно своего рода «лирических отступлений»; между тем на них-то по преимуществу и реагирует в своем отзыве мой рецензент.) Одну из намечающихся перспектив я считаю возможным обозначить термином **догматический персонализм** (или догматизирующая философия автономии), а другую — термином **критический персонализм**. По моему убеждению, только последний адекватен духу и методу критической этики Канта и вообще критическому методу в этике, хотя несомненен факт, что у самого же Канта, начиная с КГР, преобладают формулировки (причем формулировки ключевых определений практического разума и его закона) в духе и смысле скорее первой перспективы метафизико-этической мысли — почему и младокантианцы, эти известные буквопклонники и любители *jurare in verba magistri*, а вслед за ними и многие кантианцы и кантоведы последующих времен, не исключая, как я полагаю, и моего уважаемого рецензента, признали за единственно аутентично кантианскую и критическую именно и только первую перспективу и установку. Я же отнюдь не утверждаю, будто бы Кант (во всяком случае, в ОМН) придерживался только одной либо только другой перспективы мысли. Именно потому я и избрал, между прочим, предметом своего анализа ОМН, и ценность этого произведения для философского читателя в том именно и состоит, что здесь Кант еще ничего не «придерживается» и ничего не «установил», здесь в полном ходу работа камешка над фундаментом философского «дома», здесь есть свобода мысли и вариативность суждения, однако вариативность не в гербарном духе постмодерна, а в рамках строгого метода: метода критической философии. ОМН в этом смысле отнюдь не «комнатка», как выразился мой рецензент, — это скорее полевой простор со многими тропинками, это своего рода методичная эссеистика Канта — плоды которой, однако, очень даже возможно **догматизировать**, как можно при особом желании и особом соцзаказе догматизировать даже поэтическую метафизику Шопенгауэра или Ницше. Поскольку же я не утверждаю односторонней приверженности Канта той или другой перспективе, неверно и утверждение, будто я **определяю** этику Канта однозначно «ярлыком» догматического персонализма или догматизирующего автономизма. Я только отмечаю, что кантовская метафизика нравов содержала в себе мыслительные ходы в направлении и в духе такового догматического персонализма, так что при определенных условиях, а именно при определенных ценностных предпочтениях и верованиях, **могла**, следовательно, в таковой окончательно оформиться, или, если выразиться точнее, **выродиться** в догматический персонализм.

В связи с этой темой «человеческой автономии» стоит еще один пункт наших разногласий с уважаемым рецензентом. По его мнению, морально-практический разум у Канта дан человеку для автономии [2, с. 144]. Я пола-

гаю, однако, что текст ОМН дает достаточное подтверждение воззрению, согласно которому практический разум дан человеку, по Канту, для учреждения вполне и самоценно доброй воли: «так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы надежно руководствовать волю в отношении ее предметов ... то истинное назначение его должно состоять в произведении ... **самой по себе доброй воли**»; «разум ... видит свое высшее ... назначение в учреждении доброй воли ... которая должна цениться сама по себе» [1, т. 3, с. 67, 69]. Насколько можно понять, именно эта идея самоценно доброй воли как человеческой является, с точки зрения рецензента, совершенно некантовской. Кант, полагает рецензент, берет за исходный пункт не чистую святую волю, а всеобщий человеческий разум [2, с. 144]. Человеческая воля, якобы по Канту, ни чистой, ни святой **быть не может** [2, с. 144]. Понятие святой воли уважаемый рецензент считает безусловной прерогативой **нравственного богословия**, то есть атрибутом Бога и только Бога. Вероятно, именно по этой причине он и меня записал по ведомству богословской апологетики и, разумеется, ни за что не поверит, если я заверю его в том, что никаких ни собственно богословских, ни нравственно-богословских, ни даже апологетических задач моя работа перед собой (в то время по крайней мере) не ставила. Так или иначе, святая воля представляется рецензенту категорией исключительно богословского, а никак не философского лексикона. Между тем Кант неоднократно указывал, например, что «наша собственная воля, поскольку она стала бы действовать только под условием возможного через ее максимы всеобщего законодательства, эта возможная для нас воля в идее и есть, собственно, предмет уважения» [1, т. 3, с. 203]. Итак, чистая воля есть возможная для нас воля в идее, наша собственная воля в совершенном и преображенном своем состоянии, момент морального идеала разума. Человеческая воля есть воля потенциально святая, и постольку самая нравственность есть идеал святости воли как ее полноценного и всестороннего определения **исключительно законом практического разума**. Рецензент будет, впрочем, совершенно прав, если заметит мне на это, что здесь не идет речи о **реальности** святой и безусловно доброй воли в **человеке**. Но я именно утверждаю (и как я полагаю возможным думать, утверждаю **вместе с Кантом**), что собственный **предмет** и теоретическую **задачу критической этики** составляют условия возможности безусловно доброго воления как подлинно нравственного опыта, а если выразить несколько иначе — условия учреждения вполне доброй воли в конечном разумном субъекте и, что было намечено уже у Канта, в универсальном сообществе таких субъектов, то есть условия ее **полноценной реализации** в таком субъекте (субъектах). А постольку, если и не о реальности, то о реализации, о создании нравственно доброй воли в отдельном лице и в общественности в целом у Канта не просто «идет речь» — вокруг этой темы строится вся систематика кантовской практической философии, и именно эта тема достигает своей кульминации в религиозно-философских рассуждениях Канта («*Религия в пределах только разума*», особенно часть I). Между тем мой уважаемый рецензент рассуждает как-то так, будто не только никакой философии религии, и в частности философии религиозной общественности, в рамках кантианства как автономной философии на началах неплоского Просвещения не было и быть не могло, но будто и сам Кант всю жизнь только и делал, что боролся с религиозным сознанием и религиозной верой и опровергал все теоретические доказательства бытия Божия, так что вменять Канту какие бы то ни было мысли о религиозном контексте этики и

