

М. Ю. Савельева



ПОСЛЕ
К А Н Т А

Киев
Издатель ПАРАПАН
2006

УДК 17.018.1+17.026.4

ББК 87.3 (4 Гер)

С 12

Савельева М. Ю.

С 12 После Канта. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2006. – 151 с.

Собранные в этой небольшой книге работы не являются исследованиями о жизни и деятельности И. Канта в традиционном понимании. Автор размышляет над актуальными проблемами морали и политики с позиции кантовской методологии, стараясь взглянуть на современность глазами философа эпохи Просвещения. В результате оказывается, что идеи трёхсотлетней давности сегодня ничуть не утратили своей актуальности, а в отдельных случаях кантовский трансцендентализм является единственным верным способом разрешения глобальных проблем.

ISBN 966-8210-37-9

Рецензенты:

С. Б. Крымский,

д. ф. н., проф.,

(Институт философии им. Г. С. Сковороды
НАН Украины)

В. А. Малахов,

д. ф. н., проф.

(Институт философии им. Г. С. Сковороды
НАН Украины)

Оформление обложки:

А. С. Червинский

ISBN 966-8210-37-9

© М. Ю. Савельева, 2006

© Обложка, 2006

© Издатель ПАРАПАН, 2006

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ВНАЧАЛЕ

Представленные на этих страницах очерки были написаны в промежутке нескольких лет и как-то сами собой сложились в книгу. Сами – потому что «вечные» идеи, отстаиваемые немецким философом, вдруг перестали быть способом конституирования идеала и превратились в весьма трезвое, практическое «руководство к действию».

Когда дописывались последние строки этой книги, уже были позади 1 сентября в Беслане, авиакатастрофы над Тулой и Ростовом-на-Дону, взрыв в Москве у станции метро «Рижская» – и, Бог знает, что ещё было впереди... Очевидно, в условиях реального становления «войны всех против всех», которую мир переживает с начала XXI века, никакая конкретная идеология не способна указать выход из создавшейся ситуации. Однако **этико-максималистская** форма мышления, подобная кантовской, может помочь понять происходящее.

Кант тоже жил в неспокойное время. Тогда не только умели, но и любили воевать. Воевали красиво, с душой, превращая ратное дело в искусство. По крайней мере, с высоты нынешних времён это видится именно так. Но когда читаешь произведения философа, становится понятно, что **уже тогда** можно было представлять миссию человечества совсем иной. И военную агрессию воспринимать совершенно иначе.

Разумеется, война – составная часть политики и морали эпохи Просвещения. Разумеется, социальные инстинкты нуждаются в раскрепощении не меньше, чем разум. Фундаментальные идеи гуманизма, милосердия, национального единства и проч., разумеется, требуют немедленного, и значит, агрессивного,

милитаристского воплощения в жизнь. Войны за идеи ведутся исключительно просвещёнными, дальновидными, гуманными и рассудительными представителями человеческого рода. Война естественна, как сама жизнь. Она – признак государственного здоровья и национального самосознания.

Как же всё это отвечает нынешним временам! Призывы к сепаратизму во имя дальнейшего объединения; демократичные, дружественные вторжения на чужие территории с целью восстановления политической справедливости... **Война есть форма мира** – и в этих условиях неуместны какие-то абстрактные, оторванные от жизни рассуждения философа, который и мира-то по-настоящему не видел...

Впрочем, от философского опыта прошлого никто, вроде бы, уже напрямую не отрекается. Времена публичного остракизма сменились идеологической полифонией. Ныне уже не устраивают публичных сожжений книг, как во времена политического или религиозного тоталитаризма. Современная эпоха отличается полным отсутствием романтики и экзальтации, которые она заменила повышенной расчёtlостью: к чему напоминать во всеусыпшание о том, что необходимо забыть? Когда хотят забыть – забывают. Но – «вежливо». Перестают замечать, читать, публиковать, обсуждать, находят другие темы для дискуссий. Если Кант неуместен в условиях всеобщей адаптации к обстоятельствам – вместо него будут интересоваться теми, кто легко откликается «на злобу дня». Человечество, перманентно пребывающее на осадном положении, жаждет конкретных мер и конкретных предложений. Люди более всего ценят отпущенное им время и потому стараются иметь дело со «злобствующими».

Забвение эффективнее костра или пули. Оно лишает героизма и закрывает путь в бессмертие. Но, лишая бессмертия прошлое, забвение поселяется в настоящем. И тогда реальность становится настолько близкой и понятной, что сама собой теряет смысл. И у человечества не остается ничего иного, как рано или поздно попытаться воссоздать тот самый опыт мышления, который имеет столь мало общего с этой реальностью.

15 сентября 2004 г.

О ПРИНЦИПЕ АВТОНОМИИ НРАВСТВЕННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЗНАНИЮ

*Возвеличит молва – то вина не твоя.
Полетит голова – то вина не твоя.
Ах, добро или зло приключится с тобою,
Вспомни эти слова – то вина не твоя.*
Омар Хайям

Всякий раз, цитируя известное кантовское изречение о связи Звёздного Неба и нравственного закона, мы почему-то упускаем из виду любопытную вещь: Кант говорил не столько о самой связи, сколько о том, что она не может не удивлять. Однако в своём исследовании мы склонны отдавать предпочтение понятиям как таковым, нежели тому впечатлению, которое они способны вызывать. И при этом упускаем из виду важность акцента, который создаётся взятыми вместе, в общей связи, словами.

Кант же, напротив, более всего заботился о том, как бы не отдалить от себя сверхчувственное, увлекшись схематизацией, и сохранить его присутствие в понятиях. Он говорил, что его волнует связь закона с Небом, и наверняка «волнение» означало в его рассуждениях нечто большее, чем просто психическое состояние. Безусловно, его должна была интересовать проблема, которую

позднее в общем виде сформулировал Хайдеггер: почему существует сущее, а не ничто? Но у Канта она могла быть выражена более конкретно, к примеру: *почему существует связь между Звёздным Небом и нравственным законом, когда реальные обстоятельства таковы, что её быть не должно?* Или: *как вообще возможен какой-либо закон в морали, если Небо недосягаемо, а Бог непознаваем?* Или ещё: *каковы основания для уверенности в связи между точностью определения моральных категорий и искренностью (нравственностью) поступков?* Откуда в человеке эта уверенность в нормативности, встроенной в культуру морального знания, когда это знание касается неизвестно чего: нет ему в мире аналога, не с чем сравнивать, нечего узнавать в момент достижения этого знания...

Для Канта абсолютный разрыв между сверхчувственным и чувственным всегда оставался непреложным фактом, поскольку сам механизм перехода из одного в другое был неизвестен. А это означало, что для него принципиально не существовало культурных стереотипов, а были только образы и символы, связывающие форму сознания с его предметными структурами.

По мысли Канта, нельзя построить систему морали (хотя при этом можно и должно знать её структуру), так как для этого должны быть известны не только все возможные варианты человеческого поведения и, соответственно, все возможные для них основания как их причины, но и все возможные и окончательные определения таких ситуаций. Однако схема, в режиме которой работают понятия, не выполняет до конца своей функции. Кант постоянно испытывал трудности, излагая свои мысли или изучая чужой опыт, потому что осознавал: употребление слов, понятий

ставит человека в ситуацию невозможности условий их реализации в мире. Мысль настолько отлична от мира вещей, что никогда не находит в нём себя до конца. Образ обрастаёт схемой, и это обусловлено ещё и тем, что в понятии не отражены также и условия его возникновения.

То есть слово всегда оказывается «на пределе» и самим пределом выражения, «пустым множеством», «содержанием прошлого», фиксирующим post factum невозможность окончательного осуществления сверхчувственного в чувственном. Языковый способ трансцендирования оказывается барьером, по обе стороны которого сходятся сознание и вещь. В столкновении между ними происходит диалектико-логическое отрицание метафизического пространства априорных форм чувственности.

Любое слово приходит в мир вещей слишком поздно, потому что оно – всегда следствие. Оно – всегда в прошлом и о прошлом, о чём-то всегда состоявшемся и устоявшемся. О том, что замедлило свою бытийную скорость настолько, что нашло возможным зафиксировать себя в отражении. Слово – о форме, о-формленное физическими средствами. Оно – свое-временно, вводящее своё время, открывая свой счёт в мире: недаром ведь греки полагали, что счёт происходит от умения именовать. Но оно совершенно не приложимо к условиям бытия, прилагаясь к ним только внешне – как слово о бытии.

Так Кант столкнулся с тем, что Гегель позднее назвал «смертью жизни в понятиях»: со смертью сознания в своих содержательных структурах и со смертью поступка в понятиях о поступке. Кант оказался в ситуации понимания того, что любое понятие как содержание чего-то является «смертью сущности». В частности,

понятия морали оказываются *не-моральными*, так как в них не отражены условия их возникновения и реализации в мире.

В такой ситуации есть скрытая угроза, поскольку, исключаясь из нравственности как состояния, понятия *сами начинают творить* нравственность, становятся моральным законодательством для тех, кто ими оперирует. Слова обретают почти физическую силу. Более того: понятия, оторванные от своей истории, обнаруживают право самим выстраивать историю своим содержанием. Так наряду с реальной историей как очерёдностью событий и фактов появляется возможность конструировать «параллельные» историко-логические пространства со своими автономными временами, всецело зависящими от воли «субъекта». В таких логических мирах всё зависит от умения выстраивать суждения, чтобы в результате получалась какая-то информация. События в них обретают иллюзию абсолютной доступности для интерпретации.

В таких пространствах нет тайн. Объяснение всегда приводит к пониманию. И чем сильнее желание углубиться в прошлое, тем меньше знаний идёт из настоящего. Остаётся только удивляться, что вообще происходит какое-то мыслительное движение в мире живых, когда мысль стремится найти себя в мире мёртвых. Возможно, это одна из попыток найти связь между чувственным и сверхчувственным. Но и сверхчувственный мир предстаёт в мысли по образу и подобию чувственного мира. Мысль о прошлом – по-прежнему содержательна, по-прежнему мысль о мире.

* * *

Так в картине сознательного приближения к бытию сущего с неизбежностью выделяется особый слой функционирования со-

знания, расположенный где-то «между» формой как основанием и её содержательными конструкциями. Это слой культурных стереотипов. Он не является очередным предметным созданием, это не совокупность знаний, приёмов, действий и проч. Скорее всего, это некий принцип постоянства реализации, перевода основания в культуру и на язык культуры. Стереотип – это то «место», где исчезает различие между эмпирическим и трансцендентальным, где любое понятие является истинным, потому что кажется зависимым от состояния сознания.

Стереотип – это представление о первичности структуры, в особенности, если речь идёт о структуре сознания. Например, понятия нравственности полностью или частично содержат в себе состояния нравственности. И наоборот, что эти же состояния автоматически содержат в себе возможность абсолютного понятийного определения.

Таким образом, этот стереотип отрицает всякую случайность перемены ситуации вне связи с логикой, что приводит, в свою очередь, к отрицанию всеобщих формальных состояний или оснований и утверждению иллюзии «правильного» или «неправильного» поведения.

По сути же, стереотип является постоянным повторением, закреплением невозможности самовосстановления культуры в форме предметного опыта. То есть в действительности культура не может быть объяснена собственными средствами без видимых потерь. Если нет каких-то внутренних состояний в душе – никакие понятия не помогут событию произойти: нельзя объяснить человеку, как надо любить, страдать, быть преданным, искренним, если у него уже нет такого опыта. И это касается не только

индивидуальных душевных усилий. Например, если мы попытаемся выделить универсальные основания происхождения культурных фактов *внутри* самой культуры, то невольно придём к её разрушению, потому что какие-то необходимые вещи обязательно вводятся в жизнь случайным (противоестественным, безнравственным) образом благодаря нашим внутренним состояниям. То есть, добро проводится при помощи насилия, красота – при помощи безобразия, мир – при помощи войны и проч.

В культуре постоянно обнаруживаются, так сказать, «проколы», сквозь которые проглядывает вечность. И даже если «добро» вводится с помощью «добра», а «мир» с помощью «мира» – всё равно идеи этих фактов имеют мало общего с самими фактами¹⁰. А устойчивость результата – не только закономерна, но и порочна, потому что если случайность не проявила себя в основании, то обязательно проявится в результате как в основании последующих событий. И если эта культура как-то в состоянии объяснить себя из самой себя, то уже последующая не имеет для этого никаких гарантий.

Культура – следствие раз-оформленности сознания в процессе опредмечивания, то есть сама является формальной «потерей» и потому представляет действительность в «перевёрнутом» виде: нам ведь кажется, что культура спасительна, что она – панацея, источник высших ценностей, удерживающих человека от последнего шага... А на самом деле всё не так, поскольку в каждый конкретный момент человек в каком-то смысле не-культурен – не потому что «недообразован», невежлив и проч., а просто не находит в культурных структурах абсолютного подтверждения единству смыслов своего существования и бытия мира.

Такое отношение к культуре отражает общую христианскую позицию, и понятно, что не Кант первый выделил её в структуре сознания. Очевидно, впервые это осознал апостол Павел, когда провёл взаимосвязь между культурой и трансцендентным, определив мировое зло в качестве эмпирического (поступкового) их основания: **«сила греха – закон»** (*1 Kor. 15:56*).

Тем самым была выделена форма, в границах которой действует вот эта связь. Но поскольку форма предметна, то выражает *абсолютную* степень исторической необходимости стереотипного характера культуры. И поскольку она *предметна*, то не имеет значения, какое *состояние* вызвало её к жизни: аналитически это вычислить невозможно, так как этот процесс *не обратим* и, значит, *выпадает* за пределы Абсолютной Нравственности.

В этой установке выражена сущность христианского восприятия мира и культуры – восприятия в основе своей мифического, то есть по сути отрицающего стереотипный характер чего бы то ни было. И восприятия, в общем, парадоксального, поскольку, с одной стороны, есть убеждение в абсолютной греховности этого мира, а с другой – убеждение в том, что другого мира у нас нет, пока мы живы. И потому нужно всеми силами стремиться к его усовершенствованию, совершенствуя себя.

Это парадоксально, но не абсурдно. Поскольку внутренние, сознательные рычаги самосовершенствования от культуры не зависят. И значит, есть надежда на успешную попытку борьбы со злом.

В этом проявляются основания нравственности. В признании того, что каждый имеет право на спасение, что мир, несмотря на объективность, всё же поддается изменениям, имеющим значение

для наших внутренних состояний. **Безнравственно лишь необратимое.** Безнравственно лишь то, что «безнадежно». Безнравствен Ад как абсолютное отсутствие надежды. Но стоит лишь признать возможность перемен или хотя бы повторения пройденного – и это уже шанс на искоренение зла. Хотя эмпирически это неопределимый процесс, от культуры не зависящий, но происходящий, тем не менее, на её фоне.

Кант это хорошо понимал, поскольку мудро угадал в культуре эту самую спасительную роль. Связь Звёздного Неба и морального закона – не «просто» или не «только» иллюзия, культурный протез жалкому человечеству. Это ещё и избавление от слабости, накатывающей при мысли о собственной невыносимости или греховности, которую человеку время от времени дано переживать. М. Мамардашвили говорил, что никому невозмож но избежать участия хотя бы раз подумать об изначальном зле человеческой природы. И, как ни странно, именно это прозрение придаёт силы. Облегчение настаёт, когда зло определяется как зло, когда признание действительности указывает, что соответствие, гармония в мире состоялась, что, наконец, установилось самосогласие, даже если оно касается признания зла. Это облегчение от справедливости самооценки, лишённой эмпирической однозначности.

И одновременно это покушение на стереотип как критерий постоянства или бессмертия культуры. Признание существующего положения вещей указывает на присутствие Иного – на возможность перемены. Но это не дискредитация культуры в духе Руссо или Ницше, хотя здесь подразумевается именно признание её смертной природы в самом высоком её порождении – челове-

ке: человек смертен – где же культурная защита от зла?.. Нет, это только лишь опровержение классического представления о ней как о «порядке посреди хаоса». Весьма вероятно, что она создаёт также и «хаос посреди порядка» и даже «хаос посреди хаоса», а смертность зла – указание пути к добру...

Волнение от возможной связи Звёздного Неба и морального закона усиливается зыбкостью «гарантий» со стороны Бога, которого мы не понимаем. А единственная известная, хотя всё равно непостижимая форма эмпирической их связи опять-таки зло: смерть, присутствующая в жизни символически – как мысль о смерти, как абсолютная длительность перемены. И потому допускающая самопроизвольность происходящего, спасающая от отчаяния безнадёжности и укрепляющая дух: по убеждению апостола Павла, **«не все мы умрём, но все изменимся вдруг, во мгновенье ока»** (1 Кор. 15:51-52).

И эта перемена, очевидно, означает, что нам дана будет абсолютная возможность совершить всё, что угодно, что было задумано, – тогда как прошлая смертная жизнь ограничивала эту возможность до предела. То есть в каждый малый миг настаёт вечная возможность, которая позволяет абсолютно реализоваться «эмпирически» (но не в культурном мире, а в Другом, где эмпирия – тоже «другая»). Это и будет Абсолютной Нравственностью, абсолютно обусловленной Абсолютным знанием как предвосхищением, надеждой.

По сути, это означает перемену оценки смысла, переход к новому, высшему Смыслу. И это победа над культурой, в которой действуют лишь устоявшиеся со временем смыслы.

* * *

Очевидно, всё упирается в проблему несостоительности знания как о-смысления, точнее, в проблему двойственности знания и не-знания, – но последнего не как отрицания содержательной стороны знания, а как непосредственного усвоения того, что знанием не охватывается. Как *безусловного понимания*, прерывающего постепенность накопления культурной информации.

У Канта эта проблема поставлена однозначно, в духе Просвещения – как *проблема автономии нравственности по отношению к знанию*. Если нравственность представляет собой априорную форму чувственности – метафизический принцип априорного определения эмпирических объектов и ситуаций в границах шкалы «добро – зло», то она безусловна и может быть только понята на ми свободно как единственная способность поступать по-человечески. Будучи такой чистой способностью, она выступает основанием для дальнейшей интерпретации самой себя в предметной области с тем, чтобы засвидетельствовать несводимость к ней.

К примеру, если в одном случае я говорю: «Я», а в другом – «Я добр», то в первом случае с помощью «Я» фиксируется некое состояние, в котором я постоянно нахожусь и которое является условием выполнения любых последующих гносеологических шагов. Я ничего не могу сказать об этом состоянии, кроме как назвать его (=присвоить ему «пустое имя»?). Даже не могу подтвердить или опровергнуть его самотождественность или нетождественность, потому что для этого у меня нет оснований, кроме этого самого «Я». Таким образом, «Я» становится пределом и ус-

ловием любого моего осознавания, в том числе и самоосознавания. Но если я утверждаю: «Я добр», то этому уже есть какое-то основание, раз объявляется субъектно-предикативная связь. Это уже какая-то структура с определённым содержанием, отражающая в своём пространственно-логическом поле определённые результаты действия чистой способности «Я».

Но самое главное – это структура, функционирующая помимо и даже вопреки основанию «Я» как нечто искусственное. Ведь поскольку она не имеет абсолютной логической связи с основанием, то представляется как «уже-заданная» неизвестно кем, сложенная и действующая закономерно и законодательно.

Итак, есть априорная форма чувственности как всеобщее условие чего-либо человеческого. И есть некий результат, зафиксированный в суждении «Я добр». А причинно-следственной связи между ними нет, потому что нам неизвестно, насколько эти сферы – феномен «Я» и явление добра в понятии – имеют общую природу. Нельзя наверняка утверждать, что после «Я» как факта обязательно последует именно этот факт добра, даже на уровне суждения о факте. И вообще неизвестно, последует ли что-то из «Я» на уровне объективации. Нельзя найти такое достаточное основание, с помощью которого можно интерпретировать переход от сверхчувственного к чувственному⁹. Можно только принять это как факт и смириться с тем, что любая понятийная структура – всего лишь косвенное средство передачи прямого опыта априорных форм чувственности. Нравственность – безусловно, прямой опыт, который не коммуницируется прямыми средствами. Это то, что понимается без слов. И хотя других способов передачи, кроме утраты прямого опыта, нет, всё же эта

необходимость не доказывает своей самодостаточности, а может рассматриваться лишь как допущение самой себя. Мы всегда должны предполагать, что помимо понятийно-словесного способа выражения априори может быть и какой-то другой способ. И подтверждением тому является различие, существующее между понятием и сознательной формой как условием его возникновения.

Можно или быть нравственным, или чувствовать, что ты нравственен. Кант, вероятно, объяснил бы это так: *чувство добра не есть бытие добра*, поскольку оно чувство, а значит, эмпирический факт. А раз так, оно не самодостаточно, так как обусловлено какими-то внешними обстоятельствами. Его необходимость поконится на причинно-следственной зависимости; она, так сказать, «историческая необходимость», обязанная временем и местом. Но у чувства всегда есть форма как условие его осуществления. И она *бес-чувственна*, эксплицирующая чувство как нечто отличное от себя.

Вероятно, здесь и кроется ответ на вопрос, почему существует представление о связи нравственности и знания, хотя наличие её недоказуемо средствами логики. «Бытие нравственности бесчувственно» – апофатичность этого тезиса вполне оправдана, так как бытие по сути своей апофатично: даже если говорить о нём как о бытии сущего – это возможно только через забвенье бытия как такового. Но смысл, вкладываемый в это суждение, несёт в себе такую откровенную (и абстрактную) беспощадность «полноты бытия», какую рассудочному мышлению никак не выдержать.

В этом утверждении выражена попытка ограниченными средствами человеческого языка, осуществляющегося в режиме

«плоскостного» изображения, отразить весь объём умозрения. Слово устное или письменное своими предметными очертаниями налипает на поверхность предмета, создавая криволинейный ландшафт и разворачивая объём внутренним опустошением поверхности. Оно стремится охватить все стороны пред-стоящего, а не только ту, которой предмет обращён навстречу функциональности сознания. Но при этом разрушается привычность образа и то, что открывается мыслительному взору, по законам рассудка уродливо и непередаваемо на словах. Ведь согласно этим законам, нравственность – сфера, предполагающая свою противоположность: безнравственность. И тогда первая ассоциируется с проявлением добра, а вторая – с проявлением зла. В своей борьбе они никогда не поднимутся до уровня бытия, а будут пребывать в состоянии его забвения в мире предметов.

В таком мире нравственность не соотносима с бесчувствием, как гений и злодейство. Потому что чувства как явления в предметности своей могут иметь только позитивный характер, а всё негативное будет истолковываться как отсутствие предметности, отсутствие чувств.

Нет ничего более рассудочного, чем утверждение, что Бог – это отсутствие зла. Но сказал это не кто иной, как Аврелий Августин. Он, который в основание понимания поставил веру, дерзнул утверждать, что знает, что есть Бог. «Отсутствие» добра – лишение предметности и воцарение хаоса. И вот чем обернулась его самонадеянность: спустя семь столетий Абелляр переиницил его тезис, объявив веру следствием понимания. Прорыв сквозь предметное в трансцендентное стал расцениваться как прорыв во зло. Отсюда было уже рукой подать до отречения Галилея.

Метафизика оказалась по ту сторону добра и трансцендирующе-го ждала участь Джордано Бруно.

Чувства не обманывают, говорил Гёте, обманывают суждения. Именно поэтому так опасны бывают суждения о чувствах, подменяющие реальность. «Нравственное бытие бесчувственно» – не в этом ли попытка избежать суждения о чувствах, исключив последние из контекста?

Для рассудка эта ситуация противоречива и значит, невозможна. Но для разумного осмысления тут нет никакого противоречия. Есть парадокс. Нравственность как бытие самой себя – как со-бытие, собравшееся в точке пересечения вечности и времени, человеческого и Божественного, – как основание моральных норм, предстаёт в понятийной интерпретации как другое основание, поскольку лишено субъектного присутствия. Как интерпретация основания. Или как основание Другого, «основание основания». А язык, на котором интерпретируется, – вовсе не «другой язык» в отличие от языка содержательных описаний. Это метаязык как иная интерпретация существующего способа описания. И тогда, если основание само по себе никакое, то интерпретация, характеризуя его содержательно, делает все эти характеристики ложными.

Ложность оснований приводит к проблематичности последующих содержаний, индуцированных тем же основанием. То есть, рассматривая нравственность в её бытии, – как феномен, – мы с необходимостью прерываем созерцательный процесс, перестаём видеть в ней спонтанность, и переводим в статус проблемы. Мы как бы ставим бытие нравственности «под вопрос», стараясь превратить её в объект исследования. Но по-другому поступить

не можем, когда хотим обнаружить какое-то основание своего нравственного существования.

Если же попытаться восстановить пробел между «Я» как трансцендентальным единством (=единством нравственности) и мыслью о предмете нравственности, то придётся говорить о чём-то «третьем», не имеющем к ним прямого отношения. Это те *субъективные ситуации*, которые сопутствуют переходу из одного в другое. Которые составляют *сферу Другого*. Вряд ли эти ситуации помогут предметным образом смоделировать механизм перехода сверхчувственного в чувственное. Но своим иносказанием они помогут закрепить процесс понимания, сделать его необратимым, ещё раз подтвердив его автономность по отношению к знанию.

* * *

Нахождение субъективных ситуаций, в результате которых бытие добра и зла может выразиться в соответствующих понятиях, приводит к утверждению *символической* природы «Я» и априорных форм чувственности *в отличие от знаковой* природы своих предметных воплощений.

Символ в данном контексте будет представляться такой странной вещью, которая позволяет ухватить в единстве трансцендентальную апперцепцию, её языковое выражение и предметное отражение в мире вещей. Но при этом определить символ как нечто означающее наряду с этими отдельными этапами познавательного процесса невозможно, поскольку он беспредметен, *не означает ничего*, а только свидетельствует о наличии

способности сознания как способности реализовываться в вещественном пространстве.

