

А. А. Калинин

И. КАНТ О СПЕЦИФИКЕ
МОРАЛИ И ЕЕ РОЛИ
В СИСТЕМЕ ПРАВОВ*

Тема статьи раскрывается с экскурсом в историю нравственности и восприятие кантовского учения о нравах, в полемике с некоторыми его толкованиями. Приводимые Кантом примеры применения его теории морали доказывают нам ее практичность и долговечность.

Der Beitrag hat die Eigenart der Moral und ihrer Rolle im System der Sitten zum Gegenstand. Dabei wird ein Exkurs in die Geschichte der Sitten und der Rezeption der Kantischen Sitten-Lehre polemisierend vorgenommen. Die von Kant angeführten Beispiele für die Anwendung seiner Theorie beweisen uns, dass sie praktisch und von Dauer ist.

Ключевые слова: нормативные отношения, этика, коперниканский переворот, система нравов, мораль, право, свойства и формулы нравственных отношений.

Keywords: normative relationships, ethics, Copernican revolution, system of customs, moral, law, features and formulae of moral relationships.

Канту среди всех его «коперниканских переворотов» принадлежит и такой коперниканский переворот, как выделение морали в ее качественной специфике из системы нравов, и противопоставление праву как второму сущностному элементу этой системы. Без сомнения, это одно из величайших достижений абстрагирующей человеческой мысли в ее истории. Выявить этот компонент в системе норм нравственности, растворенный далеко не в каждой из этих норм, а только в тех из них, что имеют перспективу в грядущих состояниях человеческого общества, компонент-идеал, направляющий систему нравов к ее идеальному состоянию, руководящий процессом исторического развития этой системы, удалось за более чем двухтысячелетнее развитие философии только великому кенигсбергскому мудрецу. Заслуга эта столь велика, что часто ставят его имя в один ряд с именами Конфуция, Будды, Сократа, легендарного Христа; однако,

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ — грант № 08-03-00430а.

по сути дела, он должен стоять выше их всех, ибо проблема сущности морали и ее роли в общественных нравах была решена только им.

Как же сказался этот результат Канта на состоянии практической философии? Что изменилось в ней после появления «Критики чистого разума» и вслед за ней кантовских работ по проблемам философии нравов от "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" до "Die Metaphysik der Sitten"?

1. Конституирование этики как науки о морали

А произошло то, что далеко не сразу, через недоумение и непонимание начался процесс сужения смысла понятия *этика* как *науки о нравах* до понятия о ней как *науки о морали* в ее специфике, как науки о морали в качестве лишь элемента в системе нравственности общества. И пусть мораль — важнейший элемент этой системы, но все же это всего лишь *один из элементов*, что Кант всегда имеет в виду.

У самого Канта термин *этика* употребляется и в традиционном смысле, и в новом, его собственно кантовском смысле. В традиционном смысле этот термин употребляется им в историческом отношении, когда он, например, отнесен к возникновению практической философии в Древней Греции и к характеристике различных ее школ. В собственном же смысле — как «*этическое учение о началах*» и «*этическое учение о методе*» — этика есть вторая часть «*Метафизики нравов*». Понятия *этика*, *этическое* противопоставляются здесь *праву*, *правовому*.

Кант осознавал, что если он хочет внести новый смысл в давным-давно устоявшееся понятие, он должен это сделать столь определенно, чтобы не обратить внимание на эту его интенцию не смог ни один читатель. По-моему, он в этом преуспел. И даже чрезмерно. Вот, например, реакция Гегеля на это его усилие: «... Кант пользуется в своем словоупотреблении преимущественно выражением *моральность*, и практические принципы этой философии полностью ограничиваются этим понятием и даже делают невозможной точку зрения *нравственности*, более того совершенно уничтожают и возмущают ее» [2, с. 94]. Гегель явно находится под столь сильным впечатлением теории морали Канта с ее экстремальными характеристиками (что в условиях формирования понятия *мораль* должно только приветствоваться), что совершенно не обращает внимания на «*метафизику нравов*» как целое, в которой, как результат поведения морали в системе, ее свойства умеряются и не должны уже никого пугать своим ригоризмом. Слова Канта, характеризующие структуру «Критики чистого разума», с успехом могут быть отнесены и к «*Метафизике нравов*»: «В самом деле, средства, способствующие ясности, помогают пониманию отдельных *частей*, но нередко отдаляют понимание *целого*, мешая читателю быстро обозреть целое, и своими слишком яркими красками затемняют и скрадывают расчленение или структуру системы...» [6, с. 80 — А XIX].