добродетели, о Царстве Божием и церкви христианской представляется как бы очень невежливым и «апологетическим» приемом... Эти суждения выглядят достаточно странными: свое суждение о праве философа на автономное философствование Кант высказал ведь именно в связи с доказательством своего права развивать философию религии и иметь философское суждение о Священном Писании; опровергнув теоретическое право спекулятивно-философских доказательств бытия Божия, Кант сам предложил некоторое (будто бы) практическое и постольку (будто бы) нетеоретическое обоснование необходимости идей Бога и личного бессмертия, почему и утверждал впоследствии в предисловии к своему религиозно-философскому трактату, что мораль необходимо приводит к религии. Хотя, с другой стороны, признание всего этого оставляет открытым вопрос о том, в какой степени соответствует понятию религии то, что постулируют Кантовы «постулаты практического разума», и, в свою очередь, кантианская ли критическая мораль может нуждаться в постулировании Бога и бессмертия в той форме, в какой мы находим эти постулаты в КПП, или эта мораль уже должна быть заражена аллергеном «теологического эвдемонизма»; что такое религиозный опыт, каковы условия его возможности, и каковы соответственно этому условия возможности философии религии на началах критической философии, которая не измышляет себе гипотетических Бога и веру «под христианство», а анализирует действительное христианство и его Откровение. Между тем я ограничился в своей работе рассмотрением только одного частного вопроса: действительно ли христианская теономия — то, что рассматривает и критикует с позиций автономии Кант в ОМН как теономный принцип; а если нет, то какие права может иметь теономный принцип внутри автономной морали (или наоборот). Поэтому я, пожалуй, согласен, что в результате моей работы по толкованию ОМН чистая критическая этика представляется мне приводящей к религии разума гораздо (систематически) ранее и гораздо (методически) радикальнее, чем это было заметно самому Канту в период работы над этим произведением, и что из ОМН просматривается перспектива не совсем такой или даже совсем не такой философии религии, какая в унисон «постулатам» теоретического разума в интересах практического развивается Кантом в *«Религии в пределах только разума»*. Впрочем, если интерпретация Канта приводит историка нравственной философии к пониманию его практической метафизики в смысле той перспективы, которую я называю в своей работе догматическим персонализмом, то вполне закономерным образом в метафизике морали для религии как Богообщения не остается места, и поэтому то, что признавалось ранее философией религии, без остатка растворяется в философии морали — будь то мораль добрых дел (*des guten Lebenswandels*, как выражается Кант) или чистого умонастроения (*Gesinnung*), — и чистая мораль разума не ведет более к религии (в каком бы смысле мы ни понимали этот переход), но абсолютно отождествляется с нею и постольку полностью «секуляризируется», обмирщается — с довольно двусмысленными последствиями и для совести, и для нравов. Перспектива просвещенского догматического гуманизма закономерно исключает самую возможность философского рассуждения о религии, так как в этой перспективе у философии религии пропадает предмет, «достойный внимания людей истинно просвещенных». Мне думается, однако, что эта перспектива рассмотрения чрезмерно упрощает и обедняет наше понимание этических и философско-религиозных суждений Канта по проблемам религиозного сознания, высшего блага и по многим другим вопросам (а дог-