Нравственность как факт сознания – это символ, дающий возможность что-то понимать, то есть ставить себя в ситуацию порождения понятий о нравственности и одновременно осознавать эту ситуацию. При этом должно быть чёткое понимание того, что бытие добра и зла самостоятельно и не подвержено никаким субъективным трансформациям в объяснении или толковании. И только так оно способно символизировать что-то. А воплощающийся символ будет в материальных структурах – словах, поступках, поэтому его можно спутать со знаком. Но символ – не знак. Он – способ восприятия априорных форм чувственности, тогда как знак никак не зависит от человеческого состояния, поскольку он придан извне, из предметного мира.

Знак содержит информацию, которой можно оперировать независимо от того, есть ли непосредственное переживание нравственного состояния. Например, различные теоретические модели морали выступают знаковыми системами, в которых можно при помощи перестановок в суждениях достигать различных результатов. Так может возникнуть «моральный закон», отношение которого к «Звёздному Небу», то есть к чистой способности быть нравственными, весьма проблематично. Кант говорил: мы добры, потому что мы добры. А не потому, что знаем о своей доброте. Это не-вольное состояние, то есть понимание его не в нашей воле. Если бы мы знали, то не вынесли бы этого.

Только этим и можно объяснить несоблюдение в мире моральных норм: никто ведь не знает, насколько вообще они должны соблюдаваться, никто не знает, как именно должны реализовы-

ваться «моральные устои», чтобы эта реализация была адекватной. Знание и понимание никогда не совпадают. Но совпадают понимание и не-знание, и это доказал уже Сократ, всей своей жизнью и смертью продемонстрировав «знание о незнании». И как ни странно, именно это совпадение приводит к стремлению быть нравственным, к согласию с самим собой и не «умножает скорби».

Кант это тоже понимал. Весь его так называемый агностicism – не что иное, как научным способом обоснованное «знание о незнании» перехода сверхчувственного в чувственное. Он всего лишь говорил о том, что, попадая в сферу сверхчувственного, мы попадаем в условия действия другой логики – логики «абсолютных возможностей» или абсолютной причинности. И не стоит перекладывать вину на Бога, если, создавая моральный закон, мы не достигаем свободы. Между миром и Богом нет отношений, потому что соотносятся только равновеликие. Но Бог вообще не здесь, нигде, неуместен. А если Он вдруг нисходит в мир, чтобы напомнить о Себе, то, исполняя закон, делает всё не так.

Стремясь возвысить моральный закон до заоблачных далей, человек не обретает долгожданного согласия в душе. В своём стремлении вверх – от знания морали до прямого опыта вхождения в бытие добра и зла – он оказывается в ситуации их *без-различия*. Следование во всём только своему внутреннему состоянию, борьба с понятийной ограниченностью выражения – это борьба сознания со словом и, значит, – *борьба с моралью*.

Что мы описываем, описывая бытие морали? Самоё мораль или только слова? – Вот он, предел понимания. И предел борьбы. За ним простирается неведомое, о котором мы, тем не менее,

знаем. И зная, стремимся – не зная, что нас ждёт. Нет ничего труднее, чем брать вещи такими, каковы они суть на самом деле, – это снова у Гёте. И можно продолжить уже от себя: *и нет ничего страшнее, чем данность прямого опыта*. Потому что в этот момент мы взираем на мир не-человеческими глазами. Следуя по пути к Звездному Небу, можно стать бесчеловечными (и без-Божными), потому что в следовании своём мы действуем по-человечески. А этот путь не ведёт к Богу. Мы выстилаем путь вверх людскими душами, а иногда и телами. Потому что во всём видим буквальность, – буквами переданный смысл не-осмыслияемого. И в этом трагедия человека: непреодолимость языковой формы трансцендирования, невозможность эмпирического выхода в сферу чистого сознания. Невозможность манипулировать трансцендентальной конкретностью сознания усиливает желание переступить порог культуры, разрушив основы мироздания. Человек понимает, что язык – это только лишь язык, что поступок ограничивает любую безграничность трансцендентальной апперцепции, – и всё-таки стремится на словах и в поступках доказать, что владеет чем-то большим.

На этом разрушительном пути только Бог останавливает его и вовремя восстанавливает в человеческих правах. Авраам, занесший нож над собственным сыном, совершил подвиг поступка, который перед Господом – не более чем жертва, а перед людьми – убийство из убийств. Колossalное напряжение всех способностей в постижении Бога обернулось всего лишь безобразным намерением, которое, к счастью, не осуществилось. В своём поступке опредмечивая Господа, Авраам ошибался, и Господь просветил его, не приняв жертвы. Господь дал понять, что

Слово, которое единственное есть Дело Господа, никогда не рассыпается во множестве человеческих слов и поступков, не может быть реализовано в них до конца. И забвение человеческих норм ещё не открывает доступа к немыслимому. При этом просто рождаются *другие* (не всегда приятные) слова и поступки, пустота которых одинаково чужда и Господу, и миру.

Вот почему М. Мамардашвили говорил: «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно». Дело не в том, что зло присутствует в нас как содержание психики, а в том, есть ли условия борьбы с ним, раз оно – эмпирическое основание культуры. Сами условия борьбы со злом не приобретаются, не обусловлены, а должны быть в нас изначально или их нет вообще. И в зависимости от них проявляются функции зла. Вот и преодоление августиновского казуса: мы добры, потому что умеем бороться со злом, а не потому, что в нас его нет. И мы добры, потому что умеем быть добрыми, а не потому, что добро изначально присуще нашей психике.

Точное мышление – это тоже умение, это «техника быть», то есть «быть человечными». Иначе говоря, если в конкретных ситуациях происходят безнравственные поступки, это означает, что мы не владеем идеей нравственности. То есть не владеем условиями для её осуществления. Не мыслим точно или не владеем формой мысли. Не совпадаем в своих поступках с мыслью. И тогда мы начинаем думать, что идеи нравственности вовсе нет. Иными словами, логика, которой должны владеть мы, оказывается в чужой власти. Во власти дьявола, как в эпизоде Фауста с пуделем.

Потому Данте и говорил, что дьявол – логик. У него очень трудно вырвать инициативу самостоятельного мышления.

В особенности в тех случаях, когда опираешься на эмпирические состояния или другие качества человека в мире. Например, на культурные стереотипы. Тогда дьявол уже не просто логик, а **ОНТО-ЛОГИК**, диктующий человеку онтологические правила в отношении к сверхчеловеческому. И тогда чувственность, увиденная с позиции конкретных эмпирических фактов, становится орудием зла. Умение быть нравственным растворяется в ситуации, которая сама по себе вне-нравственна.

Вот почему Кант считал, что следует отказываться от неточного знания. А, отказавшись, что остаётся делать? – Возобновлять нравственные поступки, как впервые. Ведь если однажды поступил нравственно и запомнил это, ещё не известно, можно ли повторить сделанное. «Автоматизм» нравственности однократен, не имеет закона повторения. Физик сказал бы: *нравственность не имеет однородного пространства наблюдения и выполнения*. Она есть только там, где есть. Или где мы есть. И все понятия, составляющие так называемый «категориальный аппарат» этики, имеют только буквальный, а не предметный смысл: «состествие», «честь», «счастье», «добро» и проч. – каждый раз нечто другое, не зависящее от предыдущего состояния. И чем меньше мы знаем о них эмпирически, тем точнее они действуют в этом мире. Пространство нравственности по-прежнему автономно, освобождено от пространства эмпиреи, а свобода – единственный критерий её бытия.

И если Кант говорил, что поступок является нравственным при условии, что он становится максимой всеобщего законодательства, то это не исключает необходимости всякий раз утверждать этот закон заново. Связь морали со сферой Божественного

мимолетна и требует постоянного подтверждения. Моральный закон – форма превращения Божественной воли в человеческую, и имеет досадную тенденцию отделяться и существовать собственной жизнью. Автономия действительности морального закона – следствие недостижимости трансцендентного и Его не-постижимого присутствия.

* * *

Можно сказать, что оценка степени необходимости стереотипа культуры для человеческой жизни *бессодержательна*. Или бессмысленна. Человек как думающее и живущее существо – двойствен. Как правило, одно в нём приводит к исключению другого, а в единстве своём оба влекут человека к последнему рубежу – к смерти. Мысль об автономии нравственности по отношению к знанию – неизбежный вывод исследования природы сознания и ограниченности логических средств постижения бытия сущего. Но это всего лишь мысль, эмпирически подтверждающая невозможность их эмпирической автономии. Одна из главных функций нравственности состоит в самоограничении сферой логического осмыслиения. Абсолютное погружение в бытие нравственности как бытие формы сознания приводит к обесмысливанию и обесчеловечиванию норм поведения. Но чем явственнее бессмысленность и тщетность «моральных устоев» со стороны формы сознания, тем нужнее они в жизни как эмпирический «противовес» трансцендентальному.

Вот почему Кант считал нравственную систему (только) возможной. В основе поведения он видел лишь одну причину:

долженствование, основанное на вере разума. Иными словами, строить научные основы морали по принципу логики (=науки, права и проч.) действительно бессмысленно, так как не срабатывает принцип абсолютности перебора ситуаций, – но можно осуществить это, исходя из *принципа неопределенности субъекта нравственности* и из трансцендентальной природы основания его поведения. Трансцендентальная аргументация не исчезает даже в случае принятия положения о «смерти Бога», место которого занимает лишь трансцендентальный субъект.

Каким бы образом человек не действовал в этом мире, направляя свои помыслы на постижение не-мыслимого, он всегда действует рационально. И потому каких-то вещей он не постигает никогда. Этому препятствует закон. Но чтобы как-то двигаться в этом «мире многоного», он имеет представление о Едином – представление, не выходящее в сферу предметной мысли. И это заставляет его время от времени решать проблему о существовании многоного в противовес Единому. И запрокидывать голову к Звёздному Небу.

Примечания

⁹ Мераб Мамардашвили приводил в связи с этим весьма удачный пример с Данте. О том, совпадают ли между собой действительность любви и её выражение (См.: *Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское призвание // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – 2-е изд. – М.: Прогресс, «Культура», 1992. – С. 46*). По тому, как Данте выражал свою любовь к Беатриче, нельзя судить о состоянии его внутренних страстей. Он ведь не собирался на ней же-

ниться, более того – старался как можно меньше видеться с ней. Но речь идёт, тем не менее, о любви – только не выраженной или выраженной другим языком. И знание об этом приходит к тому, кто хоть однажды испытал нечто подобное.

¶ Именно факт отсутствия такого основания является достаточным основанием для выдвижения основания в границах культуры. Смысл христианского культурного стереотипа состоит в том, что именно факт добра следует из наличия «Я», поскольку добро трансцендентно, а зло эмпирично. Поэтому утверждение «Я есть Я» подтверждает уже известную эмпирическую склонность, требующую исхода в результате о-смысленности – исхода в трансцендентное. Однако требование такого исхода не содержит в себе никаких условий для этого, ничем не подтверждается, кроме желания, веры, надежды и прочих внутренних состояний. Стереотип культуры ограничен, но это не является абсолютным критерием его несостоительности, а лишь косвенно указывает за пределы культуры.

КАНТ И КАРАМЗИН: ИДЕЯ АПРИОРНОГО МЫШЛЕНИЯ ИСТОРИИ

Теперь возникает вопрос, как некая взаимосвязь, которая как таковая не порождена в голове и которая, таким образом, прямо не переживается и не сводится к переживанию некоего индивида, может на основе выражений этого индивида и того, что о нём говорят, быть сформированной в голове историка?

В. Дильтей

Идея истории оказывается по-настоящему осмысленной лишь тогда, когда представляется «историей идей». Когда среди многочисленных законов, закономерностей, случайных стечений обстоятельств постепенно намечается смысловой «стержень», своей вертикалью проясняющий целостность картины происходящего и определяющий её сквозную цель и место среди других исторических времён. Но для того, чтобы история обрела внутреннюю логику, необходим *идеологический* опыт, то есть возможность теоретического осмысления господствующих идей и соотнесение их с практическими потребностями различных общественных групп.

Начало идеологического опыта приходится на XVIII век, который принято считать «веком априори». И коль скоро эта идея

определяется в основании движения всех прочих идей – логично предположить, что и сама история как длящаяся очерёдность фактов и одновременное их осмысление невольно оказывается структурной составляющей опыта априори, осуществляется в границах его формы. То есть история существует как воплощённая идея априорного мышления (=становления) самой себя. Или как идея **трансцендентального историзма**, прошедшая в своём становлении путь от чистой формальности (кантовское а priori форм чувственности) до диалектической феноменологии (гегелевский концепт «Абсолютной Идеи»).

Здесь проявляет себя важный методологический парадокс: с одной стороны, история осуществляется логически, потому что реализуется в предметно-практической деятельности людей; с другой стороны, исторической логики недостаточно для отражения предельной сущности человека как исторического субъекта. В частности, цели истории не зависят от её логики, потому что человек одновременно историчен и трансцендентален; для того, чтобы быть предметным, он должен иметь некое отношение к внепредметному основанию, и цель своей жизни он черпает в этом основании.

Поэтому неудивительно, что уже первые опыты исторической априорной рефлексии общества по-разному проявили себя в мировоззрении и культуре Западной и Восточной Европы. На Западе исторический опыт реализовывался, в основном, как опыт рационалистический, что позволяло индивиду быть историческим субъектом, то есть, позволяло ему принимать участие не только в предметно-практической реализации идей, но и в непосредственном их конституировании.

Поэтому исторический субъект в большинстве государств Западной Европы реализовывался как *философ*, а иногда и как *политик*, как это было в странах с победившей Конституцией.

Нечто иное происходило в пространстве российского просвещённого абсолютизма, который существенно отличался от своих французской и австро-венгерской моделей. Любая абсолютистская идеология есть способ представления Абсолюта предметными средствами, в частности средствами политики, религии, искусства. И можно было бы считать такую идеологию заведомо мифической, то есть непротиворечивой, если бы она не сопровождалась в западноевропейских государствах развитием буржуазных экономических отношений.

В результате миф породил всякого рода непримиримые противоречия, и не оправдавшее себя «Царство Разума» обернулось революцией. В России же ничего подобного не могло произойти, поскольку там идеология абсолютизма сопровождалась адекватным типом экономики – крепостничеством. И, как результат, общество имело чёткие представления об Абсолюте и сам этот Абсолют в виде верховной просвещённой власти, и жило в соответствии с этим Абсолютом. То есть реально пребывало в состоянии мифа.

Разумеется, никакая рационалистическая мысль не способна проявляться в таких условиях адекватным образом – ведь рефлексия и миф несовместимы. Но означает ли это, что историческому субъекту вообще невозможно реализоваться в условиях политически и экономически воплощённого Абсолюта? Ведь мифическая реальность каким-то образом сочеталась с реальностью эпохи Просвещения.

Как ни странно, такая реализация возможна. Абсолют это допускает. Она возможна, когда мыслитель не философ или политик, а историк. Недаром вторая половина XVIII века в России пестрила всевозможными историографическими экспериментами. И вовсе не потому, что собственные мысли можно высказывать, бросая их в безвозвратную пустоту времени. Очевидно, российские мыслители интуитивно понимали, что *лето-писанье* – лучший способ борьбы со временем, тогда как философствование – заведомое самопоражение перед лицом времени. Если Радищев как философ, живя в екатерининскую эпоху, оказывался по отношению к ней «в прошедшем времени», то его младший современник Карамзин сам смотрел на эпоху абсолютизма как исчерпавшую себя. Если мыслитель не в состоянии был преодолеть мыслью настоящее, то мог восстановлением прошлого вытеснить это настоящее, поменять их местами. Переживая мировую историю как личный опыт, историк вполне мог соперничать с монархом как абсолютный идеолог и в то же время оставался объективно (политически) лояльным к происходящему.

Относясь по времени к исследовательской позиции «пост-», историк может видеть определённые обобщающие характеристики отдельных эпох. В результате, историческая картина мира формируется как непрерывная, неизменная, устойчивая благодаря всеохватной роли сознания исследователя и понимания, что такую же роль выполняет сознание каждого человека. В истории начинают видеть непрерывность становления единой Идеи: Бого воплощения, Богочеловечества, Царства Свободы и проч.

Тем самым история представляется *конечной*, но не в эмпирическом смысле, а как изначально данная целиком, содержащая

в себе сразу все свои возможные проявления, – *свершившаяся*, и потому *неистинная*.

История конечна не потому, что когда-то началась. И не потому, что множится между отдельными культурными этапами. Она конечна, потому что *оформлена бесконечностью сознания*, что в ней уже всё есть и ничего абсолютно нового быть не может. И значит, не имеет значения, когда настанет Высший Суд: функцию Спасения выполняет для человека его сознание, возобновляясь в истории всякий раз помимо воли.

Вот почему опыт летописания в различные времена присутствовал и среди чисто философских штудий. И не только у российских мыслителей. Философы разных эпох и культур, не в силах повлиять на существующее положение вещей, обращались к выдающимся событиям прошлого, чтобы вывести из них важные уроки для себя, современников и потомков. Они воспринимали историю даже не как объект, а как некий образовательный (строительный) материал, предназначением которого было обучение субъектов настоящего. История – текст, знание. Но знание апостериорное, преображающееся каждый раз в новых условиях.

На Руси же опыты летописания всегда сопровождались не только беспристрастным пересказом, но и личным отношением к давно прошедшему. А, начиная со второй половины XVII века, когда россияне получили возможность лично знакомиться с тем, что происходило в мире, летописцы, по возможности, ещё и предваряли свои труды личным участием или присутствием. Например, для Радищева реальная история – не та, что происходила в Европе; это был опыт его путешествия.

Впрочем, опыт личного со-участия в истории не всегда оправдывал себя. В случае с Радищевым это был, скорее, негативный опыт, поскольку Радищев стремился реально соединить эмпирическую мысль с эмпирическими же обстоятельствами. Его опыт был лишен априорной формы, что приводило к метафизической гибели исторического субъекта, к растворению его в мысли и «измельчению» самой мысли среди предметности.

В результате априори порождалось отвращение к настоящему, а со стороны априори возникало отвращение к подобным мыслительным экспериментам (как у Екатерины или Пушкина после прочтения «Путешествия...»). Чем больше Радищев писал об окружающем, тем чаще он попадал в плен обстоятельств, и тем дальше он был от реальной жизни. Он углублялся в себя, как в вечность, не замечая, что подавлением собственного исторического статуса ставит под удар опыт сознания вообще¹⁾.

Таким образом, идея истории не может восприниматься апостериори. Единственной возможностью является метафизическое переживание апостериори – это, как уже отмечалось выше, форма сознания. Или философский опыт. Но его реализация связана с определёнными трудностями. Встроенный в события истории, опыт сознания неминуемо подчиняется ей, перестаёт быть самостоятельным по содержанию, потому что оказывается очень похожим на опыты из уже прошедших эпох и времен. Индивидуальный характер сознательного мироисследования стирается; философ ощущает тщетность собственных усилий миропознания и от отчаяния замахивается на устои мира, чтобы хоть как-то оправдать целесообразность своих действий.

Так философия демонстрирует свои слабости.

Поэтому исторический подход к исследованию сознательного опыта может основываться только на идее априори. Философ должен исходить из того, что опытным путём сознание не даётся. Поэтому оно постоянно восстанавливается и само конструирует вокруг себя причинно-следственные связи. А исторические обстоятельства даются (почти по Марксу: человек застает их как «уже приобретённые»).

Вот почему сознание никогда до конца не находит себя в истории. *«Историческое априори»* означает невозможность содер-жательного освоения истории, которая эмпирически всегда в прошлом. Но оно означает её формальное освоение, пережива-ние её метафизически как настоящего – как одной из структур формы сознания – как главной цели и условия существования человека.

В условиях мифического пространства империи априорное мышление истории оказывалось единственным возможным для «массового» философа или историка, поскольку сознание не мо-жет найти такого эмпирического основания, которое бы опреде-ляло меру непосредственного участия в историческом движении. То есть сознание само определяет эту меру и становится на место основания – трансцендентального основания истории. А посколь-ку реальный субъект является исполнителем сознательного опы-та, но реально истории не творит (как подданный), то занимает место «трансцендентального субъекта», осваивающего историче-ское пространство априорно, формально.

Неудивительно, что опыт априорного мышления истории не мог быть нормой; уже со второй половины XIX века идея априо-ри была как будто «забыта». Этому способствовали, с одной сто-

роны, формулировка принципа практики в философии марксизма, с другой – возросший авторитет эмпирических методов познания истории вследствие появления позитивизма.

В результате философия не только не преодолела старых проблем, но столкнулась с новыми. Когда В. Дильтея сформулировал проблему осознания и выведения адекватными языковыми средствами взаимосвязь всеобщего и индивидуального исторического духа, – то подтвердил тем самым непреодолимость расхождения трансцендентализма и историцизма. И, как следствие этого, – невозможность зафиксировать основание истории как таковое, а лишь его превращённую форму – отчужденно-субъективную, – историческое основание, закреплённое в логике.

Таким образом, был незаслуженно предан умолчанию целый период успешной реализации опыта формальной систематизации истории, последовательно осуществлённой, по крайней мере, двумя мыслителями: Кантом в Германии и Карамзиным в России.

* * *

Было бы удивительно, если бы Кант при всей своей энциклопедической любознательности обошёл молчанием сферу истории. И хотя произведения «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» или «Предполагаемое начало человеческой истории» очень малы по сравнению с «Критиками» – загадок в них не меньше.

Интересна не столько историософская позиция Канта сама по себе, сколько случайное пересечение его опыта в одном мыслительном пространстве исторического априори с опытами других

мыслителей. Интересна, так сказать, сама возможность выносить эту идею.

Иными словами, речь идёт о том, что философское сознание одно способно быть основанием культурной типологии идей. (Точнее, «одним из» оснований, ведь невозможно эмпирическологическим путём очертить границы трансцендентального акта, можно лишь допустить его основательность.) Наряду с кантианством такими основаниями для XVIII века выступают руссоизм и вольтерианство, также создавая вокруг себя определённую метафизическую атмосферу и являясь гораздо более популярными, нежели кантовский критицизм.

Впрочем, философию Канта отличала не только степень популярности. Формальная замкнутость проблематики критицизма порождала иного рода влияние. Если историцизм Руссо и Вольтера привёл к отрицанию исторических законов, то априоризм Канта стал основанием для появления научной историографии.

В жизни Канта был эпизод 1789 г., похожий на другие: короткая встреча с одним русским дворянином, о котором он прежде никогда не слыхал, и после, вероятно, скоро позабыл.

Но русский дворянин не забыл Канта и, вернувшись на Родину, отдал ему, быть может, самую большую честь, написавши «Историю государства Российского».

* * *

Априоризм исторического мышления проясняет не только сущность отношений сознательных опытов к объективной действительности, но и характер «случайных» совпадений философ-

ских позиций несхожих людей. Дело ведь не в том, что Кант и Карамзин встретились. Могли и не встречаться, а единство взглядов осталось бы.

Очевидно, принцип такого совпадения – тот же самый, что и в опыте метафизического апостериори Екатерины II. Помимо со-знательного, содержательного вживания в толщу российской культуры, императрица обладала трансцендентальной способностью, предустановившей позитивный результат такого вживания. Карамзин, выросший в условиях мифического пространства, перенял эту манеру мироосвоения на уровне «всеобщей случайности». И в последствии решил ещё и *рассудочно* убедиться в истинности формального подхода к миру. А поскольку эпоха абсолютизма к тому времени прошла, то рассудочность победила и привела к тому, что Карамзин осуществил свой исторический опыт в буквальном смысле «международными коммуникативными средствами».

То есть, сохранив за русским языком его образную самобытность, он лишил его мифической замкнутости, взамен обогатив европейским опытом рациональности.

Иными словами, Карамзин пошёл по стопам Канта: оставшись российским верноподданным, он сохранил за индивидуальным сознанием право на формальное отношение к миру. Но, в отличие от Радищева, действительно достиг своей цели, потому что исчезло реальное мифическое основание истории – абсолютная монархия, и появилась возможность для воплощения индивидуального, субъектного основания в опыте сознания.

Таким образом, Карамзин, не принимая реального, эмпирического участия в исторических переменах, оказался задействован

в них метафизически – как форма. Поэтому он сумел правильно воспользоваться этими переменами, в результате чего его «роль в создании современного русского языка» (Пушкин) представляется гораздо более активной, чем в действительности.

Обстоятельства посещения Канта «русским путешественником» в 1789 г. и их трёхчасовой беседы подробно описаны в соответствующей литературе. Однако исследователей более волновала содержательная сторона их беседы, нежели её возможность и историческая обусловленность. Все реконструкции разговора во время той встречи по разным причинам больше проясняют вопрос о *причинах прибытия Карамзина в Кёнигсберг*, нежели о том, чем Кант мог помочь «русскому путешественнику» в приобщении к постижению оснований истории. Желание «по-русски» заглянуть в глаза автору «Критик», определить ему место в своём сердце и посреди своей культуры, обменяться с ним животрепещущими мнениями, – необходимая, но недостаточная причина для прибытия Карамзина. Гораздо важнее не попытка восстановления беседы философа и литератора, а то, о чём говорить не было нужды, о чём умалчивали оба, но что свело их вместе задолго до реальной встречи.

Иными словами, важна оказывается сама возможность. Именно это и есть настоящая проблема: почему собеседники расстались удовлетворённые мнениями друг друга, если разговор вообще не касался истории? Похоже, они говорили обо всём, кроме проблем истории. Карамзина – «чувствительную натуру» – волновала этика и физиognомика. Судя по всему, он неплохо знал произведения Канта. Но годы спустя после этой беседы он напишет «Историю...» по-кантовски...