До Канта практическая философия могла называться этикой, философией морали, метафизикой нравов (нравственности), даже философией права, как это имеет место у самого Гегеля, так как понятия *этическое*, *моральное*, *нравственное* употреблялись как синонимы, отличаясь лишь принадлежностью к разным языкам. При этом *этика* имела преимущество старшинства. Этнос — система нравов древнегреческого общества — составил специальный предмет изучения для Аристотеля, и ученье об этосе по-

лучило название этики. Слово *мораль* у древних римлян соответствует этосу греков и тоже означает *нравы*, а наука о морали, когда предметом заинтересовались и они, поскольку этика уже существовала, а греческая культура стала базовой и классической для Рима, стала и здесь называться на греческий лад — этикой.

Римские теоретики обратили свое внимание на основной содержательный элемент системы нравов — право. С появлением и разрастанием нетрадиционных форм поведения возникает необходимость в становлении положительного (писаного) права, оформляющегося вместе с процессом конституирования государства. Не замечать его стало просто невозможно; нравы теперь отождествляются, прежде всего, с правом; этика становится по преимуществу теорией права.

Именно такое положение вещей было воспринято средневековой Европой и сохранялось затем вплоть до эпохи Просвещения, включая и ее. И только явление Канта привело к появлению этики как науки о морали к концу XIX века и философии права — метафизика нравов распалась на эти две самостоятельные части, и проблема взаимодействия морали и права как элементов единой системы оказалась не у дел. Однако само понимание морали без ее ориентации на иные компоненты нравственности приводит к трудностям и противоречиям [3].

2. Сложность дистинкции морали

В книге Э. Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов» [1] убедительно показывается инвариантность развития социальных отношений для всех индоевропейских народов, зафиксированная в общности языков. Нравы их представлены обрядами, ритуалами, выраженными различного рода нормами, правилами и правами, обязанностями, законами, органически связанными с языком, языковыми формулами и речами. Экономика, право, политика, религия и суеверие как священное и профанное в неразрывном синкретическом единстве представлены в нравах в виде обрядово-ритуальных обычаев, традиционных способов поведения и действия. Все эти составляющие систему нравов элементы так или иначе проявлены, материализованы и могут быть чувственно восприняты. И лишь *мораль* в том смысле, как ее определяет И. Кант, разглядеть далеко не просто. Ее и не видели до тех пор, пока Кант не объяснил, что же надо искать. Мораль представлена скорее неким качеством всех этих разнообразных видов норм. С одной стороны, это качество составляет саму суть родовых отношений, и, видимо, особой роли не имеет, какого уровня родовые отношения имеют место. Бенвенист указывает как на общий пример на древнегреческо-латинскую параллель трех уровней:

- 1) *δομος* — *domus* (большая семья, дом);
- 2) *γένος* — *gens* (род, объединяющий несколько семей);
- 3) *φυλή* — *tribus* (племя, совокупность лиц, связанных общим рождением, объединение родов).

При этом он предупреждает, что «с самого начала существовало именно общество в целом, а не отдельная семья, затем род и город» [1, с. 206]. Отношения внутри рода-племени одни, а за его пределами — совсем другие. Не случайно существует устойчивая и повсеместная оппозиция типа *domi* — *foris*, т. е. дома — вне дома. То, что за дверью (*fores*), — чужое и чу-

ждое. «И эта чужбина обязательно враждебна», — пишет Бенвенист и, продолжая эту тему, сообщает, что в указанной оппозиции может выступать совсем иное наречие — *peregrī, peregre* (производное от *ager*, т.е. поля, и означающее «на чужбине»), а производное от этого существительного прилагательное *agrius* означает «дикий» [1, с. 208].