матический гуманист будет очень рад возможности представить Канта вполне согласным с символом веры догматического гуманизма — и тем, конечно, упростить его идеи). Но в рассматриваемом отношении интересно прежде всего то, что не только наша исследовательская трактовка кантианской философии в смысле догматического или критического персонализма видоизменяет — или сохраняет в полноте — содержание философско-религиозной рефлексии Канта; но что в тексте самих работ Канта фактически присутствуют мыслительные ходы в обеих указанных перспективах философии морали, так что логика рассуждений самого философа на определенном уровне и на определенном шаге может угрожать подрывом условий возможности философии веры (религиозного сознания) и философии религиозной общественности как таковой. Но эта тема требует отдельного обстоятельного и текстуально аргументированного рассмотрения.

Понятие о полноценном определении конечной воли исключительно законом практического разума сопряжено у Канта с другим «весьма плодотворным», как говорит Кант, понятием: понятием царства нравственных целей. Это понятие и сам разговор о нем в связи с этикой Канта вызывает большое неудовольствие моего уважаемого рецензента, ибо он полагает, что: во-первых, Кант после «Критики чистого разума» уже более не философствовал об абсолютном царстве целей [2, с. 141] и, во-вторых, в царстве абсолютных целей, если допустить таковое, воля члена этого царства будто бы по определению несвободна [2, с. 143], так что (будто бы) имеются основания противопоставлять автономию как свободу индивидуальной воли — подчиненности и повинности той же воли как члена царства целей (там же). Даже и меня лично уважаемый рецензент подозревает в намерении создать некое абсолютное царство нравственных целей как некий тайный союз спасения, чем еще раз жelaет подчеркнуть свою мысль, что это будто бы только я философствую о царстве целей, Кант же (якобы) в критический период делать это зарекся. Между тем все это, конечно, суть довольно странные для кантоведения и просто для читателя Канта недоразумения, что легко подтвердить текстом того же ОМН. Вот, например, как вводится здесь (Кантом, не мною) обсуждаемое сейчас понятие: «Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя во всех максимах своей воли как на всеобщезакондательное ... приводит ... к понятию царства целей. Под царством же я понимаю систематическую связь различных разумных существ посредством общих законов» [1, т. 3, с. 181]. «Разумное существо должно рассматривать себя как законодательствующее в ... царстве целей» [1, т. 3, с. 183]; все максимы, «вытекающие из собственного законодательства, должны согласоваться в возможное царство целей как царство природы» [1, т. 3, с. 191—193]; и наконец, совсем решительно: моральность (воли) «состоит в отнесении всякого действия к законодательству, благодаря чему только и возможно царство целей» [1, т. 3, с. 183—185]. Приведенные места ОМН, таким образом, ясно говорят нам о том, что Кант не только философствует в свой критический период о царстве целей, но ставит эту идею в непосредственное и систематически необходимое отношение к верховному принципу моральности, а именно, как ясно из двух последних фрагментов, царство целей представляется возникающим в результате конкретно-всеобщего следования принципу моральности, закону разума, является универсально-внешним измерением морального идеала как конкретного воплощения вполне нравственной воли. Царство целей не только возможно, оно представляется как нечто, что со-