Вряд ли это случайность: ведь Карамзин, так же как и Кант, принимал историю как развёртывание идеи совершенной государственности.

Сейчас уже не узнать, был ли Карамзин знаком также и с историософскими работами Канта. Теоретически – вполне возможно, так как со времени их выхода до кёнигсбергской встречи прошло несколько лет. А то, что в разговоре с Кантом эта проблема не фигурировала, может иметь несколько пояснений. Во-первых, Карамзин мог желать говорить, прежде всего, о непонятном для себя. Во-вторых, ему могло быть всё равно, о чём говорить, так как любой предмет разговора можно было трактовать как *исторический феномен*. Если история есть, прежде всего, история сознания, то ему необходимо было эмпирическое восприятие её возникновения в мысли. Но это означает, что он воспринимал Канта *адекватно самому Канту, совпадая с ним мыслью*. Исходя из конкретных, фрагментарных суждений во время их разговора, записанных по памяти «русским путешественником», можно утверждать, что Карамзин смог целостно увидеть картину кантовского мировоззрения. А значит, смог увидеть целостную структуру исторического опыта. Потому что Кант, как никто другой из мыслителей эпохи Просвещения (да и, пожалуй, любой другой эпохи), *историчен*, строя свою мысль как *форму истории*.

Ссылаясь на известное высказывание Гёте, можно утверждать, что Карамзин знал Канта не потому, что заранее прочёл его произведения (хотя и это имело место), а потому, что ему уже не нужно было их читать. Строго говоря, и *само свидание с Кантом было для него ненужным*. Но именно потому оно не разочаровало²⁾.

* * *

Обстоятельный анализ происходившего в России в XVIII веке позволяет сделать вывод, что просвещенческая Россия бессознательно склонялась к авторитету Канта более чем к авторитету Вольтера. С одной стороны, этому способствовала стихийная руссоистская направленность русского менталитета³⁾. С другой стороны, – быть сторонником Вольтера или Руссо в те времена причиняло излишнее беспокойство, поскольку в прямом смысле означало выбор политической позиции. Но кантианство было «тихой» философией, требующей сознательной непрочастности политике, что весьма располагало в его пользу в условиях абсолютной монархии. А потому его присутствие в российской ментальности угадывалось с первого взгляда.

Среди слушателей кантовских лекций 1758 г. вполне могли быть и Григорий Орлов, и Александр Суворов, случившиеся в то время в Кёнигсберге⁴⁾. Произведения Канта были известны в российской интеллектуальной среде, о чём свидетельствовали записи Карамзина, опубликованные в 1791 г. в «Московском журнале» как «Письма русского путешественника». Более того: в России Канту стремились подражать, как это сделал, например, князь Белосельский-Белозерский, приславший философу свой трактат «Дианиология, или Философская схема мышления», заслуживший похвальный отклик философа.

Наконец, в 1794 г. Кант был избран Действительным членом Петербургской Академии Наук. Правда, при всём этом – ни единого прижизненного русского перевода его работ. Но стоит ли

обращать внимание на это, если влиянию кёнигсбергского мыслителя подчинялась почти вся Европа?

Вероятно, среди множества культурных явлений всегда находится одно, сильнее других проливающее свет на сущность вещей. В данном случае не будет преувеличением утверждать, что российская имперская культура (не считая, разумеется, немецкой), издавна стоящая на принципе личностного (но не субъектного!) критерия бытия всеобщего, оказалась ближе других к восприятию кантовской философии. Возможно, не будет ошибкой признать, что не только Карамзин, но вся *Российская просвещённая общественность* уже успела воспринять кантовский опыт до того, как предметно ознакомиться с произведениями философа. И потому интенсивно осваивала ещё неизвестные интеллектуальные источники, а о Канте как бы не вспоминала.

В целом же, происходившего в России второй половины XVIII века, происходило на основании философии Канта, а не Вольтера или Руссо. Российский миф абсолютной монархии оказался тем самым пространством предельного личностного самовоплощения, которое не позволяло отчуждать факты сознания от исторических фактов. То есть пространством исторического априори. И не имеет значения, являлось ли это пространство критерием единичного сознательного опыта как всеобщего – опыта монарха, – или было достоянием всех граждан Отечества: принцип основания сохраняется независимо от своего содержания.

После Канта о необходимости восстановления позитивного сознательно-личностного способа измерения истории заговорили только в начале XX века. Но поскольку реальность мифического пространства осталась в прошлом, миф же воспринимали

как текст, историо – как совокупность текстов, а авторское субъектное присутствие – как основание истории. Так, К. А. Свасьян замечал в связи с методологией Шпенглера: «Примем, однако, что есть имена во всех смыслах *незаменимые*. Более того, единственно *объясняющие* структуру созданных ими текстов. Читать «Закат Европы» как закрытый и довлеющий себе текст, безотносительно к трансформированной в нём подоплеке авторской судьбы, – значит, иметь дело с очередной библиографической единицей из каталога «философия культуры»⁵⁾.

Сказанное можно отнести к любому философскому тексту и любому мыслителю. И только отчасти – к Канту. «Отчасти» – потому что принципом осуществления его философии была *неопределённость* (или *неопределенность*) субъекта, вытекающая из представления о бессубъектной сущности текстуальности. И значит – эмпирическая неотделимость и неотчуждённость субъекта от текста. Не случайно личность автора совершенно не просматривалась в структуре его письма и не противопоставлялась тексту.

То ли дело – Карамзин. Но антропологический «автопортрет» – не цель философского трактата. Авторство присутствует в нём иным – внеличностным – способом. Кант говорил: предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии написать историю⁶⁾, – и указывал тем самым не только путь к феноменологическому преодолению антиномии трансцендентализма и историцизма, но и ключ к пониманию границ субъектного присутствия в сознательном акте. *Не сам человек, но нечто (или ничто) с его помощью или через него пишет историю.*

Потому изучение любого исторического явления не может выводить за его пределы в основание. Но может указывать

косвенным образом на присутствие основания. А косвенное – это сознание

Иными словами, история *абсолютна для нас*. То есть абсолютна иначе, чем Бог, чем трансцендентное, – абсолютна таким образом, что и не-абсолютна одновременно. Предел человеческого восприятия – исторический факт. Но это одновременно и безвыборное, безвыходное чувство ограниченности. Чувство *крайности* знания, не предполагающего самоопределения. Иначе говоря, – чувство абсолютной *бессмысленности*. **В истории ничего нет, кроме самой истории.** Нет основания. Нет даже Бога – прежде всего, нет Бога⁷⁾. Нет такого исторического факта, кроме факта Распятия, отрицающего сущность Божественного в истории. Бог в истории страдает и умирает по-человечески, потому что не может иначе. И это великое страдание – цена тому, что возможность стала действительностью.

И если нам это понятно, то никак не благодаря истории. Понимать историю можно, лишь освободившись от неё, выйдя в основание. То есть, не ища для неё опытного подтверждения. Возможно, Карамзин осознал это, пережив поэтапно все встречи со значимыми для него людьми. Всё это должно было косвенно подвести его к мысли, что основная работа уже проделана в душе, а встреча как *исторический факт* приносила лишьискажённое представление незначительных подробностей.

То есть история *настолько* абсолютна, что бессмысленно говорить о ней. По сравнению с реальностью фактов слова оказываются ненужными, а сознание не находит себе места среди *окончательности*. Мы все настолько *погружены* в историю, что *свободны* от неё: Абсолют не воспринимается, уберегая нас от гибели

в себе. Это и есть состояние исторического априори: не заниматься удвоением сущности, не плодить смыслы там, где их нет. Только тогда, когда история *воспринимается*, – входит внутрь сознания – становится человеческой, – и рождается смысл. Но для этого необходимо заниматься чем угодно. Можно, например, беседовать ни о чём – погружаться в самоанализ, изучать чужие мысли, просто убивать время, – только не сливаться *фактически* с миром. Потому что, во-первых, это просто невозможно. А во-вторых, желание «географически» совпасть с историческим пространством – пережить историческое апостериори – не проходит бесследно для жизни. По-настоящему историчным был не Карамзин, наблюдавший во Франции за революционными казнями, а король на плахе. Не путешествие, а казнь была абсолютным историческим фактом.

Но настоящая история *сохраняется* в другом месте. Как *настоящая* – то есть в сознании. Ибо *факт* остаётся в прошлом, даже если ему только ещё предстоит свершиться.

Поэтому и беседа с Кантом была о другом. О *посторонних* вещах, в *данную минуту* гораздо более важных для собеседников. О *настоящем*, составляющем *абсолютность* исторического протекания: о морали. Желая увидеть *субъекта истории* и в истории, Карамзин и задал соответствующий тон. И не ошибся: он ведь тоже не представлял себе иного мира, кроме исторического. Но, увидев его сосредоточенным в Канте, наверняка пришёл к пониманию взаимной необязательности истории и сознания: сознание – не *субъект* для истории, и вообще – не для истории.

Смысл исторического априори в том, что *не нужно знать всего*. Если обладаешь некоей изначальной предустановленностью,

то какие-то содержания можно и пропустить. Например, если уже знаешь, что такое война, не обязательно в неё ввязываться. Или знаешь, что такое политика, – и тоже можешь позволить себе не прочитать газету, не услышать радио, не поучаствовать в выборах. Если знание действительно есть, не стоит его подтверждать или проверять. Более того: в некоторых случаях это даже противопоказано, как в истории Иисуса Христа⁸.

Если что-то происходит помимо практического подтверждения, значит здесь другая природа. Знание – это изначальное единство, нерасчленённое, слитое на уровне сущности. Но слияние, как уже говорилось, может умножать сущности – и угрожать сущности. Так вот, априори всплывает именно там, где ожидается такое слияние, с целью предотвратить нечто. Факт преподносится, даётся, поэтому он «факт» по определению, а не создаётся, не выстраивается, не конструируется, не выстраивается и проч. Если бы было возможным создание исторического факта *внутри единичного опыта*, то это было бы равнозначным созданию *абсолютной необратимости*. То есть равнозначно сознанию пространства абсолютной смерти, когда один-единственный факт «программирует» раз навсегда последующую судьбу мира⁹. И для человека это тоже означает смерть, ведь до сих пор он умудрялся жить среди *данных* ему исторических фактов. Значит, если он вознамерится создать нечто абсолютно новое, – ему придется повторить миссию Бога, то есть буквально «распятъ се-бя на образе истории» (М. Мамардашвили). Или другими словами: *создать другой образ исторического осуществления*, где история сама станет трансцендентальным основанием, а его от-правит в прошлое.

Поэтому если в мире всё же есть факты публичной казни, террора, войн – или создания текстов, предметов искусства и проч., – эти факты не трансформируют предела предметной локальности во всеобщую случайность, не дорастают до состояния формы. И потому с настойчивостью повторяются. Казнь страшит, текст непонятен, террор угрожает – и находятся способы дистанцироваться от этого не только через привыкание, но и через возможность всё это прекратить. Потому что локальность исторического факта *предустановлена возможностью выбора*. Иначе говоря, не выстраивание факта как формы мира, а повторение его в логически смысловой форме, которая несёт в себе возможность *смыслового перерыва*.

Оттого в истории кое-что можно оставлять без внимания, а что-то конституировать собственным умом. Например, как это делал Вольтер при составлении «Истории Петра». Или Монтескье, который разбирал вопрос о величии и падении римлян. То есть историк – не «ретранслятор» событий; ушедшее в прошлое уходит, тем самым, от вопроса об истинности. Человеческий разум приспособлен к оценке лишь «здесь и теперь».

Поэтому когда Вольтера упрекали в предвзятости в изложении некоторых событий в его «Истории Петра» или восторженной необъективности в отношении к Екатерине – французский философ мог бы, подобно Канту, возразить, что имеет дело с изначально не определившимися или неопределяемыми вещами, истинную цену которым может знать только Бог.

То же и в случае с Карамзиным, когда брались оценивать в отдельности содержательные достоинства томов его «Истории»: говорили, что IX том об Иоанне Грозном получился устрашаю-

щим, но притягательным для публики; предыдущие тома казались слашивыми лубочными картинками, сентиментальными пасторалями из жизни «добреньких» славян.

Но выработка системы критерииев оценки исторических фактов – не более чем попытка сделать абсолютным *историческое апостериори* для исторических субъектов. От авторов вроде бы требовали (метафизической) полноты присутствия с целью объективного изложения событий, а на самом деле всего лишь воздвигали сознательно-временной барьер как критерий несходства мнений по поводу текста, который один только и оставался историческим объектом.

Иными словами, это всё были попытки реального введения принципа невозможности истории как истории сознания, поскольку исторический факт переносился в сферу однократного разумного акта. Вместо реальных (то есть уже не-реальных) событий – неутихающая борьба мнений, выйти из которой человек не способен, будучи отягощённым мыслью.

Предназначение мысли – состояние спора, оппозиции. Мысль в истории выстраивается таким образом, чтобы столкнуться с другой мыслью и разрушить логическое основание. И чтобы как-то решить эту безысходность, прибегают к Богу. Уже не как к историческому, а как трансцендентальному априори, то есть к такому, в понятиях которого содержится не только принцип сиюминутного понимания происходящего, но и история становления этого понимания.

Но поскольку человек не Бог, он обладает способностью только исторического априори или метафизического апостериори. Способностью понимать вне зависимости от истории вопроса,

но с одновременным знанием того, что такая история имеется. То есть не знать о чём-то в подробностях, но знать по существу¹⁰⁾.

Вот почему историческое априори – только идея, удерживающая факты вместе. Чем сильнее мир переболевает ею, тем глубже увязает в структуру исторических фактов. Тем явственнее возможность исторического саморазрушения, когда идея растворяется среди фактов, а они, в свою очередь, претендуют на «идейную» независимость. XVIII век подтвердил это, когда стал одновременно веком историографии и «исторического бунта» – веком Разума и веком Природы, веком расчётливости и веком инстинктов.

Но Кант на фоне этой всемирной антиномии стремился оставаться сдержанным и как бы «посторонним». И этим привлекал к себе российские умы и, прежде всего, Карамзина. Казалось, кёнигсбергский философ воплощал собой ту гражданскую «невозможность», о которой грезили русские мыслители, начиная с Радищева: единство внутренней свободы, самостоятельности мысли и метафизической ответственности за весь мир.

Но если для его современника Радищева такое представление о философе и гражданине было аксиомой (вероятно, по этой же причине сам Радищев обошёл своим вниманием Канта, обратившись непосредственно к Мабли и Гельвецию), – для Карамзина это уже «теорема»: он хоть и был в молодости современником Екатерины, но ведь её эпоха для него *как историка* всегда в прошлом. Ясно представляя себе общемифическую, то есть личностную, авторскую основу историографии, он, тем не менее, желал сам ненадолго стать «одним из» исторических сюжетов, увидеть воплощённое в сюжетной линии основание истории как

последний проблеск уходящего социального мифа. И понятно, что не в своей стране. Позднейшие его записи вскрывают картину уходящего в прошлое основания сознания. «Есть три рода истории, – писал Николай Михайлович в «Предварении» к своему главному труду, – первая – современная, например Фукидова, где очевидный свидетель говорит о происшествиях; вторая, как Тацитова, основывается на свежих словесных преданиях в близкое к описываемым событиям время; третья извлекается только из памятников, как наша до самого XVIII века»¹¹⁾.

Так «русский путешественник» двигался кантовским путём. Но всё же не повторяя Канта, потому что в основание истории поставил *собственный* опыт сознания.

Однако стоит вернуться к упомянутому выше суждению о Шпенглере, которое здесь фигурирует как общеметодологическое. Оно лишь с виду преисполнено простоты и ясности. Если следовать излюбленной манере всё тех же К. А. Свасьяна или М. К. Мамардашвили и поставить вопрос: «Как возможны (Платон, Декарт, Пруст, Шпенглер) – Кант, Карамзин?», – оказывается, что обозначенная параллель или даже совпадение «биографической истории» и «истории мировой» только укрепляет сомнение Дильтея в невозможности описания взаимного порождения и вообще какой-либо связи индивидуального и исторического духа. Свасьян говорил о «структуре» текста, которая проявляется при обнаружении их связи; но ведь можно открыть и другую связь – соответственно и другую структуру?..

Как уже говорилось, присутствие автора при историческом повествовании – как героя или некоей персонифицированной идеи – в принципе необязательно, поскольку не определено

в своих эмпирических границах. Хотя оно и способно многое рассказать, может быть даже слишком много, – так что грозит стать помехой, увести от темы, запутать в подробностях и подменить реальную историю (как реальность факта) естественной историей (как реальностью жизни историка). С Кантом и Карамзиным такое произошло ещё при жизни¹²⁾, и это обстоятельство придало особую характерность проблеме: **как индивидуальная субъективность (= исторический субъект) выходит за свои пределы, чтобы встретить и конституировать исторический объект?**

Вопрос поставлен по-кантовски. С той только разницей, что Канта интересовал переход сверхчувственного в чувственное, а рефлексия Карамзина по поводу кантовского опыта мнилось (!) как обратный переход. Следовательно, и решение вопроса должно включать в себя рассмотрение места и роли субъекта в этом переходе, что неминуемо заводит проблему в тупик антиномии.

Российская и западноевропейская историографические традиции проявляют в отношении этой проблемы одновременно и своё различие, и удивительное сходство. Ю. М. Лотман совершенно справедливо отмечал, что критериальность их коренится в отношении к слову¹³⁾. В самом деле, если в Западной Европе за словом со времён Данте закрепилась функция искусства-ремесла, – в России конца XVIII века оно всё ещё сохраняло (а в чём-то даже и усиливало) свой религиозно-этический характер – оставалось *Словом*, – считаясь средоточием Истины и Блага.

Картезианский переворот, нарушивший представления о целостности личности осознанием присутствия сознательного опыта, привёл к формированию убеждения, что литературный и вообще писанный текст свободен от субъектного присутствия, имеет

«свою собственную судьбу», даже если между автором и героем (сюжетом) находят определённое сходство.

Российская же ментальность слишком поздно получила массовый доступ к ценностям мировой светской культуры. Поэтому она восприняла эту культуру субъективно – эмоционально, даже экстатически, перенося религиозно-этические критерии ценностей в область светской жизни. В результате в российской ментальности по-прежнему господствовали представления о целостности личности (Слова и Дела) и автор считался неотделимым и неотличимым от своего героя.

Иными словами, любое творчество и, прежде всего, творчество литературное вообще считалось не ремеслом (и, следовательно, искусством), но даром Божиим. Между тем, близость к кантианству неожиданно проявлялась в том, что религиозные представления об основании нивелировали различия между субъектом и объектом, делая их взаимно неопределёнными. Существовало мнение, что любой замысел автора априорно является действительностью, адекватно воплощающей Истину. Эта безапелляционность смягчалась представлением, что автором мог быть далеко не каждый, а только тот, кто в *состоянии* им быть. Бытие Слова в тексте не просто отражало, а предполагало содержать в себе свои причины. Вот почему Слово представлялось обладающим почти сверхъестественной силой и воздействием¹⁴⁾.

Таким образом, обе философско-риторические традиции с разных сторон отразили в себе проблему перехода сверхчувственного в чувственное. Российская – как «осуществившаяся утопию», – как реальную неразличимость субъекта и объекта в слове и, следовательно, натуральность словесного действия и факт

отсутствия самой проблемы. Западноевропейская традиция – как рационалистическое фиаско, то есть как *антиномию*: как абсолютную непреодолимость провала метафизики между сознанием и предметом и также невозможность различения эмпирического субъекта в условиях трансцендентального опыта.

* * *

Современная (или, если угодно, «постсовременная») эпоха дала свою версию решения кантовского вопроса, смысл которого видели в объединении, казалось бы, несовместимых философских позиций: *структуралистской* и *феноменологической*. Уже первые представители каждого из этих направлений понимали, что в отдельности они не в состоянии выполнить свои задачи и реализовать «универсальные методологии». Версия реконструкции культурных кодов, используемых при прочтении исторических текстов, и установление их корреляции с кодами исследователей^[15] не давала окончательного ответа на поставленный вопрос, к тому же, отягощала его аналитическими подробностями. Со своей стороны, феноменологический метод с его требованиями «чистоты» опыта то и дело подменял трансцендентализм психологиям, потому что выражал этим требованиями средствами языка.

Возможно, единственный выход из ситуации видится в преодолении односторонности обоих методов в метатеоретическом подходе, с тем, чтобы иначе сформулировать самоё проблему: для определения места и роли субъекта в историческом пространстве необходимо вначале исследовать *самоё возможность* такого субъекта, так же, как выше было указано на необходимость

исследования возможности исторического объекта. Для этого, разумеется, совершенно необязательно выводить себя под маской героя; исследования Ю. М. Лотмана доказывают, что такой литературно-семиотический трюк никак не проясняет взаимоотношений автора и текста как исторического объекта. Речь о том, как следует относиться к личностям Канта или Карамзина в связи с историческим опытом как частным проявлением философии или литературы: как к «психологическим» или «логическим» субъектам? Однако именно здесь и кроется наибольшая трудность для исследователя. Ни одно субъектное качество автора (или читателя) ничего не проясняет своим присутствием. Это обстоятельство объясняется тем, что психологическую или логическую субъектность невозможно определить друг в отношении к другу натуральным образом, кроме как подменяя их местами на уровне понятий.

Поэтому изучение исторического опыта необходимо начинать с его основания и быть готовым к неизбежному «отторжению» субъектного присутствия, поскольку сама история также теряет статус объекта, становясь лишь содержательным моментом в потоке переживаний.

Обращение к основанию исторического опыта только подтверждает эмпирическую невозможность разграничения субъектных качеств и позволяет по-гуссерлевски вынести их «за скобки» и обратиться к *субъекту трансцендентальному* – как «носителю» (но уже не «собственнику») сознательного формального опыта. И тогда отторжение субъектного присутствия приобретает в жизни историка натуральный оттенок одиночества чего? – мысли или судьбы, или всего разом?..

Для Канта это было одиночество метафизическое. Мы не можем представить себе неисторический мир, то есть такой, за которым наблюдаем, одновременно не являясь его частью, – так интерпретировал Канта М. Мамардашвили¹⁶⁾. Да, не можем. Поэтому что парадокс наблюдения указывает на действительное положение вещей. Нам не нужны представления, раз есть действительность-сама-по-себе: *мир-без-нас перед нами*. И всё, что мы можем утверждать, – лишь то, что мы не знаем до конца, что это такое. Это то, что традиционно называют *агностицизмом*. Если мы говорим, что история – это только мы сами, то это тоже «погружение в незнаное». Мы не можем удостовериться в этом, так как не знаем, где «оканчивается» наше тело. Мы исходим из принципа эмпиричности истории, но не можем эмпирически это доказать. Потому осваиваем её априори.

Карамзин ставил этот опыт непосредственно в жизни, повторя опять Декарта. Он покидал Родину, чтобы в чужом культурном окружении ничто не влияло на ход мысли, позволяя ей быть свободной наедине с течением событий и чередованием лиц: Кант, Виланд, Гердер, Людовик XVI, Мария-Антуанетта, революция, Сен-Мартен – их образы схвачены мыслью; сам же автор как бы и ни при чём.

Их обоих роднило то, что Мамардашвили называл «способностью присутствия». Это не важно, что Кант любил присутствовать метафизически, а Карамзин – мифически, лично. Так или иначе, они оба – «трансцендентальные эмпирики», желающие отыскать границы познания. Кант погружался в мир собственно го сознания, Карамзин же – в мир окружающего, который воспринимал как «жизнь мысли». Для Канта самодостаточность со-

знания приводила к созданию фактов в актах мысли. Для Карамзина самодостаточность действительности заставляла факты быть активными, длящимися – воспринимающими (!), – но потому, что мысль того требует. Мифиеский мир живёт своей жизнью, и для человека главное – правильно вписаться в него. Тогда выветится идея, вокруг которой события сгруппируются в смысловую структуру. Например, идеи Воскресения или Богоизбранности могут возникнуть и как акты мысли, и как действительные факты. Но в любом случае они не могут быть содержаниями, картинками, выписанными мыслительной или жизненной логикой. Они – способы и условия всего дальнейшего поведения общества, способы измерения ценности событий и поступков. Они – основания, потому и воспринимаются с разных, иногда взаимоисключающих сторон. Например, когда Карамзин видел в Париже сцены революционного трибунала, то воспринимал их как реальность исторического основания и впоследствии вокруг идеи законности власти и границ правового поведения выстраивал историографию. Так же и Кант, наблюдая за войной между Пруссией и Францией, рассуждал об основах гражданского общества, поскольку для него происходящее было неприемлемо.

Получается, что переживание истории – вовсе не закономерный процесс. Можно переживать её фактически (апостериорно), как Карамзин, всё время путешествуя. То есть вообще не переживать, а становиться вместе с ней. Но можно и по-другому, как Кант, если сознание попало в другую ситуацию.

В этой связи слова «русского путешественника» о терпимости Канта к чужой точке зрения обретают особый смысл. Карамзин нашёл эту особенность «очаровательной редкостью». Но, кроме

умиления «чувствительной натуры», это мнение ещё и отражало «совершенство чувствительной души» (Кант): за характерной вежливостью скрывалась профессиональная тщательность ума, понимающего всю тщетность односторонности подхода к жизни. Кант говорил, что акт мысли есть «произведение природы», то есть непознанный (объект? субъект?). Природа захотела, чтобы человек сам произвел из себя всё то, что находится за пределами его собственного механического устройства¹⁷⁾.

Это и есть установка трансцендентального историзма, выражающая непознаваемость исторического процесса на уровне основания и необходимость выстраивать историю вокруг идеи Трансцендентного.