Все отношения внутри семьи сопровождаются особым значением, имеющим аффективный характер ярко выраженного положительного свойства: *philos* — дорогой, *philotēs* — любовь [1, с. 220]. В этом надстраиваемся над всеми отношениями внутри филы аффекте и надо искать мораль, точнее зарождающееся ядро морали. Аффект этот деятелен, действителен, а развитие его связано с расширением круга социальной общности, на которую он распространяется. Например, «действительным смыслом слова *ciuis* является не смысл *гражданин*, а смысл *со-гражданин*» [1, с. 221].

Мораль постепенно вырабатывает конечную общность такого рода — это *человечество* как целое и даже «совокупность разумных существ вообще». С другой стороны, мораль — явление индивидуального сознания, она предполагает становление личности. В этом отношении Эмиль Бенвенист обращает наше внимание на слова с основой, реконструируемой как **swe-*, и пишет по этому поводу: «Если ... обратиться к производным от основы **swe-* в целом, то мы замечаем, что они группируются вокруг двух понятийных признаков. С одной стороны, **swe-* предполагает принадлежность к целой группе «своих», с другой — **swe* конкретизирует «себя» как индивидуальность. Очевидно, что такое понятие представляет большой интерес как для общей лингвистики, так и для философии. Здесь выделяется и понятие «себя» как категория *возвратности*. Это то выражение, которым пользуется человек, чтобы определить себя как индивида и «замкнуть все на себя». И в то же время эта субъективность выражается как принадлежность. Понятие **swe* не ограничивается говорящим лицом, оно предполагает в исходной точке узкую группу людей, как бы сомкнутую вокруг «своего» [1, с. 218]. Процесс развития такого понятия имеет два противоположных направления: круг *своих* имеет тенденцию расширяться и сужаться до *своего* собственного «я». История становления личности как высшей стадии индивидуального развития неразрывно связана с этим процессом. «Я» и одно целое с родом, и выделяет себя из рода.

Это как раз то, что Кантом определено как "*ungesellige Geselligkeit*" (необщительная общительность) [5, с. 11] и рассматривается им как такое свойство человека, которое содействует становлению всемирной истории, объединению людей в глобальном историческом процессе, в котором значимо развитие каждого конкретного человека.

Наконец, с третьей стороны, мораль в нравах древних обществ органически связана с переживанием *священного*, составляет сущность этого переживания. Этот факт опять-таки можно разглядеть только после того, как Кант разработал свою теорию моральной природы религии, теорию сведения сущности религии к морали. «Книга третья. Религия» в фундаментальном труде Бенвениста дает много аргументов в пользу этой Кантовой идеи. Священное тоже носит аффективный характер, выражающийся в чувстве *дорогого*, в благоговейном чувстве высшей ценности. *Святое* и *священное* вычлняется «внутри значения изобилующей и плодоносящей силы, способной животворить и увеличивать природную производительность» [1, с. 346], сила же эта принадлежит роду как целому. Бенвенист отмечает, например, что англ. *holy* (святой) связано с *whole* (целый), что эти

значения в древности были тесно связаны. А род как целое представлен мифическим родоначальником, тотемным предком, как правило, богиней-матерью, поскольку связь эта уходит в хтонический миф.