гласно разуму должно быть возможно. Универсально-внутренним измерением конкретно реализованной моральности является при этом чисто нравственное умонастроение как самоценное сознание **нравственно достойного образа жизни и мысли**, в том числе при недостижении техниче-ски-практического результата деятельности: «существенно-доброе действие состоит в умонастроении, результат же может быть каким угодно» [1, т. 3]. Другое дело — что царством целей могут быть весьма различные системы разумных существ (и их целей): например, система техниче-ски-прагматических целей и средств и субъектов такого прагматического целеполагания, система благ и их производителей и потребителей; или, например, гражданское общество Гегеля как система субъективных целей и прагматических субъектов этих целей так или иначе тоже есть своего рода царство целей. Каковы цели — такое складывается из них и царство целей, так что царство целей само по себе далеко еще не синонимично Царству Божию. Здесь требуется, следовательно, некоторый этический критерий достоинства царства целей (субъекты которого имеют не только цену, но и достоинство), царства как системы морально положительных целей (по строгому мерилу безусловного императива практического разума). Это морально-практическое царство целей действительно приближается к христианской идее Царства Божия. Если теперь мы, вместе с Кантом, признаем в качестве закона морали закон автономии воли, то вполне ясно становится также, что, как бы конкретно ни сложилось царство моральных целей согласно этому закону, подчинение так понимаемому закону нравственного мира — как закону всеобщей свободы — просто логически не может быть противоположностью и альтернативой этой конкретно-всеобщей автономии как действительности (если не считать «только» того обстоятельства, что в контексте безусловной этики императива эта самая конкретная действительность конечной автономии разрешается в бесконечный путь стремления к конкретной всеобщности свободы, «влечения к целому Я»). Иными словами, ясно, что воля в автономной этике Царства подчинена абсолютному закону конкретной свободы, даже если этот закон предписывает синтез всеобщего Царства именно как своему закону, избирает и приемлет его как свой закон, что в этом законе и в этом подчинении воля во всякое время остается «у себя» и что поэтому при всей абсолютности закона должност-ования она не столь безусловно противопоставляет свое повиновение свободе, как это представляется уважаемому рецензенту фатально вытекающим из самого только допущения царства целей. Если уважаемому рецензенту почему-либо представилось, что в моем истолковании кантовской практической философии идеал царства целей занимает **преувеличенно много** места, то это, пожалуй, представляется так разве только потому, что в преобладающих в литературе трактовках, насколько они вообще выходят за рамки мнимо-логиче-ских, гуманистически-аксиологических и автономистских «пластов» практической метафизики, идее царства целей как конкретно-всеобщему идеалу морального воления в экстенсивном измерении уделяется **несправедливо мало** внимания, и идеал этот рассматривается в большинстве случаев как своего рода **приложение** высшего принципа моральности, в который сам по себе идея царства целей даже как его момент не включается. Одним из последствий такой трактовки становится рассмотрение философии религии Канта с ключевым для нее понятием этического сообщества (в существе дела эквивалентным метафизической идее универсального царства целей) как су-губо прикладной этической дисциплины наряду с философией истории или

даже этической антропологией; между тем как при другом подходе философия религии оказывается составной частью метафизики нравов как таковой. И это даже в случае, если мы не признаем в ней собственно религиозного содержания, а понятие этического сообщества в духе некоторых неокантианских трактовок толкуем как этическое или социально-педагогическое углубление исторического этоса государственного союза как сообщества права. Верховный нравственный закон, понимаемый как сугубая автономия, и тот же закон, понимаемый как автономия во всеобщем царстве целей, задают существенно различные перспективы этической метафизики и, соответственно, этико-политической истории. В последнем случае, как можно думать, снимаются (или смягчаются) обозначенные выше апории, связанные с метафизическим **или** нормативным толкованием безусловного закона автономии воли. Но здесь, однако, перед нами снова, на ином уровне, воскресают те же апории, если мы пытаемся строить идеал царства целей по эгалитарно-республиканскому образцу — во имя автономии всех его (относительно) самозаконных членов, негласно настаивая уже только тем одним на безусловной доброте и чистоте фактической воли этих самых относительно реальных личностей, то есть именно догматизируя их личность вопреки безусловному притязанию закона морали как принципа должного (тогда как и сам Кант признавал, что только у главы царства целей этот закон не является принципом должного, потому что только глава царства целей мыслится свободным от определения воли частным интересом, принципом самости). Именно в догматическом персонализме царство целей и является республикой, так что может обходиться без личного главы. Поэтому вполне ясно также, что критический персонализм есть в своих метафизических основаниях всегда религиозный персонализм, этика свободы во имя Царства Божия. Таким образом, критический персонализм как метафизическое обрамление кантианской этики категорического императива, как метафизика абсолютных (а не только объективных) нравов, как онтология абсолютной нравственности есть в предельно честном осмыслении всегда этика единобожно-религиозная, то есть приводит к религии на уровне самой метафизики морали, а не в рамках какой-либо сугубо спекулятивной (теоретической) надстройки на этой метафизике, в виде учения о постулатах разума или учения о высшем благе как мотиве для принятия этих (теоретических) постулатов разума. Между тем сложилось так, что именно эта теоретически-постулятивная надстройка или пристройка к конструкции критической этики как метафизики нравов, к «дому морали» была, начиная с КПП, узаконена Кантом в качестве (якобы) единственно правомерного нравственного богословия (этикотеологии). Впрочем, первая проба в этом смысле была предпринята им уже в теории высшего блага, как она изложена в заключительных разделах КЧР. Я постарался только намекнуть в своей книге (в порядке «лирического отступления», которое в самом деле выводит с этического «поля» на «поле» философии религии), что в структуре философской аргументации Канта при возведении им чистой части метафизики нравов не все так просто, однозначно и «теоретично». Отсюда, при последовательном продумывании темы, напрашивается вывод, что, в частности, философия религии на кантианских предпосылках может, — а в свете результатов критики сверхопытного применения теоретического разума, пожалуй, прямо должна — строиться без опоры на теоретические постулаты разума, из глубины самого практического духа и корректной рефлексии универсальной этической общности (лишь во вторую очередь оказывающейся также правовым сооб-