В этом преимуществе и дальновидность кантовской познавательной позиции перед позицией трансцендентально-феноменологической. В системе Гуссерля, к примеру, статус трансцендентальности является только лишь результатом интерпретации, моментом фиксации парадоксальности – словесным (=косвенно-субъективным) указанием на невозможность натурального присутствия субъекта там, где речь идёт о «возможности априорного мышления истории» – возможности, не являющейся, по сути, исторической. В конце XX века Ж. Деррида так комментировал эту установку: «Априорная природа того концептуального образования, внутри которого мы действуем, запрещает своему субъекту любого рода историческое исследование. В отличие от своего синтетического эсплицирования, само это концептуальное образование как структура априорных предписаний не могло бы иметь своей истории, поскольку оно как таковое не произведено и не учреждено актом какого-то конкретного субъекта»¹⁸⁾.

Оправдано, вроде бы, убедительно. Но к этому можно добавить, что цепь повторений концептуальных априори складывается в процесс (=акт) трансцендентальной истории, где эти априори выступают апостериорными моментами метафизики, а невозможность натурального субъекта трансформируется как действительность трансцендентальности субъекта, который в кантовской терминологии изначально «не определён».

Иными словами, Гуссерль понял кантовскую идею априорного мышления истории буквально: как априори исторического факта. В таком понимании история должна происходить «сама по себе», «безлюдно». Или, как сказал бы Кант, – как «реализация имманентной природной цели».

Кант и в самом деле так говорил. В работе «Идея всеобщей истории» постоянно встречаются обороты: «природа хотела», «природа использует средства», «история – тайный план природы» и т.п. Однако природа – не субъект, потому что история не может быть объектом. Природа – условие, обстоятельство, пространство, состояние и проч., – словом, то, что не позволяет субъекту проявляться абсолютно.

Вопрос о возможности исторического субъекта и конституирования исторического объекта действительно должен решаться негативно. Ведь в терминах Гуссерля это означает, что сам факт возможности исторического субъекта и исторического объекта лишает смысла историческое движение, сводит на нет историческое пространство как условие его сознательного самоосуществления. В терминах же Канта – напротив: невозможность исторического субъекта и исторического объекта восстанавливает действительность истории как движения чистой формы сознания.

Поэтому отношения исторического субъекта и исторического объекта носят одновременно и исторический, и трансцендентальный характер. Последний, – потому что новые требования к языку приоткрывают то, что находится по ту сторону от него; требования точности выражения избавляют от субъектной зависимости. В процессе достижения объективности обнаруживается независимость истины в отношении к культуре и к самому языку. И если объективность вообще имеет смысл, то только на основании присутствия трансцендентальной субъективности (как особого способа интерпретации, как возможности говорения).

Поэтому пространство между историческим субъектом и историческим объектом и было названо пространством трансцендентальной историчности. «Слово больше не является простым выражением того, что и без него уже было объектом, – поясняет сегодня Ж. Деррида значение этого выражения, – взятое в своей изначальной чистоте, оно есть конкретное юридическое условие истины. Парадокс заключается в том, что без того, что выглядит как впадение снова в язык – и тем самым в историю, – впадение, которое отчуждает идеальную чистоту смысла, он остался бы эмпирическим образованием, запertым в качестве факта в психологическую субъективность, в голову изобретателя. Историческое воплощение не сцепляет, а, наоборот, высвобождает трансцендентальное»¹⁹⁾.

Позиция Гуссерля, пришедшая на смену позиции Канта, была неизбежна. Понимание необходимости замены неопределенного субъекта чем-то иным упиралось в реальную невозможность сделать это в условиях неклассической рациональности. Для этого мало было использовать средства трансцендентального идеализ-

ма – требовался опыт «трансцендентальной чувственности» – первый уровень единства сознательного опыта. То есть опыт мифа. А для полноценного мифического восприятия мало быть теоретиком. Для такой миссии как нельзя более подходит функция «поэта», – именно так, как её понимали, начиная с XVII века, в России. Коль скоро речь идёт о трансцендентализме как интерпретации, следовательно, творческая функция сознания как основания истории трансформируется в индивидуальном опыте историка в поэтическую функцию²⁰⁾. Последняя понимается не только как «совокупность художественных приёмов», иногда присутствующих в сфере науки. В историческом повествовании поэтическими приёмами становятся риторические, языковые средства выражения, имеющие отношение не столько к содержанию описываемого, сколько к формальным условиям возможности описания исторических событий. То есть средства метаязыка. Это, конечно, не означает, что в метаязыке напрямую, абсолютно воплощён опыт сознания автора, – но что через поэтический и риторический опыт воплощается проблема действительности истории как науки, то есть метафизического хронотопа как предельного результата натуральных условий своего существования. А автор обретает имя.

* * *

Можно сказать, что для Карамзина этот опыт удался. Одновременно, в результате своих путешествий и личного знакомства с европейскими интеллектуалами «русский путешественник» не мог не признать некоторую уязвимость своих утопических

воззрений и солидную обоснованность рационалистического подхода к функциональности Слова. Он на собственном опыте убедился, что в мире ничего катастрофического не происходит, если автор позволяет себе не быть похожим на свои тексты; истина от этого не страдает. *Автор имеет право не договариваться того, что он не в силах высказать.*

Но Карамзин не был бы русским писателем, если бы вот так просто отказался от своих авторитетов. Апеллируя к воспитательной функции истории, он сам парадоксальным образом оказывался в стороне от неё: исторический опыт ничему его не научил. Очевидно, он не мог прийти к иному выводу, кроме как к необходимости преодолеть западноевропейский опыт через реформу языка. Нужно было создать такой язык, о котором Кант говорил как о невозможности, – язык, в котором могла бы реализовываться адекватность понятий о мире. Причём не только как результат, – как факт присутствия априори самих понятий, – но и с включением в них акта апостериорности основания хотя бы в виде «указания», косвенно заключающего к трансцендентному и имеющего трансцендентальную природу. Только такое указание способно отсылать к конкретным и пережитым событиям, придавая им значение фактов и не нарушая истинностных закономерностей.

Сам Карамзин представлял это так: «Не позволяя себе никакого изобретения, я искал выражений в уме своём (выделено мной. – M. C.), а мыслей единственno в памятниках,.. хотел, не изменяя своему веку, без гордости и насмешек описывать веки душевного младенчества, легковерия, баснословия, хотел представить и характер времени, и характер летописцев: ибо одно казалось мне нужным для другого»^{21]}.

Такой опыт происходит всегда как *впервые*, как *единственный*, оставаясь *необратимым* и не имея достаточного основания, чтобы произойти в следующий раз. Тем самым, он является коррелятом истории как действительности, также происходящей всего лишь однажды. Именно потому он так нуждается в структуралистских средствах выражения. «Будучи предсказано средствами языка, – писал впоследствии Ю. М. Лотман, – оно (историческое событие. – *M. C.*) неизбежно получает структурное единство. Единство это, физически принадлежащее лишь плану выражения, неизбежно переносится в план содержания. Таким образом, самый факт превращения события в текст повышает степень его организованности. Более того, система языковых связей неизбежно переносится на истолкование связей реального мира».



Структурный подход грешит, как правило, своей вариативностью. Тем не менее, при исследовании исторического опыта Карамзина в контексте кантианской типологии мышления схема такого подхода складывается как бы сама собой: Карамзин отчасти сам раскрывает «кухню» своего труда, отчасти за него это делает «Золотой Век» философствования, любящий протокольные свидетельства мук творчества.

Вот почему, когда речь идёт о возможности истории, всё сводится к возможности её выражения, постепенно реализующейся в структурных связях: любая возможность обосновывается связями хронотопа, тогда как действительность есть только один раз, и бессмысленно задаваться вопросом: когда это произошло?

Но Карамзин этого не признавал до конца. Открывая свою «Историю» предведомлением о назначении историка, он нарочито изящно и легко формулировал нелёгкую задачу: «Что же остаётся ему, прикованному, так сказать, к сухим хартиям древности? Порядок, ясность сила, живопись (выделено мной. – M. C.). Он творит из данного вещества: не произведёт золота из меди, но должен очистить и медь; должен знать цену всего и свойства: открывать великое, где оно таится и малому не давать прав великого»²³⁾.

И ещё раньше, в 1790 г., говоря о возможной композиции своего будущего сочинения, опираясь на собственные вкусы и пристрастия, верил, что это будет правильно воспринято читателями, потому что идёт от сердца: «Что неважно, то сохранить, но все черты, которые означают черты народа русского, характер древних наших героев, отменных людей, происшествия действительно любопытные описать живо, разительно»²⁴⁾.

Итак, Карамзин с самого начала относился к историческому повествованию как к специальному литературно-риторическому жанру, со своей формой языка как формой превращённого выражения сознания. В таком понимании история представлялась им как «поэтика истории», то есть не совсем ещё как отдельное ремесло или наука, потому что теория в ней смешалась в разряд содержательно-вспомогательных структур. Но всё же она присутствовала в качестве профессионального признака. Карамзин, безусловно, уже отличал исторический объект от исторического субъекта, так как специально работал с текстами и видел в этом особый путь учёного к истине. С другой стороны, предугадывая известную ограниченность собственных знаний, он представлял себе результат исторического поиска несколько иначе, нежели его западноевропейские коллеги. Исторический объект для Карамзина действительно *объективен* в силу своей *идеальности* (только так можно им «оперировать») как возможности словесно-мыслительного выражения. Оказывалось, что объективность исследуемого возрастает по мере усиления объективности языка (то есть также расширения диапазона его операбельности). Вероятно, в этом содержится ответ на вопрос, почему Карамзин писал не просто историю, а *историю государства*, ограничив себя изучением не-естественного явления, требующего именно *авторского аналитического исполнения*.

Парадоксальность такой ситуации состояла в том, что для западноевропейского мыслителя освобождение языка через освобождение объекта приводило к освобождению (от) субъекта. Но у Карамзина всё складывалось иначе. Он также понимал и исторический субъект как субъективный, то есть материальный.

Он сам как автор и был этим субъектом. Но из этого следовало, что его собственные взаимоотношения с историческим объектом в его представлениях должны были носить не только гносеологический, но и онтологический характер, потому что при их воссоздании основание должно было реально обнаруживать себя в мире: история как личное повествование представлялось основанием истории как реального протекания жизни; в зависимости от того, как автор реализует себя в прошлом, прошлое реализуется в настоящем²⁵⁾.

Этим и объясняется, почему Карамзин в своих исторических сочинениях ставил рассказ (единство слова и стиля) на первое место. Не потому, что он, прежде всего, писатель, попутно увлекшийся историей и решивший её популяризовать. И не потому, что время требовало от него гражданского пафоса в исторических поучениях для воспитания и наставлений. Это вообще не риторическая задача. *Он с самого начала не возлагал больших надежд на то, что удастся сказать о «действительном положении вещей».* Но ему оставалось ещё сказать о себе. Поэтому при изучении всемирного исторического опыта Карамзин обращал внимание не только на авторов с хорошо проверенной репутацией профессионалов, но и тех, кто помимо информации о событиях давал волю собственным чувствам, рассказывал о жизни великих людей, и кого за это почитали «беллетристами». «Примусь за древних авторов, особенно за Плутарха», – писал Николай Михайлович в 1797 г. в набросках к «Похвальному слову Петру I»²⁶⁾. И это закономерно: его должна была привлекать та непосредственность (если не сказать: самонадеянность), с которой античный биограф группировал факты. В этой видимой произвольности

(= производности от волевого решения) привлекала неожиданно возникающая свобода движения мысли, указывающая, что в пересказе, помимо написанного, существует и другой текст (или другие тексты, возможно, тексты других или «для других» сознательных опытов, которые позже проявят себя в опытах чтения). Поэтому автору не под силу их расшифровать. А вот указать на их присутствие – вполне реально.

И в этом подлинный смысл «искушения языком» (Гуссерль), которому поддался Карамзин. Стремление к точности языка, открывающего путь к основанию исторического сознания, устранило присутствие эмпирического субъекта и именно потому давало тексту свободу. «Точность» не означала «однозначности». Напротив: это свидетельствовало о «точности указания», постоянного смыслового расширения и восстановления исторического текста в своей истинности. История в каждый данный момент является новым текстом, который вплотную приближается к своему основанию, но при этом не покидает границ языка, и потому так и не входит в это основание.

Всё это опять-таки объясняется тем, что *выраженное в слове историческое событие-осознавание есть миф*. А сам миф – это только «сказ об истории». Слово требует настолько полного присутствия автора в тексте, что целиком поглощает собой сказующего. В *сюжетной линии* это проявляется не только в движении формы по пути языка, но и в переживании предметных форм культуры как восстановителей смысла. Так, для Карамзина *активность* исторических фактов проявлялась в процессе становления государственности. Автор выступал и как человек, и как гражданин. Субъект истории оставался неопределенным

не только по-кантовски, формально, но и функционально. Предметно, а не сознательно. Не только тело человека не имеет границ с историческими феноменами, но и государство как «родовое тело» также их не имеет.

Из этой ситуации напрашивается закономерный вывод: основание никогда не предстаёт натуральным образом, и если такое всё же происходит, это означает, что история опять осталась непонятой, преподнеся ложное основание. Если историю предполагают исследовать как «естественную», как частную историю массовых, бессознательных движений – как «геологический процесс» (Лотман), – она останется неисследованной, так как для неё уже не найдется адекватных натуральных субъектов. Вернее, тот, кто пожелает опуститься на уровень частных перипетий, составляющих неповторимость эпохи, просто не узнает, не осознает себя таким натуральным субъектом. Он будет думать, что не достиг своей цели только потому, что на самом деле достиг *совсем другой цели*.

Если же исследовать историю как кодированную структуру, – это означает, что историческая реальность, уже предварительно деформированная современниками-летописцами, проходит дальнейшее преднамеренное искажение во времени-пространстве вплоть до сегодняшнего дня. С этим поневоле приходится мириться: всякий раз, когда обращаются к историческому факту, он неизбежно включается в бесконечность «деформации деформации». И опыт Карамзина – тому подтверждение.

Примечания

¹⁾ Подробную оценку философского опыта Радищева см.: Савельева М. Ю. Екатерина и Радищев: «единство и борьба противоположностей»?.. // Философский Век: Альманах. – Вып. 10. Философия как судьба. Российский философ как социокультурный тип: Материалы II Междунар. летней школы по истории идей 8–29 августа 1999 г., Санкт-Петербург – Новгород – Торжок – Тверь – Москва. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 1999. – С. 200–211.

²⁾ В связи с этим неожиданно ясно осмысливается одна аллегория, встречающаяся в некоторых произведениях М. Мамардашвили: разочарование от свидания, которого особенно долго ждаешь. Вообще разочарование от ожидаемого и желаемого. Когда оно, наконец, настает, возникает скука: не оправдалось А иногда и злоба: да это же обман! Тогда в порыве гнева можно и распять... А возникает это оттого, что ожидается чужое, неизвестное, которое наверняка не станет «своим».

³⁾ См.: Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII века // Эпоха Просвещения. – Л.: Наука, 1967. – С. 208–282.

⁴⁾ См.: Гулыга А. В. Кант. – 2-е изд. – М.: Молодая Гвардия, 1981. – С. 42.

⁵⁾ Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность. – С. 21.

⁶⁾ См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 8.

⁷⁾ Вот почему так сильно убеждение всех мыслителей, исследовавших исторический процесс, в том, что история конечна. Смерть Бога как основание истории обусловливает смертельность как самоопределение исторического движения, как всеобщее отражение единичной смертельности жизни. Завершение истории – не неизбежность вследствие наказания человечества перед лицом Божества, а невозможность его встать рядом с Богом, преодолев свою человеческую природу.

⁸⁾ В этом смысле слова Сократа «Кто знает, что есть добро, не станет творить зла»

обращивается новым смыслом. И добро, и зло – из области исторических априори, и те, кому они известны по природе, не станут пытаться воплощать их в человеческих поступках. Поступок подтверждает обратное: в сферу априори вторгается чувство, желание. Иначе говоря – опыт. И потому лучше не знать о них, двигаясь внутри предметных содержаний от случая к случаю.

⁹⁾ Но когда именно это происходило на Божественном уровне, необратимость становилась необратимостью Воскресения как жизненного основания истории.

¹⁰⁾ М. Мамардашвили называл это «порогом фундаментальной дискретности» (См.: *Мамардашвили М. К. Кантианские вариации.* – М.: Аграф, 1997. – С. 45), то есть состоянием целостности восприятия, которое является основанием бытия истории. Иначе, от того, что в памяти не запечатлен какой-то эпизод, зависело бы осознание и понимание настоящего. Но Карамзину не были известны многие исторические подробности, а «История», тем не менее, состоялась. И Канту какие-то вещи были чужды, но «чувство» истории как формальная совокупность чувственного конструирования действительности – было.

¹¹⁾ Карамзин Н. М. История государства Российского. – Тула: Гриф, 1990. – Т. I–III. – С. 46.

¹²⁾ Первого это коснулось со стороны исследования теологических вопросов. Ещё немного – и Фридрих II обвинил бы Канта в атеизме...

¹³⁾ См.: Лотман Ю. М. Карамзин. – СПб.: Искусство–СПб, 1997. – С. 57.

¹⁴⁾ Только в 30-е гг. XIX ст. Пушкин отошёл от традиции: Слово всё ещё представлялось для него сверхъестественным, но уже потому, что «начинало жить собственной жизнью», не подчиняясь субъекту и его замыслу. Подумать только, шутливо признавался он в одном из своих писем, моя Татьяна взяла, да и вышла замуж.

¹⁵⁾ Подробно об этом см. произведения Р. Барта, М. Фуко, У. Эко, Ю. Лотмана и др.

¹⁶⁾ См.: Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – С. 15.

¹⁷⁾ См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. – С. 9.

¹⁸⁾ Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начала геометрии. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 33–34.

¹⁹⁾ Деррида Ж. Введение. – С. 91.

²⁰⁾ Если исходить из обобщённой точки зрения Аристотеля, что поэтика суть «искусство творения» (См.: Аристотель. Метафизика, А, I, 982а).

²¹⁾ Карамзин Н. М. История государства Российского. – Т. I–III. – С. 47–48.

²²⁾ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 308.

²³⁾ Карамзин Н. М. История государства Российского. – Т. I–III. – С.47.

²⁴⁾ Карамзин Н. М. Избранные сочинения. – Т. 1. – М., 1964. – С. 416.

²⁵⁾ Отсюда и мифическое представление о том, что моральная ответственность историка есть историческое явление: желание автора правильно истолковывать прошлое, найти в нём воспитательную функцию, должно порождать добро в настоящем и будущем. А воплощение добра в конечном итоге оформляется в государственной функции законодательства и соответствующих социальных структурах.

²⁶⁾ Карамзин Н. М. Неизданные сочинения и переписка. – СПб., 1862. – Ч. 1. – С. 203.

«ЦАРСКИЙ ПРОЕКТ» ИММАНУИЛА КАНТА

Если бы доктор Фрейд был близко знаком с поздними сочинениями Канта, он, наверняка бы, с тайным удовлетворением отметил некоторое сходство собственных взглядов с отдельными высказываниями философа. Так, в трактате «К вечному миру» Кант сформулировал исключительную для своей эпохи (и не только для неё) мысль. Он считал, что *естественным человеческим состоянием является не мир, а война*; что для установления мира вокруг себя человеку и человечеству требуются определённые усилия, в то время как война возникает без всяких усилий, будто бы сама по себе¹⁾.

Исходя из этого, сегодня можно поставить закономерный вопрос: что является главным для человечества, которое желает сохранить себя в будущем, – ориентация на «естественность» и поддержание соответствующего предметного, вещного окружения, или совершенствование общественных отношений, которое является противоестественным? Если для человека важнее первое, то на основании чего человечество соотносится с внешними обстоятельствами? А если второе, то почему отдаёт предпочтение военным, а не мирным средствам общения?

Кажется, в суждении Канта нет ничего такого, что должно было удивлять современников. За исключением, пожалуй, того, что как раз в тот момент, когда долгожданная ясность установилась, он виёс путаницу, пытаясь сделать уже понятное непонятным и решать уже решённые вопросы с нуля. Столетием раньше Гоббс уже высказался по поводу войны как всеобщего состояния существования человечества. Он констатировал это как факт, не вызывающий дополнительных разъяснений: война есть отношение, а не предметность; она *не есть проявление ни зла, ни добра, а выступает средством утверждения того или другого*.

Воюющее сообщество не является добрым или злым, так как эти понятия не имеют смысла для него; смерть не является смыслом войны (она вообще не является смыслом ни для чего предметного). Следовательно, проблема будущего есть проблема «длящейся длительности», «вечного момента», «перехвата инициативы» военных действий одной стороны у другой, – строго говоря, вообще не проблема. Будущее оказывается лишённым внутренней цели, поскольку все цели относительны и сводятся к преодолению внешних обстоятельств.

Последняя особенность вызвала критическое отношение к концепции Гоббса. Французские просветители XVIII в. успели отказаться от этих представлений. Пытаясь обосновать внутренние импульсы цели, они утверждали, что человек по природе добр. Всё, что он делает, не просто наполнено смыслом, но смыслом позитивным. В то же время французы представляли добро не как отношение, а как устойчивость, как предметное окружение. Соответственно, и зло, по их представлениям, есть отсутствие определённых мировых структур. По мнению французских

просветителей, сами отношения вещественны или вещны, поэтому критерием добродетели общества – и главной целью его существования – является соблюдение нравов.

Следовательно, цель всё равно представлялась внешней: даже если индивид не вполне знает природу добра, само пребывание в обществе есть формой воспитания, вследствие чего вырабатывается естественная склонность быть гуманным, которая и выводит индивида к правильному пониманию добра и, соответственно, к правильной постановке жизненных целей.

С последним аргументом довольно сложно спорить: будучи напрочь лишенным гуманности, человек не имел бы никакого понятия о свободе, и отношения с окружающими строил бы по «нечеловечьим» законам, – а это далеко не то же самое, что «законы природы», и гораздо страшнее.

Однако Кант вовсе не выступал против принципа человеческой гуманности. Просто понимал его несколько иначе. Он лишь сомневался, являются ли военные действия всецело проявлениями зла; тождественна ли «гуманность» «доброму», моральна ли она, или же имеет своей причиной что-то внешнее; наконец, соответствуют ли представления о конечной цели человечества действительной цели. Может быть, не стоит человеку снисходительно похлопывать самого себя по плечу, внушая себе, что высокие добродетели якобы заложены в его роду от природы и могут передаваться отдельным индивидам в процессе воспитания? Достоинства человеку не прибавляется, пока он не начинает действовать сам. Кант признавал лишь то, что независимыми от человеческого разума являются *задатки*, придаваемые человеку от рождения. Но именно они подтверждают правомерность его аргумента.

тов: всё, что формируется за пределами опыта сознания, имеет неопределённую сущность и может реализовываться в различных значениях. Поэтому все задатки в человеке, которые могут считаться «задатками добра», Кант называл «негативно добрыми»²⁾, то есть не противоречащими моральному закону, но и не являющимися безусловной гарантией его исполнения. Задатки *изначальны*, то есть, *бездейственны*, а потому вполне могут быть основанием, формирующим свободный выбор человека в пользу и добродетелей, и пороков.

Таким образом, Кант смотрел на вещи совершенно по-другому. В отличие от Гоббса и французских просветителей, его интересовало не современное положение человека среди норм добра и зла, а (*из*)начальный этап формирования морального опыта, принцип целесообразной деятельности не только в истории, но и в опытах отдельных людей. Его интересовали основания различия добра и зла, и только поэтому он смог сформулировать проблему будущего, которая для его современников казалась решённой.

Основание истории никогда не представляется человеку единым; он только полагает, что оно едино, но не может отразить его средствами логики. Если даже оно представляется как добро или благо, то неизбежно приумножается в коллективном и индивидуальном опытах различными степенями воплощения зла. «История природы, – читаем в другом месте, – начинается с добра, ибо она произведение Божье; история свободы – со зла, ибо она дело рук человеческих»³⁾.

Таким образом, имея дело с собственной историей, человек сталкивается с «множеством историй» – историей себя как

индивидуа, историей своего рода и проч. Такая многослойность исторического опыта вырабатывает различные критерии соотношения добра и зла.

Кант исходил из того, что никакое эмпирическое проявление человеческой сущности не может стать *тотальным* принципом действий человека в мире. Даже добро не является тотальностью, поскольку в этом случае сущность человека представлялась бы «природой», то есть лишилась бы внутренней свободной цели. Поэтому Кант закономерно ставил вопрос об изначальности зла в человеческой истории, понимая его не как «единственность» или «первичную временную силу», а как постоянно присутствующую, свойственную человеку способность.

Утверждение в том, что «человек по природе зол» означает также признание *естественности зла* *наравне* с добром. Но эту естественность Кант понимал иначе, чем Гоббс и французские просветители. Естественно всё то, что *устанавливается*, говорил он. Установление чего-либо не может быть искусственным или, наоборот, стихийным, так как осуществляется *со знанием дела*, то есть с *необходимостью*. А если необходимость есть знание, то она преобразует свободу как внутренний произвол человека в чувство долга

Таким образом, естественность есть *разумным путём* преодолённая (*присвоенная*) и взятая под контроль *свобода*. Следовательно, «естественность зла» означает «разумно контролируемое изначальное добро», а «естественность добра» – «разумно контролируемое изначальное зло». Единство добра и зла образует содержание цели развития человечества, а формой этого развития выступает свободная индивидуальная воля.

Перефразируя в духе Канта более позднее высказывание Гегеля, можно сказать: «всё естественное – разумно, всё разумное – естественно», то есть является (достаточным) основанием возможности выполнения или невыполнения какой-либо цели каждым человеком вообще. Выполняет ли человек свой долг или уклоняется от его выполнения – это всегда имеет разумное объяснение, даже если внешне это происходит спонтанно. Вот если бы добро и зло коренились в человеческой чувственности, тогда их сложно было бы объяснить, тогда они не были бы естественными – ведь их в природе не существует. Такие чувственные опыты добра и зла совершились бы без всякой разумной меры и цели и выходили бы за пределы свободы воли и всех разумных законов. И самое страшное то, что в этих случаях человек не нёс бы за них никакой ответственности, так как не мог бы найти основания для соответствия чувств действиям.