Для древнего человека эта его чрезвычайно остро переживаемая связь с *целым* рода таит в себе и «ужасающее», и «таинственное», и «заораживающее» — те составные части проявления чувства *священного*, которые выделил в нем немецкий теолог Рудольф Отто [8], назвав духовные явления такого рода «нуминозным опытом». Опыт такого рода имеет место задолго до появления опыта религиозной веры в том виде, в каком он проявляется с появлением зрелых монотеистических религий. Точка зрения на этот вопрос у Э. Бенвениста и Р. Отто совпадает. Бенвенист аргументирует ее тем, что «общего индоевропейского слова для «религии» не существует» [1, с. 394], что говорит о том, что само понятие это имеет узкорегionalную область появления и возникает там, где для этого сложились интеллектуальные условия, предполагающие выход за пределы мифо-эпического сознания. Изначально слово «религия» означает лишь соблюдение предписаний, налагаемых культом. «Значение *religio*, — пишет Бенвенист, — ... подкрепляется производным от него *religious* (внимательный по отношению к культу); тот, кто обращает внимание на осознание ритуала» [1, с. 397]. Развивая это положение, Бенвенист пишет, что «это значение, неизменно появляющееся в древних употреблениях слова, настоятельно требует того единственного понимания *religio*, которое дает Цицерон, сближая *religio* с *legere*» [1, с. 397].

На такое суждение Цицерона Кант, прекрасный знаток и его поклонник, не мог не обратить внимания. И если *legere* означает *возвращать к исходному виду*, а *religere* — *вернуться к предшествующему действию, совершить еще одну попытку*, то связь этого понятия с установленным обычаем, с традиционной нормой, которая должна ревностно соблюдаться, становится очевидной. Особенно непреложно это для важнейшего в жизни древнего общества обряда — обряда жертвоприношения, чтобы все действия совершались правильно, как должно, по закону, ибо дело здесь идет о жизни и смерти.

Со словом *legere* Цицерон связывает и понятие *закона* [13, с. 94–95], и скорее всего именно Цицерон был основным источником Кантовой идеи *морального закона*¹, который часто характеризуется творцом категорического императива как священный и требующий святости. Идея Человекобожия вырастает из этого понимания религии как морали в существеннейшей своей части, как «религии в пределах только разума».

3. Некоторые негативные следствия дистинкции морали и изоляции ее от нравов

Поскольку в теоретических работах по практической философии до сих пор господствует тенденция изолированного рассмотрения как морали, так и права в воззрениях Канта, это приводит к существенным претензиям как относительно первого, так и второго. На первый взгляд, это вполне соответствует

¹ См. мою попытку аргументировать эту ориентацию Канта на Цицерона в оформлении понятия морального закона и даже на аналогию морального закона с законами звездного неба, предпринятую в [4]. В разделе 7.1. «Сколь глубоки родственные связи неба и морали?» мною указано, что аналогичная связь обнаруживается и у Цицерона не только в уже приведенном диалоге "De legibus", но и диалоге "De officiis", а Цицерон был любимейшим римским автором Канта.

интенциям самого великого мыслителя, поскольку он всегда и везде следовал *методологическому* правилу, согласно которому для понимания сущности явления надо его абстрагировать от внешних взаимодействий и по возможности рассматривать в *чистом* виде, доходить в этом процессе до *очищения* рассматриваемого предмета от всех посторонних, затеняющих его истинную природу факторов. Именно такова, в частности, и важнейшая задача «Критики практического разума»: выделить *чистый практический разум*, которым является мораль, чтобы понять ее в ее собственной специфике. Эту задачу Кант блестяще решает, заставляя истинных знатоков в восхищении снимать шляпу и провозглашать: Кант «создал *чистую*, или формальную этику, как науку столь же достоверную, как чистая математика». Я цитирую мнение величайшего из русских философов — Владимира Сергеевича Соловьева [9, с. 478].

Однако достижение понимания явления в его чистоте — дело хотя и абсолютно необходимое, но лишь промежуточное и вспомогательное. После этой познавательной операции *чистый предмет* погружается в систему, одним из элементов которой он является, и мы видим теперь его подлинную роль в этой системе, вместе с тем начиная лучше понимать и саму систему как целое. Мышление Канта системно насквозь: он просто убежден, что понять что-то означает понять это что-то как систему и в системе.