ществом). Кстати, в ОМН высшим благом признается самоценно добрая воля (святая воля в царстве целей), и хотя философская рефлексия останавливается на идее возможности чисто морального мотива к так понятому высшему благу, хотя философское объяснение того, каким образом эмпирическую волю может обязывать и мотивировать чистый закон свободы, Кант признает здесь невозможным, однако такая мотивировка и такое определение всякой воли признаются фактом разума и опыта заодно, неотменимым никаким пессимизмом и скепсисом «беспристрастного наблюдателя». И, что немаловажно, философия не думает вменять в обязанность Богу гарантию осуществления полного блага человечества (под неточным «псевдонимом» высшего блага) перед судом конечного человеческого же разума, после чего может возникнуть мнимо закономерный вопрос о мнимой ответственности всевышнего на случай «неисполнения договорных обязательств», в результате чего вместо блага является историческое зло. Поскольку еще вопрос, религия ли то, что получается в результате подобного «постулирования бога», и, соответственно, достойно ли титула философии религии такое учение о высшем благе без крайнего зла, я просто высказался в пользу другой, именно критико-персоналистической, перспективы этической метафизики как аутентично кантианской. Уважаемый рецензент понял меня решительно неверно, если допустил, будто я не нахожу у Канта этой линии мысли. Но положительное развитие этой линии мысли я прямым текстом признал тогда не помещающимся в предметные рамки моей тогдашней проблемы и «подлежащим развитию впоследствии времени». Жизнь сложилась так, что это время положительного развития метафизики критического персонализма настает для меня только теперь. А если так получилось, что мой уважаемый рецензент особенно впечатлился в моей книге именно «лирическими отступлениями» и весь свой критический заряд устремил именно на них, так что отклик вышел несколько, что ли, не по существу — не о критическом персонализме, а о мнимой «стерилизации разума» и не о логике и проблемах чистой этики, а о порядке уже позабытой в нашем отечестве патетической «борьбе за Канта» с некоторыми «инквизиторами» и «апологетами», позволяющими себе задавать Канту, якобы кристально ясному концептуально Канту, вопросы «с пристрастием», — так что разговора по существу в рецензии даже не предложено, потому что существа дела рецензентом не было замечено; если вместо оценки собственно кантоведческой концепции моей работы мой уважаемый рецензент изложил в рецензии только свои литературно-драматические впечатления о ней и страхи в связи с ней, то, конечно, моя вина в этом есть и, вероятно, вина немалая. Но тоже сугубо литературно-стилистического свойства.

#### Список литературы

1. *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964—1966. Т. 1.
2. *Мясников А. Г.* Борьба за Канта продолжается, или О современной стерилизации практического разума // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. Вып. 24. Калининград, 2004. С. 140—146.

#### Об авторе

*Судаков Андрей Константинович* — д-р филос. наук, Институт философии РАН, asudakow1852@rambler.ru.