Именно в силу разумности своей природы зло столь же нормально для человека, сколь и добро (потому что оба они нормированы). В противном случае, уже первые акты добра и зла привели бы не к началу, а к завершению человеческой истории. Тем не менее, и добро, и зло как действия всегда являются определённым образом результативными.

Таким образом, Кант вовсе не подменял тотальность одного принципа тотальностью другого принципа, а обосновывал их единство. Позиции «человек по природе добр» и «человек по природе зол» являются равнозначными, тождественными по форме, хотя и различными по содержанию. Формально они обе позитивны, поскольку утверждают определённые нормы поведения и ценности. Кант полагал, что склонность человечества к добрым и злым

поступкам коренится не в самой природе добра и зла, а в их взаимном противостоянии. Но, можно предположить, что, являясь формально самотождественными, добро и зло «сами по себе» имеют противоположные цели воплощения в жизни человека. Позитивность каждого из них в отдельности при проявлении оказывается позитивностью только одного из них – зла. Именно зло как таковое выступает *конструктивным* и даже представляется в массовом сознании как добро, поскольку цель его – действие (об этом позднее предупреждал Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе»). Добро же, как таковое, вне его предметного воплощения, представляется пассивным, и, тем самым, губительным, разрушительным – превращается во зло.

И только во взаимной борьбе каждое из них обретает свой подлинный облик. Например, некий правитель, получив возможность с приходом к власти реализовать свои передовые соображения, с точки зрения их *содержания* может выглядеть как доброхотом, так и злодеем. Но этот его имидж будет абстрактным, то есть будет соответствовать истине лишь по случаю и скрывать истинную цель его деятельности. Правитель желает ввести ряд публичных мероприятий и, тем самым, поднять свой авторитет, показать личную мудрость и дать возможность гражданам проявить свои способности на благо государства и самих себя. По Канту же, оказывается, что это намерение не есть само по себе ни моральное, ни аморальное, а только может быть моральным или аморальным в зависимости от неких факторов. Философ считал, что мотивы (*содержание действия*) не определяют форму действия⁴⁾. Для определения критерия моральности поступка и его истинных целей нужно, чтобы один мотив стал условием другого,

то есть чтобы мотивы обнаружили свою подлинность в диалектическом противоречии друг другу.

Тогда, если правитель позволяет своим подданным реализовывать собственные способности и, тем самым, развивается сам и возвышает свой авторитет, – он морален. Ибо тогда его воля становится *всеобщей максимой*, ведь она сама выполняет всеобщую максиму. Но если правитель желает самовозвышения, а развитие своих подданных допускает лишь как одно из (возможных) следствий этого возвышения, – он аморален. Он нарушил максиму закона, сознательно употребив всеобщие ценности во благо одному себе.

Тем самым Кант строго ограничивал сущность поступка: *предметное действие не есть поступок в строгом понимании*. Если правитель желает, чтобы ему следовали буквально, – он, в лучшем случае, будет верховным законодателем мод. Но эта деятельность не будет поступковой, не будет осуществляться в рамках добра или зла. В самом деле, какая разница, что за стиль одежды, кухни, искусства и проч. предпочитают в обществе вслед за правящей верхушкой? Главное – в смысловом содержании межличностных отношений. А оно формируется как следствие формирования трансцендентального основания – опыта сознания тех, кто правит.

Таким образом, Кант, в отличие от Гоббса, французских просветителей и всей предшествующей философской мысли, начиная с Сократа, отрицал объективную или субъективную природу понятий. Трансцендентальность их стала ключевой в толковании Кантом сущности человеческого опыта: понятия отражают не объективный мир, а сверхчувственное основание, но отражает

его не непосредственно, а сквозь разумно обоснованную цель. Поэтому добро и зло «сами по себе» антиномичны, то есть существуют в виде предельно противоречивых представлений разума, но в себе являются непротиворечивыми. Их истинность (то есть практический характер) зависит только от характера деятельности разумного индивида, а не от объективных обстоятельств. Но поскольку индивид разумен, всегда есть надежда на то, что он сможет вынести какие-то уроки из прошедшей истории. То есть сможет связать опыт прошлого со своим личным опытом.

* * *

Имея в себе цель, человек желает идти к ней разумно, то есть сделать её значимой не только для себя. Иными словами, одной лишь свободы для осуществления цели ему недостаточно. Свобода произвольна, потому что всегда реализует человеческий интерес как индивидуальный. В этом смысле она агрессивна; только разум обладает мирной взвешенностью идержанностью, преподнося свой интерес как всеобщий, законодательный. Поэтому для упорядочения своих свободных действий человек создаёт вокруг себя «мир», – феномен, бесконечно усиливающий противоречивость его сущности, отражая (отчуждая) её в себе.

«Мир» – это состояние, одновременно реализующее человеческую природу и противостоящее ей. Он устанавливается присутствием Духа, то есть индивидуально, на основании свободы. В то же время он задаёт направление действий человека, ограничивая их причинно-следственными отношениями. Мир – это свободное пространство-время, и потому оно не только отчуждено от чело-

века, но и близко и понятно ему. В то же время оно устанавливается с целью стать всеобщим состоянием. Воспринимая Дух разумно, как нечто естественное – то есть родовое, а не индивидуальное, – человек воспринимает его отчуждённым в мир и, тем самым, вносит в этот мир хаос, агрессию, дезорганизацию. В свою очередь, индивидуально воспринимая родовой опыт «природы», человек перестаёт быть только носителем Духа, определяется. Природа же, как родовой признак человека, реализуясь в его деятельности, обретает самостоятельное существование в виде духовных общественных образований, подчиняющих себе человека.

«Мир» есть наглядное подтверждение того, что человек живёт между «природой» и «свободой». Мир становится для него необходимостью вследствие осознания амбивалентности своей свободы.

Таким образом, отношения «мира» и «человека» могут выходить за рамки диалектической логики. Диалектико-логический подход оправдан только в том случае, если смыслом противостояния «мира» и «человека» является содержательная неполнота обоих как основание взаимного отношения. Однако если рассматривать каждую сторону противоречия в отдельности, как это делал Кант – то есть изнутри, с точки зрения цели, как самодостаточный феномен, – они также проявят внутреннюю самопротиворечивость, которая с позиции внешнего отношения «человек – мир» представляется как «отсутствие противоречия». Именно «отсутствие», а не «преодоление», поскольку многообразие содержания феноменов «мир» и «человек» делает их в отношении друг друга замкнутыми структурами, не допускающими взаимного

развития. Внутреннее же саморазвитие как результат взаимоотношения структурных составляющих со стороны не воспринимается. Поэтому если отношения феноменов носят *диалектический* характер, то отношения *внутри* феноменов носят *амбивалентный*, парадоксальный характер, то есть представляют собой не-противоречивое многообразие этих феноменов. И эта внутренняя амбивалентность является основанием единства и тождества «человека» и «мира».

В результате «человек» и «мир» являются противоположными настолько, насколько человеческая логика необходимо желает видеть их противоположными – как бы странно это ни звучало. Они не просто противоположные друг другу явления, а представляют собой «противоположности противоположностей» – логический парадокс, рациональное выражение единства конечного (внешнего) и бесконечного (внутреннего) как их взаимного смыслового утверждения через самоотрижение. Поэтому у становление «мира» не только не решает для человека его проблем, но и обнаруживает хаотическую сторону его существования. Хаос – есть *объективная невозможность сохранения прежней сущности в новых условиях и одновременно объективная действительность этой сущности где-то в другом месте*. Хаос – это сущность, ушедшая в себя после того, как была познана; это потерявшая своё значение, былая сущность. Следовательно, хаос – это целевая дезориентация человека.

Действуя адекватно лишь в собственных представлениях, на деле же разрушая этими представлениями объективную адекватность действий предметам, человек создаёт *мир хаоса* или *мир*, который со стороны видится хаосом.

В силу этого теоретической методологии исследования «мира» оказывается, в принципе, недостаточно. Иначе первый опыт свободы обернулся бы для человека (абсолютным) опытом добра или опытом зла. Но потому-то этого и не произошло, что разум бессилен логически отразить опыт основания. Сделать это можно лишь с учётом *веры в Идею*, то есть религиозного опыта.

Поэтому Кант и теоретик, и верующий; где разумных средств оказывалось недостаточно, он применял опыт веры. Где нельзя доказать, следует безоговорочно принимать. Чем абстрактнее казалось его мышление, тем глубже были религиозные чувства. В этом последовательность Канта; он придерживался собственных принципов не только на словах, но и на деле. Личный опыт сознания у него вырастал из всеобщей необходимости разумного смирения перед происходящим. Поэтому кантовскую парадигму мира невозможно понять в отрыве от христианской традиции, в частности, в отрыве от доктрины «Царствия Небесного», которая у Канта преобразована в концепцию «царства целей».

Со времён первоначального христианства с «миром» связывались наименее последовательные представления и оценки, в нём видели воплощение косности и неустойчивости, удалённости от света истины, пребывание во тьме. Евангелия, в особенности четвёртое, наиболее эмоционально отразили эти представления. «Мир», изображённый в них, вызывает чувства боли и отчаяния: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (*Ин. 3:9–10*).

В зависимости от позиции, которую субъект познания занимает в отношении к миру, из евангельских суждений можно

сделать совершенно непохожие выводы. В связи с исследованием кантовского понимания мира евангельская картина может быть истолкована так. «Пребывание мира во тьме» и «удалённость от света истины» означает предрасположенность его к определённой цели, которая может реализоваться только на основании Высшей воли. Ограниченност, одномерность мира предполагает его зависимость от формы человеческого сознания, – но зависимость только смысловую. Человек – не создатель, а лишь наблюдатель разворачивающейся перед ним Божественной мистерии мира. И в зависимости от того, как он формулирует для себя основную цель мира, он определяет смысл собственной жизни. Но в любом случае мир представляется «промежуточной» стадией движения бытия Бога, – стадией, необходимой к исполнению непостижимого.

Возможно, поэтому отношение Всевышнего к миру всегда представлялось милосердным, отеческим, любовным. Чем унисленнее и бесприютнее мир, тем сильнее он притягивает к себе Абсолют: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасён был через Него» (*Ин. 3:16–17*). Мир пуст изначальным смыслом. Пустое требует заполнения; косное желает просвещения целью. Мир ожидает Христа; сотворённое должно приблизиться к Творцу. Наполнение придаёт ценности. А сам процесс осмысливания мира есть акт любви, отдачи, передачи миру части Высшей сущности.

Мир имеет смысл и бесконечную ценность только присутствием в нём Духа Божьего: «Доколе Я в мире, Я свет миру» (*Ин. 9:5*),

ибо «ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (*Ин.12:31*). Таким образом, с самого начала христианская доктрина определила место «миру» в системе человеческих ценностей и по отношению к Богу: «Сие сказал Я вам; чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (*Ин. 16:33*).

Опыт Христа стал для человека примером преодоления отчуждения мира. Победа над миром означала открытие его в самом себе, – и значит, победу человека над собой. Открывая мир в себе, человек отказывался от превратно понятой исключительности, от всего, что ограничивало его сущность. Он вбирал в себя мир, познавая его греховность и соблазн, и переживание единства с миром становилось осознанным смыслом его жизни. Осознавая свою «мирность», человек находил истинную цель: выход за пределы мира в иное.

Мир как тёмная, предметная сторона человеческой сущности, становился светлым, но не только вразумляясь, а и вверяясь. И скорбь в этом мире оттого, что трудно повернуть свой разум в нужном направлении. Трудно сделать его «разумом веры».

Таким образом, Евангелия представляют путь самопознания человека не менее противоречиво, чем теоретический разум: с одной стороны, никто не может помочь человеку воспринять истину мира и «вещей невидимых». С другой стороны, Христос явился в мир, чтобы указать цель. Но Его пришествие не следует рассматривать как внешнее, хотя и исключительное обстоятельство. Придя в мир, Христос изменил сам принцип отношений между людьми, упразднив прежние смыслы и ценности: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга» (*Ин. 13:34*).

Тем самым Он беспредельно усилил противоречия мира и человека: Он показал возможность *иного* мира взглядом из *этого* мира, но лишь как *возможность*, как *идею*, к которой следует стремиться. И тем самым сделал жизнь человека невыносимой, обессмыслив её определённость. Он поставил проблему существования *иного* мира, не указав пути к нему; поставил цель, но не обозначил средств.

Вопрос без ответа сделал неопределённым настоящее существование человека. Ведь если знаешь, что ждёт тебя в ином мире, жизнь обретает абсолютный смысл независимо от содержания. Так было в Древнем Египте и Древней Индии. Но единство множественных миров потому и было возможным, что в этих культурах не принималось в расчёт наличие опыта сознания человека. В христианском мировоззрении концепция перехода из одного мира в другой отразила мучения человека в определении сознания по отношению к этим мирам. Сознание не имеет основания для доказательства множественности миров; но и основания для опровержения множественности тоже нет. А если не знаешь, сколько миров на самом деле, и есть ли с ними связь, вся жизнь ставится под сомнение в своей истинности. Сомнительным представляется даже само существование Бога; недаром во Христе сомневались с самого начала Его пришествия.

Тем не менее, нарушение равновесия между миром и человеком одним лишь взглядом на них со стороны всё же имеет смысл. Доведение до предела абсурдности человеческого существования неизбежно порождает *опыт веры*. А это означает, что сознание воспринимает само себя как форму единства, внутренне-го примирения с миром. Оно не спрашивает, как возможен дру-

гой мир, или как возможен я сам в ином мире. Оно просто *принимает* как факт сам акт пребывания человека в мире и *думает* только о том, что человек *должен делать в данный момент*. Вот почему, зная об ущербности мира, человек продолжает жить в нём и даже *принуждает* его подчиняться: у него есть о мире и *другое знание*.

В то же время, опыт веры не в состоянии раз и навсегда разрешить противоречие мира и человека на уровне эмпирического существования. Это разрешение происходит лишь во всеобщем. Индивид же, стремясь к Абсолюту, ни на шаг не может приблизиться к нему, пока жив. Живя во Христе, он живёт в Нём лишь по *идее*, на деле же бесконечно далёк от Него. Индивид даже может отречься от Бога.

Но к счастью, человечество в целом не в состоянии отказатьься от веры в Идею, какой бы бессмысленной она ни казалась. Оно не в состоянии отделить посюстороннюю жизнь от потусторонней. Оно не может найти таких аргументов, согласно которым этапы жизни до и после смерти не имеют взаимного значения. Потому что оказывается, что земная жизнь человека сама по себе так же бессмыслена и бесцельна, как и жизнь ради странной, непроверяемой идеи. Ведь, живя по представлениям всего однажды, человек не сможет быть сам для себя абсолютной ценностью – как индивид или род. Поэтому Кант был спокоен: до определённой меры человечество неосознанно следует правильным путём. «Отдельные люди даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы

как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались»⁵⁾.

Может быть, именно потому, что на уровне родового опыта религиозная идея неистребима, в рамках индивидуальной жизни она проявляется как некоторая свобода от самой себя. Индивидуально понятая свобода – это нравственность. Смысл её в том, чтобы дать человеку возможность испытать свои силы и определить границы своей деятельности в мире. Чтобы дать ему почувствовать, насколько адекватное место он занимает в мире. В пояснение этой мысли у Канта есть высказывание: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы понять свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. То, что возникает не из него самого и его свободы, не может заменить ему отсутствие моральности. Следовательно, для себя самой мораль отнюдь не нуждается в религии»⁶⁾.

Фактически, опыт веры есть отказ сознания от своего содержания и сосредоточение его на формальной стороне. Тогда смысл жизни превращается в чистое движение мысли, которое формирует собой мир. Тот самый иной мир, о котором говорил Христос.

Так вера проясняет сущность единства человека и мира. Чтобы быть, человеку надо быть «мирным». Представление человека о себе как о мире возможно, если он Другого представляет как мир. Иными словами, преображение мира и человека проис-

ходит *везде и сразу*; это *единичный (индивидуальный)*, но не *единственный* опыт. Это свободный и в то же время целесообразный опыт. «Чтобы вы имели во Мне мир» – эти слова и есть разрешение противоречия: стоит поверить тому, кто уже уверовал, стоит преумножить опыт веры, – мир приблизится, раздору придёт конец и будущее откроется как вечность жизни.

Таким образом, картина самоопределения человека в мире, согласно Канту, такова. Человек сам (свободно или произвольно) решает, в каких условиях он предпочитает жить. И если он рассчитывает на какие-то внешние обстоятельства, то заведомо проигрывает. Потому что, даже в том случае, если ему повезёт, и эти обстоятельства совпадут с его намерениями, они всё равно не входят в содержание его цели, то есть изначально находятся за пределами его разума. Человек может воображать: «если вокруг будет мир, я тоже буду мирным; если обстоятельства будут человечными, я тоже буду человечным». Стало быть, если не будут человечными, то любая бесчеловечность оправдана? Следовательно, чтобы быть моральным, то есть обеспечивать мир для себя и других, человеку следует рассчитывать только на самого себя, на свой личный опыт и качества. Так сказать, всегда быть готовым стать «добрый самаритянином» безотносительно к тому, просветил ли его Христос. То есть человек должен изначально воспринимать мир, в котором живёт, как уже готовый принять Христа; человеку не обязательно быть религиозным «в себе», это нужно для других.

Поэтому «мир» – это состояние, установление которого имеет совсем иные основания, нежели основания индивидуальных задатков. Кант утверждал, что поддержание мира требует от человека

постоянных усилий и постоянных жертв, ведь изначально мир был соторён, то есть появился как уже завершённый и совершенный – соторён как вечный, бесконечный и неизменный. И только действием первородного греха начал изменяться и потерял статус вечности. Поэтому человек своим появлением должен поддерживать мир, ведь вне мира для него нет жизни.

Взаимное сосуществование мира и человека формирует их внешние качества. Эти качества, придающиеся индивиду от рождения, создают его неповторимый облик в роду, но не гарантируют ничего в будущем, тем более не определяют характер межличностных отношений. Потому что задатки однообразны в своей индивидуальности; «мир» же устанавливается как «единство многообразия» и зависит от деятельности конкретных людей. Поэтому в нём проявляются равным образом милосердие и жестокость, мужество и безволие, напряжённость и слабость. При воплощении своей цели в жизнь человек обязательно встречает сопротивление окружающих и сам старается утвердить своё положение, во что бы то ни стало. В результате мир наполняется агрессией, а если выхода и после этого не находится, – то и войной.

В связи с этим интересен ещё один аспект кантовских суждений, на который почти не обращают внимание. Все мыслители, обращавшиеся к проблеме будущего, потому и смотрели на него как на проблему, что выводили его из принципа эмпирического сравнения: «сейчас обстоятельства таковы, но через какое-то время всё принципиально изменится». И дело даже не в том, что изменения представлялись «к лучшему», а в самом факте возможностях такой перемены. Ведь в этом случае время вообще переста-

нет иметь значение, образуя смысловой разрыв, который делает будущее «абсолютным будущим». А значит, ненужным.

Так вот, у Канта ничего подобного нет. Говоря о будущем, он предполагал его возможность только потому, что оно ни чем не отличается от настоящего. *Принципиально* не отличается, качественно, поскольку количественные перемены несущественны. Будущее человечество будет настолько совереннее нынешнего, насколько нынешнее совереннее своих предков. В этом смысле время, действительно, не имеет значения. Его значение в том, чтобы постоянно обеспечивать переход от подобного к подобному, сохраняя внешнее многообразие. Но если в будущем что-то изменится принципиально, если при внешнем сходстве подобие сущностей утратится – истории в её нынешнем виде настает конец.

История подтверждает это опытом пришествия Христа. Мир с живым Богом среди людей – нереальный мир. Мир без войн – нереальный мир. Но мир, где человечество научится согласовывать законы общежития с законами природы, – вполне реален, поскольку локальные попытки такого согласования удавались всегда. Цель существования человечества – устраниить хаос и установить порядок. Но «хаос» и «порядок» не являются предметными и потому не могут быть определены раз навсегда. «Хаос» не есть только война, а «порядок» – не только мир.

Поэтому Кант, вроде бы, говоря о частном, на самом делеставил проблему всеобщего: проблему «согласованности множества частных и разнообразных, разнородных законов; согласованности, которая может быть приписана лишь воспроизведству некоторой воспроизводящей основы всех этих законов»⁷⁾.

Кант был убеждён, что, преобразовывая межличностные отношения, человек не просто механически изменялся, оставляя часть самого себя где-то в прошлом, а погружался в собственные истоки, возвращался в глубины своей сущности, постигая Божественность цели, ради которой был создан. Только оказываясь в Начале, он приближался к будущему.

Если в человеке есть способность вообще совершать какие-либо действия, значит, в них выражается непосредственно высшая цель его существования. Христос определил это как «Царство, уготованное людям от создания мира» (*Мф. 25:34*). Кант определил это как «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы»⁸⁾.

Термин «царство» у Канта – концепт, а не метафора. Ведь изначально функция царя состояла в удерживании вместе всех членов первобытного рода; своим поведением древние цари устанавливали смысл законам природы. Таким образом, «Царствие Небесное» есть миссия Царя Иудейского по единению всех верующих на основании Закона Божьего. *«Царство целей» есть создание каждым разумным существом мира как основания связи с другими разумными существами; множественность этих миров уравновешивается единством их законов.* Каждый мир имеет автономную по содержанию цель, которая, однако, по форме не противоречит другим и даже требует существования этих других целей как средства самоосуществления. Каждая отдельная цель есть «сама по себе». Но в единстве с другими целями она становится частью «царства целей», «целым всех целей», всеобщей целью или целью всеобщего – всеобщим миром как пространством единого законодательства на едином основании.

Так Кант определял царственную сущность человека: каждый человек как существо разумное имеет непосредственное отношение ко всеобщим законам бытия. Цель человека – в осознании себя законодательствующим существом. То есть содержание цели совпадает с формой – отсюда и «царство целей»: закон устанавливается однажды и для всех, в том числе и для законодателя. Если же законодатель не подпадает под действующий закон, последний не имеет смысла.

Вот почему все современники Канта начинали свои размышления о будущем с вопроса: «что делать?» Кант же этот вопрос не ставил. Не потому, что знал ответ, а знал, что нет ответа. Поэтому нужно знать, при каких обстоятельствах следует что-то делать, чтобы настоящий момент длился. Истинность действия зависит не от его «чтойности», а от основания, где всякое «что» является истинным, то есть уместным. В том числе и война.

Теперь утверждение Канта о естественности войны для человека, о его «праве на войну» становится вполне обоснованным. Война – не просто предельно демонстративное проявление зла, и не просто отсутствие мира в привычном смысле слова. Это такой естественный, то есть утверждённый неизвестно как другой мир как пространство деятельности людей, в котором отсутствует основание единства причинно-следственных связей. В этом мире человек, становясь сам таким основанием после грехопадения, реализует свою деятельность только негативно, как неодушевлённую, бессмысленную и разрушающую другие смыслы. В таком «военном мире» всё привычное становится противоположным себе, а позитивность осуществляется только в одном проявлении – как деструктивность.

Короче говоря, война – это *мир, в котором отсутствует царство целей*. Это пространство сосуществования людей, которые не в состоянии организовать свою жизнь в надежде на случай, – людей с рабской, плебейской сущностью, по-настоящему не отвечающих за свои действия, «не ведающих, что творят». Они не представляют себе, что лучший способ проявления власти над другими – это власть над собой путём подчинения себя всеобщим законам. Мир – от века привилегия правителей, но от века общественность приносила правителей в жертву ради решения сиюминутных, локальных проблем, перекрывая для себя доступ к будущему добровольным признанием собственной вины

Таким образом, война – это видимый с изнанки мир – мир свободы индивидов, превращённой предметной, отчуждённой деятельностью в произвол. И, тем не менее, это естественное состояние человека. Потому что трудно сразу почувствовать себя «миротворцем». В противном случае, одно понимание того, что война несвойственна человеческому существованию, привело бы к превращению войн. Однако этого не происходит.

Если индивид выступает основанием мира, он создаёт пространство неопределённых, незавершённых действий. Следовательно, война – это предел его деятельности, она есть полная определённость с первого шага. М. Мамардашвили трактовал Канта так: вот, привычный мир – тот, в котором причина всегда больше следствия. Никакой первый шаг до конца не предугадывает последующий⁹. Поэтому у мира как такового, даже если он в состоянии войны, есть будущее. Но вполне определённое будущее. Посюстороннее будущее, противоречащее принципу вечности. *Отрицающее себя будущее*. Человек подтверждает это всей

своей деятельностью. Он, в принципе, поступает как милитарист, потому что ему хочется проявить себя абсолютной причиной. Но он не Бог, поэтому абсолютная причина у него не творящая, а разрушающая. И даже если тот, кто начал войну, победит в ней, деструкция человеческого сознания всё равно обессмысливает эту победу: в этом случае война осознаётся уже не только как естественный, но и как *единственно правильный* способ осуществления отношений между народами. Если человечество осознаёт себя греховным, то единственный способ поступать адекватно – преумножать свой грех.

Вот почему человек прилагает столько усилий для ограничения своей свободы. Казалось бы, нужно делать всё, чтобы сохранить и преумножить её. Но Кант, в этом смысле, был реалистом и понимал, что в человеческой сущности нет реальности Абсолюта, посему человек вынужден балансировать на грани тождества свободы и долга, разума и веры.