На этом вопросе я хочу остановиться несколько более подробно в связи с замечательной книгой Норберта Хинске «Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта», где он показывает, что «подлинная новизна Кантова понятия системы ... заключается в понятии *цели* (курсив мой. — Л. К.), которая лежит в основании «идеи» или «научного понятия разума» о целом» [12, с. 144]. Классическое определение системы Н. Хинске видит в разделе «Архитектоника чистого разума» из «Трансцендентального учения о методе». Я процитирую это определение чуть шире, чем это делает он, чтобы затронуть и проблему цели как определяющего суть системы момента. Кант тут пишет: «Под управлением разума наши познания вообще должны составлять не нечто отрывочное, а систему, в которой они только и могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных познаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоего целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное [научное] понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления или остановиться на неопределенной величине совершенства, не имеющей a priori определенных границ. Следовательно, целое расчленено (articulatio), а не нагромождено (coacervatio); оно может, правда, расти внутренне (per intus susceptionem), но не внешне (per appositionem) — подобно телу животного (курсив мой. — Л. К.), рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям» [6, с. 1043]².

² Необходимо обратить внимание на дезориентирующий в выделенном мною месте перевод Н. О. Лосского, перекочевавший и в цитируемое издание: вместо *в отличие от тел животного* правильно переводить *подобно телу животного* [в оригинале: wie ein tierischer Körper].

В соответствии с принципом всеобщих различий всякое сравнение хромает, и в данном случае сравнение развития системы нравственности с развитием организма животного не дает, конечно, полного подобия, так как появление положительного права можно рассматривать как факт эволюционного ароморфоза, пропорциональная значимость права и морали в состоянии *детства* общества, характеризующегося обрядово-традиционной системой нравственных норм, и общества цивилизованного типа, разумеется, абсолютно различна.

В лекциях Канта по логике методологический принцип системности развернут, показывает Н. Хинске, в самых его существенных моментах. Так из *Логики Филиппи* он цитирует: «В системе я должен начинать с целого, с основного понятия ... а не с частей. <...> Вначале нужно набросать план целого; впоследствии можно заполнить его частями. <...> Идеал, или целое, предшествует, и только в целом можно мыслить части» [АА, XXIV, S. 399], [12, с. 151]; а из *Логики Бузольта* выписывается следующее место: «Система — это ... когда идея целого предшествует определению частей. Агрегат же — когда знание частей предшествует понятию о целом» [АА, XXIV, S. 631], [12, с. 151].

Что же мы видим? В реальных исследованиях и интерпретации практической философии кёнигсбергского мудреца дело, как правило, ограничивается исключительно первой — предварительной и вспомогательной — задачей. До рассмотрения роли этики *в системе метафизики прав*, так же как и права, дело не доходит, проблема не доводится до выяснения действительной роли морали в системе нравственности общества. Вместо системы имеет место агрегат со всеми его последствиями.

Я остановлюсь здесь на одном такого рода примере, хорошо демонстрирующем ситуацию. В этом году мы отмечаем 285-ю годовщину со дня рождения величайшего философа мира. Но и самого Канта, руководствуясь его заветами, надо рассматривать в системе столь же великих деятелей мировой культуры. Одному из них — величайшему поэту и философу-кантианцу Фридриху Шиллеру — в текущем году исполняется 250 лет. И никак не лишне обратить и к нему свои взоры, тем более что оба гения вглядывались друг в друга с возрастающим и плодотворным интересом.

Пример, к которому я хочу обратиться, — это знаменитая эпиграмма Фридриха Шиллера «Сомнение совести», как раз прекрасно показывающая, что получается, если мораль изъять из естественной среды и рассматривать ее изолированно. Вот эта эпиграмма:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение.

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презрение
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг [14, с. 243].

Большинство тех философов морали и историков этики, кто к этой эпиграмме обращается, чтобы доказать очевидный, с их точки зрения, ригоризм кантовского понимания морали, ее полную оторванность от жизни и абсолютную неприменимость к ней прочитывают эту эпиграмму в прямой интерпретации. Они исходят из того, что Шиллер представил здесь окончательную точку зрения Канта на отношение морали к человеческим душевным склонностям: мораль якобы исключает склонности, требует их искоренения.