В силу этого в коллективном человеческом опыте идея свободы сохраняется на будущее как такое состояние, где отдельные проявления свободы будут уместны и даже необходимы, но в целом человечество будет контролировать себя гражданскими законами. То есть состояние *вечного* внутреннего противостояния человеческих сил, или, как называл это Кант, «*вечного мира*».

Этот «вечный мир» – вовсе не гробовое молчание и не состояние блаженной лени на райских пастбищах. Он есть пространство постоянных усилий по организации равных, стабильных отношений между индивидами и народами. Или, если можно так сказать, это свобода одного, должна стать свободой всех.

* * *

Идея «вечного мира» как единства взаимоисключающих целей природы и человечества должна, по мнению Канта, стать основанием формирования *всеобщего правового гражданского общества*: «Только в обществе и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и, тем не менее, самое точное определение и обеспечение свободы ради совместности её со свободой других, – только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех её задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ей цели, оно само осуществило»¹⁰⁾.

На первый взгляд, картина достаточно парадоксальна. Читая Канта, складывается двойственное впечатление. С одной стороны, проблема установления и функционирования гражданского общества кажется «делом техники». Общество, где всем равным образом предоставлена возможность полностью проявить себя, начинает превращать желаемое в действительное. Но Кант настаивал на неизбежности возникновения всякого рода конфликтов. В результате не очень понятно, в чём же преимущества такого общества в сравнении с существующим.

Оказывается, для Канта конфликтность общества не была проблемой. Он нисколько не заблуждался на сей счёт и не воображал, что «царство целей» – это непротиворечивое состояние человеческого существования. Напротив: отношение всякого поступка к законодательству в самом себе является двойственным,

поскольку осуществляется как отношение «цели самой по себе» и «конечной цели» человечества. Человек, по мнению Канта, должен рассматривать свои максимы с точки зрения себя как разумного существа и в то же время воспринимать другое разумное существо как законодательствующее. Общественные противоречия только тогда будут продуктивными способами абсолютных возможностей самореализации человека, когда человек будет воспринимать окружающих людей *сопразмерно* себе.

Канта интересовал принцип организации жизни, и именно такой, который не будет исключать возможность ошибок (это было бы не реально), такой, где любую ошибку можно будет осознанно исправить и извлечь из неё позитивный урок. Более того, такой урок можно уже сейчас извлечь из кантовских формулировок. Например, из того, как он максимально чётко старался передать сущность идеи. Это не просто идеализм или «максимализм», в чём его до сих пор упрекают, – это умение видеть главное. *Истинная* свобода, по сути своей, *не способна* приводить к конфликтам, потому что свободное отношение вызывает в ответ только свободное отношение. А если нет, значит, оно изначально только кажется свободным.

Так мог бы сказать Кант. То есть действие по свободе не может ущемлять свободы других, следовательно, и себя само ущемлять не может. Это принцип. Это то, чем необходимо руководствоваться *именно тогда*, когда на практике происходит обратное. Значит, любой общественный конфликт на практике есть мера реализации индивидуальной свободы.

Таким образом, Кант – реалист; он не думал о том, как эффективнее живописать несбывшееся. Это глупо – силиться

представить хотя бы на миг своё будущее – оно в любом своём проявлении ужаснуло бы нас, в особенности своим сходством с настоящим. Поэтому размышления Канта лишены чувственной патетики. Он рассуждал лишь о всеобщем и умалчивал о том, какие чувства при этом порождаются. Его интересовали априорные принципы, идеи, формы, лишенные противоречивости. Ведь если известен принцип формы, то подробности содержания ничего к нему не добавят и проявятся сами собой.

Вот к чему подводят мысли Канта. Не к ложным представлениям о том, что «слово сказанное» тождественно своему предметному воплощению. Но слово есть идея всякого дела, следовательно, и дело должно само по себе рассматриваться как не до конца выполненное, даже не сказанное слово.

Поэтому в реальности самоё возможность погашения конфликтов, пусть даже силой, должна рассматриваться как форма государственного долга, то есть, вновь-таки, как выражение свободы всего сообщества через познание каждым его членом необходимости поступать сообразно друг другу. То есть эта политика должна рассматриваться как постоянная мера. Ведь удерживать общество в состоянии стабильности можно различными способами. Однако ни один из них не будет абсолютной гарантией избавления от пагубных конфликтов.

Но здесь возникает вопрос относительно главной идеи кантовского проекта: *станет ли гражданское состояние моральным состоянием?* Если «моральность состоит в отношении всякого поступка к законодательству»¹¹⁾, то является ли она моральным чувством? Или же она – только способ поступать сообразно чувству? Иными словами, если человек пребывает между личной

свободой и всеобщей необходимостью, где критерий истинности его поступков? Ведь, даже находясь в условиях отложенной политико-правовой системы, создавая эту систему, человек всё равно будет противостоять своим индивидуальным опытом родовому опыту.

Иными словами, будет ли человек принципиально иным, живя в гражданском обществе? Будет ли он лучше, нравственнее, устанавливая стабильные условия для жизни? Или же принцип милосердия и уступчивости сменится принципом безжалостного правового урегулирования, при котором отношения между индивидами и общественными группами сведутся к перманентным судебным тяжбам?

Всё это не пустые подозрения. Не только законы логики убеждают в сходстве будущего с настоящим, но и факты исторического прошлого. Ещё в самом начале формирования гражданского опыта была высказана мысль, подтверждающая объективную и субъективную необходимость нарастания противоречивости развития свободной личности в мире: «Полиция есть душа гражданства». Эти слова принадлежат Петру I и указывают на то, что в условиях предельной свободы индивидов должна возрастать дистанция, отчуждённость, сдержанность в их отношениях. Иначе не миновать хаоса: свобода требует размаха воплощения, что неизбежно приводит к многочисленным жертвам.

Это весьма примечательно, что система тотального контроля, то есть *полицейское государство*, возникло только после того, как сформировалась идея гражданского общества. Очевидно, что между ними существует непосредственная связь. Только тогда индивидуальная свобода имеет смысл, когда осознаётся всеми

и находится под постоянным наблюдением. В противном случае она становится произволом.

История подтвердила это. Нигде в мире нет сегодня такой развитой сыскной системы и такой всесильной полиции, как в странах с повышенным уровнем личной свободы. Став идеологией, свобода требует средств охраны от самой себя. И полиция их обеспечивает, но уже не по случаю, а как всеобщий принцип. Так подтвердились прогнозы Канта: только полная свобода позволяя реализовать природную цель – разумное существование – всеобщими усилиями.

Но если принцип соотношения добра и зла всегда постоянен, то какой смысл стремиться к гражданскому состоянию? Не лучше ли сохранить частный контроль за деятельностью людей? Или, может быть, «тайный план природы», о котором говорил Кант, в том и состоит, что гражданское состояние является последним, предельным подтверждением неизменности человеческой сущности? Не в том ли смысле, что, достигнув общезначимости своих действий, человек должен будет смириться с тем, каков он есть, и довольствоваться знанием того, что всё, что он делает, является внешним, мирным, и только Бог способен преобразовать его изнутри?..

Видимо, Кант говорил всё же о другом. Для него не существовало автономной проблемы моральности гражданского общества. Мораль не может быть следствием каких-то других изменений в обществе. Наличие морали свидетельствует, как раз, о том, что все отдельные проблемы являются одновременно и всеобщими. Так же, как и право, как политика или наука, мораль есть выражение устойчивости внутренних взаимосвязей общества.

Изменение какой-либо сферы общественной жизни означает, что одновременно изменения происходят везде – и не сами по себе, а при сознательном участии граждан.

Вот и ответ на вопрос, что нужно делать для осуществления будущего. Не имеет значения, с чего конкретно начинать изменения в обществе, чтобы стабилизировать его моральный или правовой облик. Можно действовать так, как это было в эпоху Реформации. А можно так, как это делали Пётр I, Фридрих II или Екатерина II. Главное – понять глубину действия, чтобы оно стало всеобщим принципом действий всех остальных. Чтобы *первое действие стало основой мира*, обрело всеобщий, публичный статус.

Последнее для Канта было особенно важным. Проблема всеобщего или основания может быть решена только в гражданском обществе и только всеобщим образом. Она не зависит от единичных фактов индивидуальных или коллективных волеизъявлений, поскольку является публичной, то есть вынесенной на всенародное обсуждение. Однако у Канта есть примечательная оговорка: *публичность невозможна как «вопль толпы»*. Обсуждение должно вестись не случайными людьми, а «кем-то как учёным перед читающей публикой»¹²⁾.

«Публичность» не тождественна «всеноародности» или «общинности», потому что последняя есть эмпирическая обобщённость связей. Поэтому публичность допустима лишь в просвещённом обществе, она не предполагает (и даже запрещает) участие всех граждан в управлении обществом. Должны быть участники и наблюдатели, законодатели и исполнители, чтобы осуществлялось движение мировоззренческих смыслов. Только тогда это будет верный способ регулирования общественных отношений.

Публичность – это обоснованный процесс реализации всеобщего в обязательном порядке для всех. Поэтому далеко не всякое мероприятие может и должно быть публичным, а только такое, которое имеет законодательный или исполнительный характер. Так, одинаковой мерой публичности должны обладать воля монарха, приговор судьи, убеждения мыслителей, навыки воспитателей и педагогов – всё то, что имеет сверхчувствительную неэмпирическую основу. Равенство всех людей перед Богом и уникальность каждого благодаря возможности просвещения обеспечивает им право на истину.

Теперь понятно, почему Кант ничего конкретно не говорил о том, в каком государстве может реализоваться царство целей и должно быть установлено гражданское общество. Ведь гражданский статус не зависит от формы власти, а сам устанавливает или преобразует эту форму. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, высказываясь за необходимость гражданского общества, Кант оставался монархистом и верноподданным Прусской империи. Монархия сама по себе есть только условие. Главное, – это возможность реализовывать общественные связи, обеспечивающие публичность, чтобы общество функционировало как единое целое и при этом опиралось на индивидуальный опыт государственных людей.

Установить гражданское общество, по мнению Канта, можно лишь с помощью *республиканского правления*. Термин «республика» повсеместно употреблялся в то время в своём первоначальном значении – как тип правления, а не тип государственно-го устройства. Первое зависит от правящей личности, второе – от исторической необходимости, от основания. Известны до-

статочно искренние высказывания Фридриха Великого и Екатерины II об их приверженности республиканской политике. Правда, политики зачастую лишь постулировали свои слова, философ же последовательно их обосновывал: «Государство должно управляться как республика, даже если оно по существующему устройству ещё обладает деспотической *верховной властью*, до тех пор, пока народ постепенно не приобретёт способности воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической силой), и тем самым окажется способным к выработке собственного законодательства (первоначально основанного на праве)»¹³⁾.

В другом месте Кант пояснял: «Критерий всего, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон»¹⁴⁾. Иными словами, отношение народной воли к закону не противоречит индивидуальной воле, поскольку речь идёт не просто о тождестве закона и индивидуальной воли, а о сознательном отношении к закону. В этом понимании индивиды способны в чём-то ограничивать себя ради общей цели и зачастую делают это с большим воодушевлением.

Поэтому отношение к закону не только не противоречит гражданской свободе, но выражает её сущность, которая «есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать своё согласие»¹⁵⁾, то есть тех, которые уже являются внутренними рычагами сущности индивида.

Это не наивность кабинетного мечтателя, а элементарное требование соответствия понятия предмету. Кант был убеждён, что закон только тогда будет отвечать своему духу – то есть будет

отражать сущность гражданского отношения человека к миру, – когда в его букве будет заложен механизм всеобщей инициативы к исполнению – согласно внутреннему осознанию необходимости его исполнять.

Иными словами, *«быть гражданином» для Канта означало «быть настолько развитым от природы, то есть быть разумным и нравственным, и свободно принимать это саморазвитие», что на основании только этого быть в состоянии (вправе) определять личное отношение к существующему в обществе закону.*

Поэтому Кант и считал, «что не может решить относительно самого себя народ, ешё меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покойится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что они считают нужным делать для спасения своей души; это его не касается, его дело – следить за тем, чтобы никто насильственно не препятствовал другим заниматься определением этого спасения и содействием ему по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор за сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению»¹⁶⁾.

Понимаемая таким образом «республика» не противоречит феномену «монархии», так как выступает одним из способов её функционирования, а не автономным социальным строем.

Настоящим антиподом «республики» является «деспотия» как «принцип самовластного исполнения государством законов, данных им самим; стало быть, публичная воля выступает в качестве частной воли правителя»¹⁷⁾. «Указ», изданный монархом по собственному произволу, не может отвечать сущности закона, хотя внешне (силовым характером) и будет выполнять законодательную функцию. Такой акт будет основой не законности, а всего лишь регулярности действий в стране; вместо «закона» в обществе будет господствовать «порядок», который, по своей сути, не объективен, а всецело зависит от степени дальновидности того, кто его устанавливает. То есть будет случайным.

«Порядок» есть ограничение всеобщей воли индивидуальной волей, и содержание индивидуальной цели не может повлиять на всеобщий исход дела: какой бы благой ни была цель самодержца, как бы ни старалась она учитывать объективные нужды государства, – она не способна стать всеобщей целью в силу замкнутости на самоё себя и сведения сферы права до утилитарных представлений о нём как о «пользе». Такой волевой опыт не имеет будущего, потому что многими воспринимается как тиранический. Примером тому стал грандиозный реформаторский проект Петра I.

Деспотия может быть свойственна также и демократии; именно такой она представляла в размышлениях Руссо. Если правителем является не индивид, а совокупный ставленник народа, это никак не избавляет его от угрозы стать самовластным деспотом. Более того: Кант не без основания полагал, что демократия больше других государственных форм склонна быть деспотичной: чем меньше людей имеет непосредственное отношение к власти,

тем сильнее они нуждаются в своих представителях в отдельных сферах. «Царство целей» становится «царством людей». Так распределяются общественные обязанности. Для человека гораздо полезнее осознавать свою свободную причастность к чему-либо. Но если властью обладает множество людей, им незачем привлекать к ней кого-то еще. Власть начинает жить сама для себя, используя подвластный народ в качестве средства существования.

Этим, вероятно, объясняется тот факт, почему в современных условиях государства конституционно-монархического типа имеют наиболее стабильную политическую организацию. Если у власти находится один ставленник – он способен обеспечить пространство равных возможностей своим гражданам. Если же у власти демократическое большинство, оно, скорее всего, будет стремиться обеспечивать пространство действительной власти только для себя и лишать других доступа к этой власти.

Таким образом, чем интенсивнее общественные связи между отдельными группами, то есть мирные связи, – тем свободнее чувствуют себя граждане. Тем шире мир, в котором они живут. Если же принцип власти перетягивает все связи на себя, общество оказывается расколотым, раздробленным и «не-мирным». Его члены не чувствуют себя гражданами, то есть не воспринимают себя частью сообщества.

Иными словами, в любом государстве необходимо создание таких жизненных условий, при которых рядовые подданные смогут воспринимать закон не в связи с его верховным представителем, а сам по себе, как идею, то есть предельно всеобщим и имеющим отношение к каждому индивиду. Тогда и монарх будет восприниматься общественным мнением как законопослушный

гражданин, а подданные не будут лишены чувства собственного достоинства.

Разумеется, сегодня это утверждение у многих вызовет ироническую усмешку. Помилуйте: кто же всерьёз поверит Фридриху II, когда он называл себя «высшим слугой государства»? Гораздо легче поверить Петру, который потому и служил России, что компенсировал это невиданным самовластием, – само служение было для него выражением самовластия. Но опыт Петра, безусловно, исключение, подтверждающее правило.

Впрочем, не стоит воспринимать слова Фридриха только как насмешку. В них содержится тонкий символизм. В отличие от подданных, которые при определённых условиях становятся также и гражданами, то есть получают возможность жить частной жизнью и выбирать мировоззренческую позицию, монарх такой возможности лишён. Он всегда остается «слугой», потому что не имеет права чему-либо отдавать предпочтение (как только он пытается отстаивать это право, его объявляют тираном). Монарх не может занимать локальной позиции в отношении государственных проблем. В этом понимании гражданин, находящийся на службе у государства, исполняет свой долг осознанием всеобщей необходимости такой службы. Монарх же служит не по долгу, а по личной свободе; он не выполняет никакой конкретной функции, кроме обеспечения основания для порядка в обществе. Поэтому его «служба» иного характера, чем служба, скажем, президента или регента, ограниченная временем и функциями.

Монарх – правитель милостью Божьей, «слуга», – но «высший». Народ должен быть заинтересован воспринимать своего правителя как отличного от себя, чтобы иметь основание ему

подчиняться и доверяться. Поэтому монарх не просто единоличный представитель власти, а поставленник свыше. Достоинство подданного, несомненно, выше, нежели достоинство гражданина демократической республики. Ведь основанием монархического закона является разумно обоснованная сфера сакрального – Закон Божий, тогда как основанием демократического закона является профанное – свод относительных представлений о человеческом общежитии.

Отсюда следует, что в монархическом и демократическом обществе царство целей реализуется по-разному. Гражданин монархического государства является «целью самой по себе», поскольку процесс социального отчуждения ещё не доведён до своего предела. Подданный обладает «внутренней ценностью», которую Кант называл «достоинством» (это также можно называть «честью»). Это означает, что у монарха *нет другого народа*, и он должен с этим считаться и относиться к нему не только как к средству удовлетворения собственных потребностей, но, прежде всего, как к средству реализации определённой идеи. По отношению к монарху народ будет уже не средством, а автономной целью. В свою очередь, и народ не должен воображать, будто в любой момент может сменить или вовсе сместить монарха, – ведь тогда его нужно кем-то заменить. И принцип власти всё равно будет работать. В этом понимании, народ рассматривает монарха не только как «цель-в-себе», но и как средство реализации власти; монарх настолько же является установителем законов, насколько подданные – их исполнителями.

Гражданин демократического государства, в котором всё построено по принципу взаимной заменяемости, выступает средст-

вом, имеющим свою цену. Кант допускал, что в царстве целей всё имеет или цену, или достоинство¹⁸⁾, поскольку каждая цель предполагает средство к осуществлению. Различие лишь в типе правления, когда человек по преимуществу выступает или целью, или средством. Если член общества выступает «целью самой по себе», то он одновременно является и сам себе средством, – законодательствующее лицо, согласно идеи, должно быть идеальным исполнителем. Но если человек живёт в условиях юридического распределения власти между многими, то царство целей превращается в *рабство целей*. (Последнее выражение у Канта не встречается, но его вполне можно употребить для определения невозможности универсальных общественных связей через всеобщие законы.)

Следуя логике Канта, можно сделать вывод, что демократия – это не способ распределения власти между законодательными, исполнительными и контролирующими структурами. Демократия есть невозможность вырваться за пределы насущных проблем, это тщетная борьба с повседневностью. Поэтому даже наличие Конституции в демократическом государстве ещё не означает, что оно живёт согласно реально действующим законам. Чаще всего внутренняя политика демократического государства сводится к переделу сфер влияния власти.

Поэтому Кант склонялся к необходимости установления в будущем конституционной монархии: как бы ни были разделены сферы власти, члены общества всё равно остаются «подданными Его Величества». А деятельность Парламента при этом тоже реальна, не ущемляя величия монарха и юридически сохраняя достоинство придворных.

Отсюда следует ещё один важный вывод. Республиканский характер самодержавной власти способствует развитию «философических» склонностей у членов общества. Иными словами, республиканская политика государя не просто поощряет интеллектуальное развитие, просвещённость подданных, но ставит их в условия, при которых изменяется тип интеллектуальной деятельности. Имея дело напрямую со сферой всеобщего, при посредстве личности государя, члены общества приучаются мыслить метафизически, непосредственно преобразовывая всеобщее в отдельных сферах общественной жизни. Поэтому нет ничего удивительного в том, что деятельность многих монархов сопровождалась продуктивной деятельностью философов.

Следуя логике Канта, можно согласиться с тем, что в демократическом обществе, политика которого направлена на удовлетворение локальных, эмпирических проблем, философский опыт как опыт массовый отсутствует, либо чрезвычайно примитивен и скучен – к примеру, существует только как опыт истории философии¹⁹. В этом смысле можно сказать, что опыт Канта и сам, в какой-то мере, был обусловлен политикой Фридриха II, но не как внешней причиной, а как следствием изучения Кантом этой политики. Кроме реальных философов в подобном обществе должно быть также немало потенциальных мыслителей, готовых в любое время включиться в процесс реализации основания в мире – стать государственными людьми.

При этом Кант ни сколько не обольщался насчёт взаимного согласия правителей и мыслителей в реальной жизни. Он настаивал лишь на их взаимной нужде друг в друге и общем основании их существования. «Нельзя ожидать, чтобы короли фило-

софтверовали, а философы стали королями», – правомерно считал он. Тем не менее, некоторые правители объективно стремились сочетать в своём опыте политику и философскую идею. Екатерина II, к примеру, не будучи знакома с произведениями Канта, почти слово в слово вторила ему: «*Я всегда уважала философию, потому что в душе моей была всегда отменено республиканкою.*»

Эта позиция является лучшим доказательством априорности кантовского опыта. Страна, более других нуждавшаяся в просвещении, смогла лучше других реализовать свою цель, породив особый тип интеллектуала – «дворянина-философа» – человека, готового в любой момент проявить свои способности во благо государства.

Однако такой интеллектуал мог появиться лишь на соответствующем основании, которым стал опыт всеобщей законодательной системы, поощряемой государством в лице просвещённого монарха. И значит, его появление не было обусловлено объективными законами.

Как видно, «царский проект» Канта оказался проектом «республиканским» и касался не революционного изменения государственной машины, а возможности создания пространства соответствующих реформ на основании *реформы мировоззрения* всех членов общества. Более того: Кант был убеждён, что, в сущности, политические и моральные перемены не обусловлены друг другом, если не имеют единого основания, то есть если не реализуются как «цель-в-себе»: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устраниния личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев илиластолюбцев, но никогда нельзя

посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочками для безумной толпы»²⁰⁾.

Кант написал эти строки в 1784 году.

Осуществить мировоззренческую реформу без революции можно вследствие развития в себе *критического* отношения к действительности. Если человек действует с целью (а он не может по-другому, если он человек), то, тем самым, он действует как критически мыслящий субъект. Ведь любая цель ставит внешние обстоятельства в подчинённый статус средств осуществления, то есть оценивает их с точки зрения пользы для себя (и для будущего). А мера обоснования цели зависит от того, насколько свободно чувствует себя человек в мире.

Таким образом, Кант превратил критику из разрушающей «критики обстоятельств» в конструктивную «критику разума»: разум настолько способен критиковать окружающее, насколько сам способен выдерживать критик, – как форма. Вот почему критика является *мирным* критерием отношения к миру – критерием личной ответственности человека за всё происходящее. Чем критичнее человек оценивает мир, тем больше шансов у него утвердиться в своём «добром» статусе – как существу разумному и мирному.

Из всего сказанного выше ясно, что кантовский политический проект отличается от утопических и социалистических проектов своей нарочитой формальностью. Его можно считать «идеей проекта», а идея уже есть действительность. «Критический характер» идеи определяет такое действие в отношении к действительности, которое *происходит абсолютно*, то есть не взвешивает пер-

воначально свои возможности на будущее, а сразу и в целом проявляет себя.

Поэтому Кант считал, что глупо сегодня ставить вопрос, реален или не реален вечный мир. Чем больше мы будем об этом думать, тем дальше он будет от нас: «вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его и принятию такого строя, который представляется нам для этого наиболее пригодным, дабы установить вечный мир и положить конец преступной войне. *И если бы даже полное осуществление этой цели оставалось бы всегда лишь благим пожеланием, всё же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максиму неустанно действовать в этом направлении, ибо эта максима – наш долг*» (выделено мной. – M. C.)»²¹⁾.

По личному признанию Канта, «писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершился сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман»²²⁾. Кант останавливался на утверждении, что такой мир неизбежен, и этого, по его мнению, было достаточно для сегодняшнего понимания будущего. История имеет одну цель – создать такое устройство государственной (законной) жизни, которое наилучшим образом отвечало бы человеческим задаткам и потребностям. И идти к этой цели можно лишь одним способом: *идти, несмотря ни на что*. Только это будет непременным условием последующего правильного осмысливания собственных действий. В противном случае, мы никогда не сможем преодолеть расстояние от одной точки до другой.

Это и есть единственно возможное представление о совершенствующемся обществе: совершенство его состоит в немедленной реализации бесконечности возможных резервов человеческого творчества. Поэтому в таком обществе, конечно, будут и войны, и мирные периоды, – но все они будут продвигать человечество по пути развития, которое может состоять только в одном: в возможности адекватно соизмерять собственные силы с объективными условиями. И поскольку все подробности существования мира в руках человечества, то главное, что должно интересовать в будущем, – это люди, от которых зависит его судьба.

Примечания

¹⁾ См.: Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 266.

²⁾ См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 98.

³⁾ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. – С. 50.

⁴⁾ См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – С. 107.

⁵⁾ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. – Т. 6. – С. 7–8.

⁶⁾ Кант И. Религия в пределах только разума. – С. 78, 79.

⁷⁾ Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. – С. 151.

⁸⁾ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 1995. – С. 94.

⁹⁾ См.: Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – С. 296–297.

¹⁰⁾ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. – С. 13.

¹¹⁾ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 1995. – С. 94.

¹²⁾ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 29.

¹³⁾ Кант И. К вечному миру. – С. 292–293.

¹⁴⁾ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? – С. 31.

¹⁵⁾ Кант И. К вечному миру. – С. 267.

¹⁶⁾ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? – С. 32.

¹⁷⁾ Кант И. К вечному миру. – С. 269.

¹⁸⁾ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. – С. 95.

¹⁹⁾ Подробно статус субъекта историко-философского исследования рассматривается в работе: Савельева М. Ю. Статус субъекта историко-философского исследования в эпоху постмодерна // Философский Век: Альманах. – Вып. 24. История философии как философия: Материалы международной конференции, 24–25 октября 2003 г. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2002. – С. 187–196.

²⁰⁾ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? – С. 29.

²¹⁾ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – С. 389–390.

²²⁾ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. – С. 21.

КАНТ И 11 СЕНТЯБРЯ

С тех пор, как 11 сентября 2001 г. стало частью истории, мыслящее человечество неоднократно задавалось вопросом: возможен ли какой-либо *моральный* опыт после этого? Не лицемерим ли мы, не дискредитируем ли самих себя ложными надеждами и уверениями в возможности глобального единения взаимопонимания? Не является ли *единственной реальностью и действительностью* факт 11 сентября?

Вопрос сам по себе не нов. По окончании Второй мировой войны Теодор Адорно уже спрашивал самого себя и мыслящую общественность: «Как возможна философия после Освенцима?» А жители республик бывшего СССР вполне резонно могут задумываться: «Как возможна философия после Гулага?» Ответ возможен такой: «После Освенцима и Гулага философия невозможна, потому что ей нечего схватывать своей мыслью». Это, если исходить из известного гегелевского высказывания о том, что «философия – это эпоха, схваченная в мысли». А эпоха оставила после себя руины. Уцелела только идеология. Более того – окрепла и реализовалась в виде всевозможных военных и миролюбивых «блоков». Следовательно, «невозможность философии после» обернулась «действительностью идеологии».

Так как же возможна мораль после 11 сентября? Какой «действительностью» обернулась для человечества её «невозможность» в тот момент, когда рухнули зримые воплощения благополучия, основанного на трудолюбии?

Впрочем, этот вопрос может и не возникнуть, если предварительно поставить другой вопрос: **«Как стало возможным 11 сентября, если вся философия постмодернизма ставит себе в заслугу «этический поворот, сменивший, наконец, период модернистского господства идеологии?» Не получилось ли так, что сам факт 11 сентября стал следствием пресловутого «этического поворота»?**

Иными словами, является ли «этический поворот» «моральным поворотом»? Является ли обращение к теоретическим вопросам морали свидетельством существенных перемен в структуре самой морали? Имеет ли вообще какой-то позитивный смысл пристальное внимание к проблемам морали, могут ли всеобщие поиски конструктивных решений в области этики привести к реальным результатам или же это только всплески интеллектуальной «моды» на самобичевание, свидетельствующие о том, что «болезнь принимает здоровые формы»?

История не раз подтверждала, что попытки общественных групп и отдельных людей влиять на общее состояние морально-го «климата», стремления возводить вопросы морали в ранг идеологии далеко не всегда способны стабилизировать отношения. Они чаще приводят к мировоззренческому хаосу; желания укрепить международный мир с помощью пактов парадоксальным образом приводят к новым войнам, а те, в свою очередь, видят-ся едва ли не единственным верным способом установления мира и стабильности.

Иными словами, проблема «странной» роли морали в обществе вовсе не нова, что само по себе свидетельствует о некой историко-логической закономерности. Например, на протяжении второй половины XX века советские историки бились над вопросом, как всё-таки случилось, что начало Великой Отечественной войны стало для страны непредсказуемым, в то время как правительству постоянно поступали соответствующие данные разведки? Сейчас 2006 год. В международных средствах массовой информации уже давно появляются сообщения о том, что в Белом Доме знали о готовящемся теракте не только в общих чертах. А кинофильм Мура 2004 года и вовсе перевернул все представления о каких-либо моральных критериях власти. И вот результат: *война в Ираке 2003 года вполне может квалифицироваться как форма государственного терроризма в противовес частному террористическому акту 11 сентября.*

Очевидно, для понимания всего прошедшего хотя бы отчасти следует коротко обратиться к истории, точнее, к особенностям исторической логики развития морального опыта. Как известно, логика не совпадает с исторической реальностью, выражая, в определённой степени, аспект *идейного*, *должного*, и одновременно *субъективного* в последовательности исторических событий. Так, «странная» функция морали в обществе обусловлена отчасти тем, что человечество издавна не могло определиться, какую мировоззренческую позицию занять в отношении морального опыта. С моралью во все времена связывалась функция «конструктивного начала», с которой она почему-то плохо справлялась. То есть моральный опыт представлялся сферой конкретного знания, от которого ожидали конкретных, но всеобщих

результатов: возможности создания универсальной парадигмы совершенствования личности, формирования объективного и всеобщего знания о добре и зле и проч.

В результате в истории становления морали сложились три основных этапа:

- Классическая мораль, существовавшая на основанииialectического единства традиции и закона как «мораль малых групп» и утверждавшая себя в логике.
- Неклассическая мораль, существовавшая на основании идеологии и имевшая подчинённый ей характер, точнее, отрицавшая сама себя в идеологии.
- Постмодернистская мораль, отождествлённая с рефлексией над собой, то есть с этикой, и существующая как «этика возращения» вследствие возрастающей тенденции деидеологизации общества перед лицом мировых катаклизмов и потери человечеством традиционных мировоззренческих ориентиров.

Опыт «этического возвращения» показывает определённую преемственность предыдущих этапов становления морали. Он не означает восстановления первоначального классического опыта «в пределах только разума», а претендует на возможность формирования всеобщей, «универсалистской этики» как способа установления универсальной морали, что приводит к необходимости обоснования новой этической методологии. Эта конкретная методология соответствует общей методологической тенденции развития постмодернистской философии, которая стала складываться ещё в 60-е гг. прошлого века.

Иными словами, если сущность постмодернистского перехода в философии символически обозначается как «лингвистический

поворот», то нечто подобное произошло и в сфере постмодернистской морали: **этический поворот** – это «переход к коммуникативной морали, или к «этике языка».

Ведущие представители коммуникативной методологии, например К.-О. Апель, считают, что сегодня есть две причины для введения универсальных принципов этики. Одна – *объективная*, состоящая во всём большей дистанцированности науки от насущных проблем общества. Особенно это касается областей с преобладанием высоких технологий – генной и ядерной инженерии, космических исследований, экологии. Другая причина – *субъективная*, состоящая в варьировании соотношения уровня этической компетенции и уровня всеобщности этических проблем. Апель, в связи с этим, замечал, что чем более широкий круг людей вовлекается в решение моральных проблем, тем меньше среди них находится тех, кто хоть что-то в этом понимает¹⁾.

Таким образом, цель «этического возвращения» состоит в том, чтобы привести в соответствие *опыт* морали как конкретное нравственное переживание и этические *знания* – ведь перевод этики в статус языка официально утвердил это несоответствие. То есть если классическая и неклассическая методология основывались на стихийном совпадении знания и понимания, то современная этика, пытаясь найти критерий этого совпадения, разрушает сам принцип совпадения, потому что не может этот критерий найти. В этом понимании её, действительно, следует рассматривать не как «возвращение», а как «поворот» – но поворот в сторону замкнутого круга, эпистемологического тупика. Стихиально этот поворот происходит в направлении восстановления знаний архаической этики, прежде всего, в виде муссирования

ния групповых интересов и ценностей в отрыве от реальных, всеобщих закономерностей развития. Осознанно же (то есть на словах) формируется представление о ценностях общечеловеческого характера, которым и отдаётся предпочтение, – это технология сближения локальных культур, мирное сосуществование, возможности осуществления крупных совместных технических и культурных проектов, и проч.

В этой новосозданной ситуации классический и коммуникативный опыты морали оказываются противостоящими друг другу и даже взаимно исключающими друг друга. С одной стороны, классический моральный опыт оказывается недостаточным для разрешения современных проблем. С другой стороны, с точки зрения классической и неклассической методологий, сфера коммуникации вообще лишена моральных характеристик. Поскольку специфика процесса становления морального опыта состоит в невозможности выработать общие основания для взаимного развития и проникновения групповых и общечеловеческих интересов, следовательно, нет никакого общего критерия знания об этих интересах. Поэтому подчинение групповых интересов общечеловеческим весьма условно.

Очевидно, стремление абсолютизировать количественный аспект ценностей обусловлено тем, что до сих пор мировой опыт формирования моральных ценностей осуществлялся именно как становление ценностей групповых. Это обусловлено изначальным принципом абстрактности ценностей как таковых. В соответствии с представлениями о соотношении добра и зла общество регулирует свои действия. Но эти представления абстрактны, если формируются и функционируют в отрыве от индивидуального

морального опыта, который своей конкретностью придаёт им исторический смысл. А вот представления об общечеловеческих моральных ценностях по своей сути не диалектичны, а априорны; опыта по их созданию человечество до сих пор не выработало. Его сущность лежит на уровне основания, охватывая познание не общего, а всеобщего. Это не предметное познание, а потому не является познанием, в строгом понимании, выходит за рамки логического познания. Даже опыт Богопознания не может считаться опытом познания всеобщего, поскольку представления о Божественном Благе основываются на принципе диалектического единства добра и зла; представления о «едином Боге» являются локальными в локальных культурах.

Поэтому опыт любых общечеловеческих ценностей способен логически выстраиваться либо как «сумма» ценностей групповых (что пытаются провозгласить на словах), либо как сущностное отрицание одних групповых ценностей в пользу других (что происходит, чаще всего, на деле).

По этому поводу возникает ещё одно закономерное «техническое» соображение: между групповыми и общечеловеческими ценностями нет никакой количественно-качественной преемственности. Следовательно, если общечеловеческие ценности до сих пор существовали лишь в виде иллюзий, идеалов, благих желаний, – не означает ли это, что **их не должно быть в качестве обязательств для всего общества?** Иными словами, не означает ли, что на уровне обязательств и долженствований человечество не в состоянии выступать как **единый** феномен, поскольку ему пока что никто и ничто не противостоит (даже Бог)? И если оно станет оперировать ценностями «человечества в целом», не пыта-

ется ли оно бороться с самим собой? Кто знает, чем это может обернуться

Очевидно, все эти вопросы неизбежны, поскольку на протяжении всей истории своего существования человечество так и не выработало адекватной методологии изучения соотношения частного и всеобщего. Диалектика и метафизика, в этой связи, есть не более чем различные стороны логического осмысливания этой проблемы, не позволяющие проникнуть в сущность такого соотношения. А раз понимание абсолютной истины всё равно невозможно, то исследователей должно интересовать, в первую очередь, совсем другое: *почему человечество так упорно стремится выработать единые моральные принципы, если опыта всей предшествующей истории довольно, чтобы развенчать это стремление?* Ведь это единство – совсем не то же самое, что единство религиозно-конфессиональное. Можно сказать, что оно и количественно, и качественно стремится превысить уровень конфессионального единства – ведь в Боге едины лишь те, кто в Него верит, а перед лицом добра или зла едины все. (Возможно, этим и объясняется невозможность всеобщего морального единства? Однако не будем спешить.)

Очевидно, стремление к единству порождается в современных условиях особыми причинами, которых ранее не было. Человечество до недавнего времени не испытывало опасности многих катастроф, угрожающих миру в целом. И дело не в том, что оно не осознавало, что происходит; просто ни одна историческая трагедия до середины XX века объективно не была глобальной. Видимо, это обусловлено тем, что природные изменения стали стимулироваться социальным развитием, а оно, в свою очередь,

стало осуществляться по типу слепой природной необходимости. В результате, многочисленные землетрясения, извержения, эпидемии и проч. перестали быть способами восстановления природного баланса и превратились в средства разбалансирования взаимоотношений природы и социума. И если человечество стихийно пришло к такому состоянию – оно закономерно пытается ему противостоять, объединяясь для эффективного решения глобальных проблем.

Следовательно, главной особенностью претендующих на универсальность моральных ценностей является то, что они порождаются иным основанием, которое человечеством представляется как не-естественное, потому что является ни природным и ни социальным, а каким-то **внешним, чужим** основанием, на деле же выступает **собственным, адекватным** основанием морали, которое до сих пор не было отрефлексировано. Апель обосновал универсальность этого принципа автономного формирования морального опыта в противовес диалектико-материалистическому принципу взаимосвязи общественного бытия и общественного сознания. По его мнению, порочность марксистской методологической установки в том, что признание влияния различных сторон общественной действительности на общественное сознание лишь обостряет взаимное противостояние групповых целей и интересов, а также их общее противостояние общечеловеческим интересам²⁾.

Создание Апелем своей концепции было связано с определёнными трудностями. С одной стороны, он не мог полностью исключить классический этический опыт, прежде всего, опыт Канта. С другой стороны, он сам признавался, что в условиях со-

временности эта этика не может работать полноценно, во-первых, потому что у Канта не было системы, во-вторых, так же не был выработан критерий всеобщности этического знания, на котором так настаивают представители коммуникативной этики. (Забегая вперёд, можно сказать, что первое утверждение принимается безоговорочно, а относительно второго есть серьёзные сомнения.)

Всеобщим критерием этического знания Апель видел этический дискурс, то есть возможность группового обсуждения, описания моральных правил и норм поведения, в который по возможности включаются всё новые и новые участники. Сфера самостоятельного знания, не зависящего от научных предпочтений, но имеющего практический характер, формируется, в буквальном смысле, в атмосфере «повисания слов». Дискурсивный характер опыта создаёт впечатление возможности *осознанного* формирования опыта *сознания*, то есть опыта рефлексии в отрыве от практического, предметного опыта. И тогда сознание становится *не трансцендентальной, а абсолютной формой*, творящей бытие *наравне с творящим бытием – сознание как бытие*.

Так решается вопрос об основании этического опыта сознания. Если бытие не способно представляться основанием сознания, тогда этим основанием должно быть само сознание, если оно хочет быть независимым и творящим. И здесь не было бы никаких возражений, если бы сознание как форма не представлялось в коммуникативной этике превращённым в языковом дискурсе. В этом случае форма сознания становится одним из содержаний морального опыта (дискурсивным содержанием) и уже не может рассматриваться как «основание самого себя».

Иными словами, *объективный* (внешний) критерий истины сменяется отнюдь не абсолютным, а лишь *общим* (возможно, субъективным) критерием. Причём субъективность его возрастает по мере возрастания общности. В результате абсолютизации функции дискурса возникает, практически, неограниченная возможность логического обоснования «истины из всего, что угодно». Установки на «открытость» морали, права, политики, религии и проч. преподносятся как шаги дальнейшей гуманизации этих сфер общественного сознания, доступности их широким массам людей, гибкости относительно друг друга и т. д. Всё это подаётся под лозунгом «реализации всеобщей ответственности», которую *реально* можно понимать только как «ответственность каждого за самого себя»³⁾. Но такая ответственность не реализуется, так как сам её *принцип* снимается трансформацией этики сознания в этику языка. Субъект, выступая в статусе коллективного субъекта морального опыта, оказывается «*мифическим субъектом*» – то есть «субъектом слова», а не «субъектом поступка». «Ответственность» ограничивается «ответом», требованиями «точности» и «правильности» формулировок, которые могут и не соотноситься с объективной действительностью.

Тем самым складывается ситуация перевода поступка в предметное действие, когда следование словам становится модой. Если основание поступка коренится в языке, то сам поступок становится «абсолютно относительным» и порождает равнодушие у окружающих. Так, всё менее шокируют факты судебного оправдания представителю террористической группировки в обществе, называемым себя «гражданским». Ведь террориста никто не лишил статуса гражданина, следовательно, он имеет право на адво-

ката, и судебный процесс должен быть не предубеждённым, в нём должна соблюдаться до последнего момента презумпция невиновности.

Таким образом, свобода в своём коллективном проявлении обернулась издевательством над чувствами отдельных людей. Если общество является не гражданским, а авторитарным или тоталитарным, то презумпция невиновности как принцип отсутствует, преступника судят как «злодея»; то есть уже до суда он осуждён по идее – вопрос лишь в том, насколько суровым будет наказание.

Но если общество гражданское, то ритуал как модель существенного становится набором знаков. Такое осуждение, по сути, весьма условно (высказано на словах): преступника судят как человека, что уже парадоксально само по себе – ведь тогда это должен быть не «суд права», а «суд совести». И как бы этот суд ни разрешился, в его основе уже лежит оправдание, а не осуждение.

Впрочем, история, вроде бы, уже подтвердила моральную правомерность цивилизованного решения правовых проблем. Например, во время Нюрнбергского процесса. Тогда тоже далеко не все понимали, зачем военных преступников судить гражданским судом, да ещё и предоставлять им адвокатов – никакой адвокат всё равно не смог бы найти разумных оснований для оправдания фашистов. Да и что было бы, если вдруг кого-то удалось бы оправдать?! (Видимо, этот последний аргумент пугал особенно, – ведь сегодня можно с уверенностью утверждать, что такие основания, как раз, можно было найти для отдельных нацистских преступников – это ведь была война с участием

солдат, выполняющих приказы, а не террор, где зачастую действует слепая воля.)

Необходимость публичности и цивилизованности Нюрнбергского процесса была обусловлена несколькими обстоятельствами. Во-первых, война – не только конкретный процесс, но и политика, идея, требующая всеобщего осуждения. Суд над военными преступниками был возможен как гражданский, но всё же суд правовой, потому что он осуществлялся посредством суда над *идеей* фашизма. Во-вторых, многое в этой войне не было понятно обеим воюющим сторонам. Военные корреспонденты, к примеру, не раз отмечали, что бывшие узники концлагерей и угнанные в Германию на принудительные работы часто отказывались давать интервью, стыдясь того периода своей жизни. А ведь их признания могли бы немало добавить в общую картину преступлений против человечества. Но они молчали, осознанно или неосознанно *разделяя вину* со своими мучителями. И, в-третьих, Нюрнбергский процесс должен был стать (и стал) самым большим уроком военной истории, большим, чем сама война, потому что десятки миллионов людей, лишь наблюдавших за процессом, оказались причастными не только к осуждению военных преступлений, но и определению личного отношения к тому, что такое «фашизм». Мировая общественность в лице каждого отдельного гражданина определяла своё место в отношении этих феноменов *как таковых, в целом, а не только в моменты развязывания войн.*

По сути, это был пример *самосуда* каждого гражданина по своей совести, потому что каждое «слово», произнесённое тогда в зале суда, было неразрывно связано с «делом».

Поэтому история сложилась так, что урок Нюрнбергского процесса отразился на многих последующих событиях. В какой-то мере его влияние можно также обнаружить в связи с актами реабилитации жертв отечественного тоталитаризма 30-40-х гг. XX века. Нюрнбергский процесс стал основанием возможности «этики после Гулага», в том понимании, что публичное осуждение режима с последующим оправданием его жертв было вовсе не «опытом дискурса», а весьма болезненным уроком признания доли собственного участия и вины властей в процессе осуждения «врагов народа». Реабилитация стала формой покаяния, и в этом смысле, ни у кого не вызывает сегодня сомнения в своей искренности.

И вот, возвращаясь в день сегодняшний, мы с удивлением и горечью обнаруживаем, что «мораль (после) 11 сентября» стала возможной (взята «под вопрос», как под стражу) именно потому, что само 11 сентября явилось следствием формирования основ коммуникативной морали и этики. Однако это не механическая параллель истории Второй мировой войны. Если члены террористических организаций однажды окажутся на скамье подсудимых, то уверенность в справедливом (и вообще в каком-либо) правовом решении далеко не так крепка, как 60 лет назад.

В отличие от судебных процессов в эпоху классики и модерна, которые в разной степени высвечивали моральные аспекты правовых событий, суд в эпоху постмодерна является «торжеством дискурса», а не истины, и окончательно путает мировоззренческие ориентиры. Строго говоря, суд над людьми, занимающимися террором, невозможен, поскольку терроризм изначально не имеет под собой никакой *идейной* (то есть конструктивной)

основы. Этот «-изм» свидетельствует, как раз, о *бездействии* этого феномена. Терроризм иррационален и уже потому вряд ли может подлежать официальной юрисдикции. Поэтому в действительности такой суд превращается в нечто совершенно иное – в месть окружающих за осуществлённый террор; в запутивание друг друга на случай возможного повторения террора; наконец, в попытку сформировать новые моральные принципы, которые, возможно, будут включать в себя опыт террористических действий, и проч.

В процессе такого дискурса «палачи» и «жертвы» незаметно меняются местами, не выходя за пределы своих ролей. Они в равной мере участвуют в происходящем, а значит, поровну несут за это ответственность, только наказание за содеянное «палачу» – судебный приговор, а наказание «жертве» – постоянный страх перед новым террористическим актом. Перемена же мест «палача» и «жертвы» за столом переговоров или на скамье подсудимых не только не восстанавливает справедливость, но усугубляет несправедливость.

Поэтому на Нюрнбергском процессе жертвы фашистского геноцида могли выступать не обвинителями, а только свидетелями, хотя, на первый взгляд, это кому-то могло казаться несправедливым. Но это было единственно правильное решение для того, чтобы справедливый суд состоялся, и война на какое-то время прекратилась.

Поскольку на фоне терроризма любой суд кажется бессильным и бессмысленным, то вопрос о «справедливости» ответа террористам заменяется вопросом об «адекватности» действий властей их действиям. Это значит, что абстрактность такой адекват-

ности должна на практике уравновешиваться лишь конкретными примерами уничтожения зачинщиков террора без суда и следствия, так сказать, «в мирное время действовать по законам военного времени». Правда, есть угроза, что мир станет «вязло текущей» войной.

Поэтому адекватная реакция на террористические действия также не может претендовать на абсолютно истинный статус в силу своей абстрактности, почему и появляются в последнее время всё чаще и чаще призывы сесть «за стол переговоров» с террористами. Причём, слышатся они не от политиков, а от людей «созерцательных» сфер – философов, религиозных деятелей, правовиков, учёных, журналистов. «Гуманность» и «цивилизованность», поборниками которых они выступают, оказывается самой крайней формой зла – лицемерием и предательством собственных убеждений ради продления жизни.

Поэтому с полной уверенностью можно утверждать, что терроризм не только порождает соответствующие изменения в сфере морали и права, но и сам является следствием более ранних изменений в этой сфере. В условиях постмодерной «открытости» морали и права становится вполне реальной угроза «войны всех против всех». Древняя «этика закона», которую когда-то осудили Ницше и Бердяев, вновь возвращается, но под видом «этики беззакония». Невозможность адекватного распределения правовых сил приводит к невозможности адекватного распределения сил моральных. В результате моральное одобрение или осуждение, в классическом или модерном понимании, сегодня так же невозможно, как невозможно справедливое правовое осуждение или оправдание.

Таким образом, «коммуникативный проект» в его морально-практическом приложении сразу же демонстрирует тупиковость ситуации, в которой оказалась общественная ментальность различных народов перед лицом мировой угрозы существованию человечества. По мнению Апеля, до сих пор «не создано такой супернауки, которая могла бы гарантировать единство теории и практики посредством объективного анализа, однако требуется некая этика, которая представляла бы нормативный принцип, опосредующий теорию и практику в исторической ситуации»⁹. Но это тоже – «глас вопиющего», поскольку ни один нормативный (то есть предметный) принцип не может выступать основанием других предметных принципов. Этика также является наукой, что дало основание Канту в своё время утверждать, что нравственность и научное знание представляют собой формально автономные сферы. Правда, Кант считал такое знание априорным. Апель же пытался в условиях постмодерна применить старинный просвещенческий метод абсолютизации морального опыта (вернее, абсолютизации его относительного аспекта) для обоснования единства мира на этически-коммуникативном основании. При этом наш современник не замечал, насколько нелепо выглядят попытки подчинить регулярным правилам неконтролируемую волю представителей субкультуры, каковыми являются террористы. В этом понимании, куда привлекательнее кажется здравый смысл, побуждающий в подобных ситуациях «искоренять зло добром» (при условии, что «добро» понимается как «ментальное уничтожение зла»).

* * *

Конечно, можно было бы и не изобретать новых идеологий, а напрямую обратиться к Канту. Но многие, весьма популярные (и авторитетные) современные исследователи упрекают его в «этическом максимализме», который сегодня, якобы, неприемлем. Дескать, как это может быть, чтобы в моральной философии всё основывалось на принципе абсолютного долга и не было никаких исключений? Вот, Кант утверждал: «Если мы не хотим быть лгунами, мы не должны лгать даже под угрозой страха смерти». И В. Хёсле гневно осуждает его за это: «Личность, которая не лжёт убийце, что стоит на пороге, отдавая предпочтение незапятнанной чистоте своей души перед жизнью другого человека, является нарциссическим эгоистом»⁵⁾.

Кант почти недосягаем для подобных упрёков, и понятно, почему. Он-то говорил не о факте, а о *принципе лжи*: лгун не тот, кто в *данный момент* солгал (а если не солгал, то не лгун); лгун тот, кто не отвергает самой возможность лгать как принцип существования. Поэтому «максимализм» в сфере морали – это **реализм**. Каждое понятие, концентрирующее моральный опыт, является однозначным и всеобщим; оно выражает единство мира и человека, а кажется, будто оно чрезмерно. Но в самом деле: если «честен», то в принципе, а не слегка. Если «милосерден», то всегда, а не в данную минуту, не по настроению и не по выходным.

Но некоторые современные мыслители считают такой подход несерьёзным. Вот мнение Хёсле: «Любая серьёзная моральная философия вынуждена рационально объяснять необходимость

исключений, а также признавать, что существуют нормы, действующие только при определённых обстоятельствах, а во всех иных бессмысленны»⁹.

Это, конечно, не открытие. Во все времена стороны, находящиеся в состоянии войны, старались перехитрить противника и рассматривали это как признак поведения морального, то есть соответствующего данной ситуации. Но как тогда быть с утверждением Канта?

Очевидно, философ говорил о другом. Чтобы понять его, нужно изначально поставить вопрос: «что есть ложь как таковая?», – и тогда (возможно) появится ответ, как поступать морально в каждой конкретной ситуации. Или же, следуя логике Канта, можно сделать другой вывод: любой факт лжи (даже по отношению к врагу) не может рассматриваться как абсолютный способ решения проблемы. Это, так сказать, «технический вопрос», касающийся выхода из конкретной ситуации. Но он не является способом устранения проблемы войны вообще. И потому не относится к разряду моральных проблем. Это проблема военной тактики.