При этом совершенно игнорируется тот факт, что искусству абсолютно противопоказано фактографически беспристрастное изображение реальности, что всегда есть в художественном тексте сверхзадача, что есть она и в этой эпиграмме. И по-моему, еще очень большой вопрос: над кем иронизирует Шиллер — над Кантом? или над незадачливыми его интерпретаторами? Если учесть, что эпиграмма — это лишь часть произведения, названного Шиллером «Философы», где в сатирико-юмористическом стиле представлена ходячая в школьной среде интерпретация главных философских систем Нового времени, начиная с Декарта и кончая Фихте и Шеллингом, которая выхолащивает все детали этих систем, в результате чего смысл их становится чуть ли не противоположным действительному, эпиграмму придется читать более вдумчиво.

И Шиллеру прекрасно известно, что, согласно практической философии Канта, склонность к известности рознь. Если склонность обеспечивает *законосообразность* поступка, т.е. делает его *легальным*, такая склонность всячески Кантом приветствуется, так как рано или поздно поступки из законосообразных и совпадающих с моральными лишь по форме, а не по мотиву, могут стать подлинно моральными. С университетской рутинной Шиллер был знаком не понаслышке, и стихотворное рассуждение «Философы» иронизирует вовсе не над теорией морали Канта, а над той плоской мыслью, которая часто звучит с университетских кафедр. Именно по поводу мотивации поведения Фр. Шиллер писал в известном эссе «О грации и достоинстве»: «То, что необходимо разделять в философском исследовании, не всегда тем самым разделено также и в действительности» [15, с. 129–130]. Шиллер прекрасно понимал, что Кант вынужден был перегибать излишне палку в своем стремлении доказать *автономию* морали, и по поводу своей эпиграммы писал: «Как ни старался великий мудрец оградить себя от этого *ложного* (курсив мой. — Л. К.) толкования, самого возмутительно для его ясного и свободного духа» [15, с. 146], повод к нему он все же дал.

Кант реальный, а не «Кант эпиграммы Шиллера» рассуждает часто прямо противоположным образом, заботясь о том, чтобы рождалась в душах людей склонность к благоволению и благодеянию, а она появится даже у мизантропа, если будет он совершать моральные поступки. Например, во «Введении в учение о добродетели» «Части второй метафизики нравов» есть небольшой раздел с под цифрой XII, носящий название «О любви к человеку». Здесь Кант в назидание нам пишет: «*Делать* добро другим людям по мере нашей возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет, и этот долг ничуть не теряет своего значения, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное замечание, что наш род человеческий, увы, не годится к тому, чтобы мы могли признать его достойным особой любви, если мы узнаем его поближе». И, развивая это суждение, философ добавляет: «*Делать добро* есть долг. Кто часто делает добро и ему удается осуществлять свою благотворительную цель, приходит в конце концов к тому, что действительно любит того, кому он сделал добро. Поэтому, когда говорят: *полюби* своего ближнего как самого себя, то это не значит, что ты должен непосредственно (сначала) любить и посредством этой любви (потом) сделать ему добро, а наоборот — *делай* своим ближним добро, и это благодеяние пробудит в тебе человеколюбие (как навык склонности к благодеянию вообще)!» [7, с. 337].

Однако не менее, а может быть, — более, часто склонности противостоят морали. Моральный императив, — пишет Кант, — относится «к людям как к разумным *естественным* существам, которые достаточно несвяты, чтобы у них

могло возникнуть желание нарушить моральный закон, хотя они сами признают его авторитет, и даже когда они соблюдают его, делают это *неохотно* (борясь со своими склонностями), в чем, собственно, и состоит *принуждение*» [7, с. 312]. К этому рассуждению добавляет он выразительный пассаж: «Например, если человек, достаточно решительный и твердый, не отказывается от задуманного им развлечения, какие бы вредные последствия ему ни рисовали, но при мысли о том, что он в таком случае не выполнит какой-то служебный долг или не сможет позаботиться о больном отце, без колебаний оставит свое намерение, хотя и весьма неохотно (раз неохотно, то ясно, что с колебаниями, с внутренней борьбой мотивов. — Л. К.), то именно тем он доказывает в высшей степени свою свободу, что не может противостоять голосу долга» [7, с. 315].