А вот вопрос, касающийся лжи как таковой, затрагивает состояние человеческого Духа. Очевидно, Кант имел в виду то, что в состоянии лжи в Духе происходят необратимые изменения; между миром и человеком пролегает трещина, метафизический провал. Ложь есть преступление против самого себя, и значит, против всего мира. Иными словами, ложь врагу не есть ложь, во-первых, потому что она – факт, во-вторых, потому что осуществляется по принципу абсолютного долга. Истинная же ложь беспредметна, но сама может привести к позитивным предметным

результатам, потому и совершается, как правило, очень легко. Но при этом что-то навсегда меняется в структуре бытия

Следовательно, когда Кант говорил: «если не сделаю этого, то умру», речь шла о существенном соответствии поступка субъекту поступка. «Я не могу поступить иначе» только тогда будет моральным принципом, если будет выступать критерием человеческого (разумного) отношения к миру. Если я поступлю иначе, я превращусь в «ходячее тело», а человеком быть перестану. И если подобное утверждение вдруг начинает вызывать массовую ироническую реакцию, значит, необратимые изменения в структуре бытия уже произошли. Человечество с удивлением обнаруживает, что уже давно придерживается совсем иного механизма формирования (совсем иных) ценностей.

Только так можно понимать кантовское утверждение о тождестве свободы (=жизни) и морального закона. Если воля определяет самоё себя, значит, она свободна. Нет такого объективного (внешнего) условия или обстоятельства, которое бы поставило её в зависимость от себя и, тем самым, ограничило бы её действия. Если такое условие появляется, воля перестаёт быть волей.

Хёсле, однако, утверждает: сегодня императив не может существовать в категорической форме, в этом случае мир не разрешит многих фундаментальных конфликтов. Это должен быть *импликативный императив*, который свёл бы всеобщность до уровня предметности⁷⁾. Он формулируется так: «при условии А ты должен сделать В». При условии угрозы твоей жизни ты должен спасать свою жизнь; при условии необходимости работать ты должен работать; при условии существования в обществе запрета на воровство ты не должен воровать.

Но причём здесь мораль? Представители коммуникативной этики упрекают Канта в том, что он абсолютизировал чувство долга, и не замечают (или не понимают), что долг может иметь смысл, лишь понятый абсолютно. То есть как абсолютное тождество необходимости и свободы. В случае же импликативного императива относительно представленное должноствование, как раз, и не может выступать абсолютным критерием морального поступка. «Если есть условие, будет и поступок», – это пример «социальной механики», в котором никак не просматривается состояние сознания человека. И понятно, почему: человек действует «соответственно» – но не с состоянием собственного Духа, а лишь с внешними обстоятельствами.

Однако на это замечание, вроде бы, есть контраргумент. Представим себе такую формулировку императива: «при условии, что твой Дух диктует тебе правила поведения, ты должен следовать этим правилам». Чем не решение вопроса? Однако настороживает оборот «при условии». Дух безусловен, абсолютен, он не может зависеть даже от самого себя. Иначе мы не можем принимать его в расчёт. Ведь нет такого автономного логического закона, которому этот Дух подчинялся бы как условию самого себя. Импликативный императив в качестве условий определяет объективные обстоятельства – то есть природу. И Дух, обусловленный природой, есть, конечно, «субъективный образ объективного мира в человеческой голове», но не более.

По мнению Хёсле, «импликативный императив является синтетическим априори, даже если он не универсально значим и даже если обосновывается с помощью так называемых смешанных силлогизмов⁸. То есть здесь признаётся значимость эмпиричес-

ких знаний для большинства решений. Но, опять-таки, какое отношение имеет сфера эмпирических знаний к сфере морального опыта?

Поэтому весьма сомнительно, чтобы причинно-следственный механизм импликативного императива свидетельствовал о его априорно-сингетической сути. Никакого принципиально нового знания о добре и зле, полученного эмпирическими средствами, быть не может. Это обычное индуктивное, апостериорное знание, каждый последующий шаг которого противоречит предыдущему. «Априорность» понимается здесь предметно, то есть, фактически, по смыслу сближается с «социальным инстинктом».

Но, может быть, здесь есть ещё один нюанс, мало заметный на начальном этапе? Возможно, современные обстоятельства требуют более радикального отличия «мысли» и «того, о чём она», то есть морального опыта и этической теории? Возможно, «серьёзная моральная философия», о которой говорит Хёсле, действительно, имеет совсем другую функцию, нежели сфера реального движения Духа в соответствии с представлениями о добре и зле?

Что ж, если так, то «моральная философия» грозит превратиться в свод предписаний, придающих строго обусловленный смысл объективно бессмысленным ситуациям. Выбор, конечно же, будет, но, опять-таки, строго ограниченный. Хотя и широко ограниченный. И если кто-то захочет обосновать исключительный вариант поведения, выходящий за пределы условий, он будет объявлен «варварам», против которого вполне возможно применить (не)соответствующие санкции.

Впрочем, называть такую «моральную философию» «социально-механической» будет не совсем точно. Ведь она ставит своей

целью достижение трансцендентального знания эмпирическими средствами. Это не просто получение априорного синтетического знания, а знания абсолютного, наглядного и безусловного. Здесь действует уже не трансцендентальная, а вполне мифическая прагматика, в основе которой лежит хорошо социализированный инстинкт самосохранения. «Если С является ценностью, то ты должен реализовать (или уберечь) его»⁹. Это оценочно-прагматическое суждение, для проверки истинности которого следует задать уточняющий вопрос: «каковы основания предварительного определения критерия ценности?» Ответ может быть каким угодно, если в нём основание представлено как предметное. Но если оно является трансцендентальным, ответ может быть только один: **«только то, во что ты вкладываешь способность своего Духа, является ценностью для тебя и может стать всеобщей ценностью, если в процессе её создания участвуют усилия Духа других».**

И когда мы будем относиться к ценностям только так – измения их опытом своего сознания, – то не возникнет проблемы иерархии ценностей и благ, о которой Хёсле также говорит, как о недостатке кантовской этики¹⁰. Если ценности иерархичны, то они не являются настоящими ценностями: их сущность может изменяться в любой момент, а это противоречит логике. Правда, на это можно возразить, что изменяется не сущность, а лишь содержание. Но изменение одного логического аспекта отношений тут же приводит к изменению всей структуры. Ценность, независимо от содержания, остаётся ценностью, то есть a priori неизменна. Если мы будем ставить сущность в зависимость от эмпирических обстоятельств, это приведёт к изъятию её как феноме-

на из структуры бытия – не просто изъятию конкретных ценностей, а изъятию самого принципа ценности. Ведь в этом случае всё может быть объявлено ценностью в соответствии с «требованиями времени».

Конечно, это неразрешимый вопрос. Можно возражать и Канту, и Хёсле. С одной стороны, «вечные ценности» в человеческом мире выступают в своём абстрактном виде. С другой стороны, конкретные ценности, являясь эмпирическими, ещё более абстрактны, так как, завися от объективных обстоятельств и субъективных представлений, выражают крайнюю степень субъективности.

Поэтому общество, которое придерживается таких взглядов на сущность ценностей, испытывает времена от времени негативные последствия этих взглядов. Например, при взятии террористической группировки рассматривается вопрос о судьбе заложников: их ведь могут убить сами террористы, или они могут погибнуть во время перестрелки террористов с государственными войсками, и проч. В большинстве случаев решение проблемы отягощено противоречивостью ситуации. С одной стороны, нужно освободить людей, ибо человеческая жизнь важнее всего. С другой стороны, нужно обезвредить преступников.

Обе цели рассматриваются как первичные, но не взаимно обусловленные. А потому абсолютность истины в предметном виде недостижима: преступная группа может быть обезврежена, как правило, лишь ценой жизни заложников. Но власти идут на это, чтобы предотвратить подобные инциденты в будущем – и в этом состоит абсолютность истины.

Эта ситуация наглядно подтверждает, сколь порочно эмпирическое разделение значений ценностей. Судьбы заложников

напрямую определяются действиями террористов, и если попытаться их разъединить, виновными, в конце концов, в глазах общественности, окажутся третья силы – власти. С них станут спрашивать больше, чем с преступников, поскольку (парадокс!) преступники действуют всегда адекватно самим себе, а власти, выступая защитниками интересов заложников, якобы провоцируют своими действиями трагедию.

Вот и выходит, что в случае требования отдавать предпочтение «высшей» ценности перед «низшей», жизнь как «высшая ценность» приносится в жертву. И уже понятно, что в содержании феномена «высшая ценность» можно выделить «более-менее». Так сказать, «все ценности равны, но некоторые равнее»

Человек в этом случае выглядит довольно жалким в сравнении с животным, поскольку пытается сохранить свою жизнь *с образомно с долгом, а не из чувства долга*¹¹⁾. Он, так сказать, всеми силами старается не утратить человеческое достоинство, но видит его источник не в самом себе, а в окружающих обстоятельствах. Потому и не в состоянии переживать мир по-человечески. Он помнит о том, что он – человек, но память превратилась у него в привычку и своей отчуждённостью сделала противоречивой его сущность.

Поэтому долг для человека оказывается ни желаемым, ни действительным, а выступает выражением самообмана и обмана окружающих. Человек с большим удовольствием принимает чужую помощь, но всерьёз задумывается, всегда ли стоит помогать в ответ. При этом совесть его спокойна: избирательный характер помощи не считается принципиальным критерием отказа помогать себе подобным.

Кант же был убеждён в обратном: если в самый ответственный момент перед человеком встает проблема «кому помочь?» с точки зрения личной или социальной выгоды, – это и будет подтверждением принципиальной невозможности всегда поступать морально и отсутствия чувства долга. Моральные ценности при этом образуют иерархию в зависимости от цели поступков. Ценность любого поступка зависит «не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершён безотносительно ко всем объектам способности желания»¹²⁾.

Пожалуй, только так можно мыслить в духе кантовской логики. Если нет ценностной иерархии, человек не выступает предметно обособленным средством, а ценность – абстрактно представленной целью. Цель и средство – одно, тождественные в акте бытия-сознания или Духа. Если же мы будем следовать инструкции прагматической логики, когда «при обстоятельствах А, чтобы достичь (или сберечь) С, необходимым средством является В»¹³⁾, мы вряд ли будем относиться к миру «по-человечески», поскольку в основе осуществления этого механизма лежит представление о различии физической жизни и физической смерти. Одно является «да», другое – «нет»; одно – полезно, другое – вредно. Одно следует преумножать, другого следует избегать. Но тут, пожалуй, животные преуспели больше по сравнению с человеком, – ведь для преумножения биологической жизни работа Духа не нужна.

Такое смысловое «обращивание» имеет в основе своей различное понимание сущности поступка. Для Канта любое знание есть поступок, но не в том понимании, что заменяет поступок

собой, а в том, что теряет смысл, если не имеет практического применения. То есть знание есть «действующее рацио», и потому оно морально. Для Хёсле поступок есть знание, в том смысле, что, совершаясь, продуцирует определённое значение, которое морально в силу своей аргументированности.

Оба философа выступают, в данном случае, как формалисты. Но один отстаивает трансцендентальную, а другой – мифическую форму сознания. Хёсле, по сути, предлагает вернуться на уровень первичного познавательного опыта, в основе которого лежит представление о внешней цели морального действия. Кант же ратует за вторичный уровень формы сознания, где действует единое, свободное пространство-время, наполняющее разумную форму логическим содержанием. В этом случае мораль не определяется внешней целью, а сама выступает основанием целей, которые формируются как её следствия или содержания¹⁴⁾. На уровне мифически обусловленного действия ещё нет априорного знания, поскольку это действие есть «безусловное освоение условных обстоятельств».

Хёсле, правда, всё же вынужден соглашаться с Кантом в том, что «существо, стремящееся только удовлетворить свои желания, является только разумным животным, а не человеком, а обществу, в котором будут удовлетворяться все, в частности, и аморальные потребности, может быть, и будет счастливым... однако вряд ли в нём найдётся место для реализации человеческого достоинства и духовности»¹⁵⁾. Впрочем, это признание остаётся одиноким среди многочисленных аргументов в пользу импликативного императива. А я бы добавила к нему: даже если человеческое существо удовлетворяет не только индивидуальные, но и родовые

желания – именно как только желания, – оно ещё не утверждает себя как человеческое существо. Любые желания на уровне индивидуального или родового проявления, действительно, будут человеческими, если они будут не только фактами, но и актами. То есть когда, кроме целей, они будут включать в себя и соответствующие средства достижения (законные средства).

Есть ещё одна особенность кантовской методологии исследования морали, в силу которой современные исследователи с трудом мирятся с ней. Это наличие христианской веры как способа отношения к миру. Кант – не просто верующий, а *философски верующий* человек. Он решал для себя вопрос о соотношении веры и разума не вполне в традиционном духе просвещённого сознания. «Вера разума» как «вера разумная», человеческая есть способность принимать нечто *безусловно, но по закону*, а не инстинктивно. Хёсле же, по сути, отстаивает приоритет *веры как доверия* или как произвола, стихийности. То есть он допускает более широкое толкование отношения к Богу. А это сводит любое рационально объяснимое отношение к хаосу: Богу не доверяют, ибо Он – не человек. Хёсле же допускает существование ситуаций, когда человеческие критерии восприятия мира становятся абсолютными, сохраняясь вопреки Высшему Закону как понятому разумно закону жизни. Вместо Высшего Закона действует закон жизни как закон хаоса, беззакония – как естественный отбор. Значит, рационально аргументированный естественный отбор становится «не-естественным» отбором и при определённых обстоятельствах может быть квалифицирован как моральный закон.

* * *

Однако если коммуникативная мораль всё же возникла, значит, в этом была некая историческая необходимость.

Несмотря на многочисленные претензии к ней и сомнения в её уместности, можно высказать также немало аргументов в её защиту. Коммуникативная мораль не является «лицемерием» уже потому, что обусловлена проявлением экстремальных обстоятельств. Следовательно, и коммуникативная этика не является утопией или фантазией, поскольку ставит перед собой цель обеспечить не «светлое», а всего лишь «относительно безопасное» будущее. Она достаточно реалистична, чтобы всерьёз выстраивать предполагаемое предметное пространство; она не грезит о будущем мире, где не было бы террора, и не предлагает конкретные и нереализуемые способы покончить с ним раз и навсегда. Напротив: представители коммуникативной этики исходят из того, что будущее возможно уже в настоящем, присутствует в нём незримо, а потому необходимо затрачивать максимальные усилия на то, чтобы обеспечить непрерывность настоящего, сохранить его как таковое. Короче говоря: реализм и прагматизм коммуникативной этики подаёт её в глазах общественности не как утопию, а как *миф*.

Как известно, по своей формально-содержательной сути «миф», в отличие от «логоса», есть слово творящее, пространство говорения, (пере)сказа, или абсолютного дискурса. С некоторых пор на слова возлагают непомерные надежды, поскольку они в отдельных случаях выступают последним шансом выиг-

рать борьбу жизни со смертью. Единство практической и мистической функций слова, а также направленность его на продолжение жизни в целом подтверждают его мифическую сущность.

Разумеется, коммуникативная этика не могла бы показать себя с мифической стороны, если бы не основывалась, в свою очередь, на столь же мифичной коммуникативной философии, также претендующей на статус «универсальной». Философия постмодерна трансформировалась из «философии сознания» в «философию языка», то есть в определённую «технологию» описания и обсуждения текущих проблем и проблем самой философии. Это дало Апелю основание утверждать, что философия проходит в своём развитии тот же путь, что и наука, и потому направне с ней участвует в формировании новых этических принципов. Это «аналитическая метаэтика, которая обобщённо понимает себя как свободное от ценностей научно-теоретическое описание языкового употребления или же логических правил так называемого «морального дискурса» (*«moral discourse»*)»¹⁰⁾.

Иными словами, коммуникативная этика должна пониматься как *форма нравственного опыта, превращённая в культуре в языковую форму*. Эта двойная формализация оправдана практической содержательностью: коммуникативная этика направлена на разрешение принципиально неразрешимой проблемы – проблемы всеобщего выживания человечества в условиях глобального межкультурного непонимания. В этом смысле она продолжает решать задачу, поставленную этикой Просвещения: она пытается привести в соответствие мысли, волю и поступки человека. Но если просвещенческая этика стремилась выработать всеобщие принципы совершенствования человека,

рассматривая собственную перспективу как идеал, то этика постмодернизма не строит иллюзий по поводу «светлого будущего» и даже существенно снижает нравственные требования к человеку, ограничивая его потребности сферой «насущного» и не касаясь «Звёздного Неба».

Объяснить такую позицию довольно легко. В условиях, «приближающихся к военным», то есть посреди глобального террора трудно отыскать последовательные, рациональные пути установления порядка и спокойствия в мире. Сегодня кажется, что стала реальностью одна из кошмарных галлюцинаций Кафки: каждый человек время от времени задаётся вопросом, где, когда, кто и почему столкнёт его в пропасть. Невидимый «противник» становится «врагом»; Другой становится Чужим; возвращаются времена первобытного страха, но уже не перед природными катастрофами, а перед социальным пространством, которое в любой момент готово взлететь на воздух.

И вот в таких условиях чрезвычайно эффективной (возможно, потому что не имеет альтернативы?) оказывается методика договорённости взаимно чужих сторон. Методика, весьма примечательная тем, что pragmatically сочетает в себе рациональные и иррациональные аспекты. С одной стороны, стороны договариваются строго по правилам и находят приемлемые для всех решения – это рациональный содержательный аспект. Формальный же аспект, который является главным, иррационален: договариваются те, между кем принципиально не может быть ничего общего, кроме самого факта «бытия». Но если, с точки зрения Энгельса, факт бытия не может служить абсолютным критерием единства предметов¹⁷⁾, то с точки зрения некоторых представите-

лей коммуникативной философии и коммуникативной этики, именно на уровне бытия нужно искать основания единства взгядов противоречащих друг другу сторон – потому что больше их негде искать.

Однако классические моральные ценности всё же никуда не исчезли из коллективной человеческой памяти. Потому попытки представителей гражданского общества договориться с преступниками рассматриваются, с одной стороны, – как неизбежность, с другой стороны, – не просто как дикость или безнравственность, а как свидетельство дьявольской победы над миром. То есть *победы зла, подтверждающего свою абсолютную конструктивность*. Мораль коммуникации есть «мораль на словах», при чём, каждое из этих слов – вовсе не «Бог», а только «было Бог»; теперь оно – дьявол, предлагающий выгодно продать душу в обмен на лишний день жизни

Стоп. Но разве не говорил когда-то Достоевский о том, что никакие вечные истины и ценности не стоят слезы ребёнка? Или Достоевский тоже стал в своё время орудием дьявольского соблазна? Подумаем. Жизнь человека – главная и последняя ценность. Но жизнь без принципов, без чёткого понимания своего места в мире – цена ли? Очевидно, принцип бесконечной ценности жизни имеет смысл лишь потому, что, распоряжаясь ею по своему усмотрению (иногда, с точки зрения логики, – весьма безалаберно), человек способен иногда что-то абсолютно изменять в окружающем мире.

И тогда цель и смысл коммуникативной морали представляются иначе. «Договор с врагом» означает всего лишь *словесный* акт; на деле же это оттягивание времени в надежде на лучшее.

Человечество ставит себя в зависимость от времени – и побеждает его; оно торгует современными ценностями, но не трогает ценностей вечных. Оно думает о будущем, где время не имеет значения, важна только жизнь.

Конечно, можно сказать, что, организовывая диалог с террористами, мы организуем подобие «коммунального», а не «коммуникативного» пространства. Но можно сказать и по-другому: мы, беря на себя грех «соглашательства» в мире без Бога, сами проходим крестным путём надежды на то, что в будущем это уже не повторится. Мы поступаем ничтожно в своём времени, чтобы в будущем человеческое дыхание в мире не оборвалось.

И это тоже необходимо считать моральным опытом. Сложность лишь в том, чтобы найти для него своё достаточное основание и символически его очертить. И ещё в том, чтобы, сопоставив основания классического и коммуникативного этических направлений как основания (*само)достаточные*, найти для них общее основание. Тогда проблема «их мораль и наша мораль» будет решена, но не в том понимании, что будут существовать «две морали» как «две истины», а в том, что моральный опыт, будучи по природе ограниченным в способах отражения сущности добра и зла, ищет и находит всё новые и новые способы познания этой сущности на едином, трансцендентальном основании.

В таком понимании любой коммуникативный опыт сегодня предстаёт как моральный и, как таковой, оказывается востребованным. В связи с этим классический этический опыт (кантовский, к примеру) и опыты представителей коммуникативной этики могут представляться только противоположными, но никак не взаимно исключающими. Кант апеллировал к индивидуально-

му нравственному опыту как основанию всеобщего морального опыта; но в определённых условиях индивидуальная нравственность оказывается неприложимой. Есть ситуации, выход из которых возможен лишь коллективными усилиями.

Кант преподал урок осмысления рациональными средствами абсолютного нравственного опыта – опыта Христа. Поэтому такой опыт неприменим как опыт массовый. Чтобы продолжать жить, человечество должно осваивать «технику» нравственных компромиссов. Но на уровне индивидуальной жизни такая «техника» должна не подавлять, а укреплять человеческую совесть, подтверждая правильность христианской морали. Это обусловлено обязательным сомнением и чувством вины перед собой тех, кому поневоле приходится «договариваться». Поэтому закономерность развития внутреннего мира человека в том и состоит, что, стремясь к индивидуальному совершенствованию, люди надеются избежать в будущем избежать опытов массового унижения и уничтожения человеческих сообществ. А, идя на компромисс, думают о том, как использовать потом во благо, искупить тот грех, на который пришлось пойти. Возможно, это и есть современный способ решения проблемы Богочеловечества?..

Таким образом, изначально поставленный в этой статье вопрос: «Как возможна мораль после 11 сентября 2001 года?» не должен ставить в тупик. Он лишь очередной в длинной цепочке вопросов, которые время от времени человечество в отчаянии задаёт само себе: «Как возможна мораль после грехопадения?»; «Как возможна мораль после Распятия?» и т. д. Видимо, только эти События и делают мораль возможной, постановкой навязчивых вопросов обозначая смысловые связи прошлого и будущего.

После них мир навсегда изменяется, и человечество утрачивает прежние позиции саморефлексии. Эти События – своеобразные моменты «чистилища», в котором человечество рафинирует свой нравственный облик. Если бы они время от времени не проходили, разум не побеждал бы, человек никогда не смог бы доказывать себе, что он – человек.

И если Кант когда-то утверждал, что нельзя быть моральным, завися при этом от «окружающей среды», тем самым, просто призывал человечество трезво и спокойно воспринимать происходящее. От себя самого человек может требовать по максимуму, но не должен предъявлять подобные требования к другим – лишь может *надеяться*, что другие захотят повторить его опыт.

Вот почему, несмотря на всё более растущую временную дистанцию, отделяющую нас от Канта, мы продолжаем обращаться к нему с ответом, в надежде услышать от него нужный вопрос. И, отвечая в дальнейшем на этот вопрос, мы, возможно, создаём основание для того, чтобы через 300 с лишним лет кто-то точно так же обращался за помощью к нам.

Примечания

¹⁾ См.: Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики // Апель К.-О. Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – С. 265.

²⁾ Вероятно, Апель рассматривал диалектико-материалистическую концепцию как субъективистскую, либо интерпретировал её в духе «философии языка». В любом случае, закон взаимной обусловленности общественного сознания и общественного бытия является не только логическим, но и историческим. Поэтому не

имеет значения, как его формулировать, – его действие будет проявляться вопреки осознанным желаниям наладить коммуникативное пространство, о чём ещё будет сказано подробнее.

³⁾ Отвечать за другого можно лишь в том случае, если, как говорил классик, ты его уже приучил. Но это не пустая игра словами в условиях требования всеобщности свободы. Антиномия свободы и ответственности снимается в их тождестве только если ответственность направляется вопросом в сторону ответствующего.

⁴⁾ См.: Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики. – С. 270.

⁵⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – С. 40.

⁶⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 30.

⁷⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 30.

⁸⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 31.

⁹⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 31.

¹⁰⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 41.

¹¹⁾ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 1995. – С. 63–64.

¹²⁾ Кант И. Основы метафизики нравственности. – С. 65.

¹³⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 31.

¹⁴⁾ См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 79, 80.

¹⁵⁾ Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – С. 32.

¹⁶⁾ См.: Апель К.-О. Априори коммуникативного сообщества и основания этики. – С. 267.

¹⁷⁾ См.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. – М.: ИПЛ, 1986. – Т. 5. – Отдел 1. Философия. § 4. Мировая схематика. – С. 36.

СОДЕРЖАНИЕ

Несколько слов вначале.....	3
О принципе автономии нравственности по отношению к знанию.....	5
Кант и Карамзин: идея априорного мышления истории.....	28
«Царский проект» Иммануила Канта.....	70
Кант и 11 сентября.....	114

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Савельева Марина Юрьевна

После Канта

Издатель ПАРАПАН

Свидетельство о внесении в Государственный реестр
субъекта издательского дела ДК № 922 от 22.05.2002

04070, г. Киев, ул. Фроловская, 1

**Справки по поводу приобретения
современных философских изданий
отечественных авторов
по тел.: 8 (1038-044) 238-65-23
04070, г. Киев, ул. Фроловская, 1/6
(Ст. м. «Контрактовая площадь»)**

Подп. к печати 2006 г. Формат 70x108 1/32

Гарнитура Baskerville. Бумага офсетная. Способ печати офсетный.

Усл. печ. л. Усл. изд.л.

Тираж. 300. Зак. №