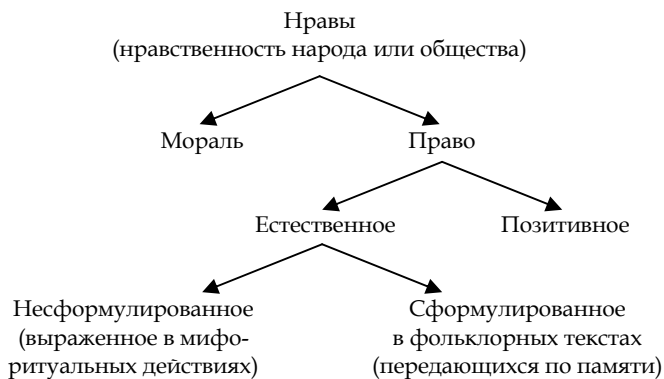
Это означает, что мораль в качестве мотива в чистом виде, т.е. как единственный мотив в душе, почти никогда не действует. На деле имеет место сложное сплетение разнообразных мотивов: как вненравственных (страстное желание развлечься), нравственно-правовых (необходимость выполнить какой-то служебный долг), собственно моральных (побуждение позаботиться о больном отце). И хорошо, что в примере Канта победил в конечном счете! моральный мотив. А вполне мог и не победить!

И я хочу завершить этот свой экскурс к великому Шиллеру убеждением в том, что опора его на Канта дала возможность ему создать ряд великолепных художественных произведений, как и трактатов по эстетике и философии искусства, философии истории и собственно истории.

4. Взаимодействие морали и права в системе нравственности (некоторые аспекты)

Согласно практической философии Канта мораль — лишь один из элементов в системе нравов. Сама эта система достаточно ясна, ибо главными ее элементами являются мораль и право, которое, если учесть, что оно состоит из права естественного и права позитивного, систему нравов существенно осложняет. Ведь естественное право — право неписанное, и значительная часть норм и требований его не сформулированы строго определенно и точно, т.е. входят сюда традиционные нормы в виде обрядов и обычаев, правил бытовых, обиходных, этикетных, предписывающих способ поведения во всех или почти во всех случаях жизни. Часто всё это относится к этнической культуре, куда добавляется, правда, еще и система этнических ценностей.

Но, упрощая эту картину, можно ограничиться такой схемой:



Кант в важнейших своих работах, посвященных практическому разуму, обстоятельно анализирует основное структурное отношение в системе современных нравов — отношение морали и права как позитивного права. Это отношение в отечественном кантоведении рассмотрено в весьма основательных и глубоких работах Э. Ю. Соловьева [10; 11] как *взаимодополнительность* морали и права: мораль без поддержки права оказывается абсолютно не дееспособной и как бы испаряется из сознания общества, но и право без опоры на мораль вырождается в систему деспотического насилия. История России в XX веке — наглядное тому свидетельство.

Я предлагаю рассмотреть вопрос: почему это так? Более основательно проанализировать отношение дополнительности между моралью и правом, опираясь в этом анализе на идеи практической философии Канта. Основными текстами для меня будут, во-первых, общее «Введение в метафизику нравов» и, во-вторых, «Введение в учение о праве» и «Введение в учение о добродетели».

Если обобщить всё сказанное Кантом относительно принципиального различия норм морали и норм права, картина предстает перед нами в следующем виде:

Свойства нормативных отношений	Нормы	
	Моральные	Правовые
Отношение к субъекту	Субъектно-абсолютные нормы , касающиеся всех субъектов без исключения: как индивидов, так и групповых субъектов любой степени общности, вплоть до человечества как целостного субъекта, причем относятся ко всем в равной степени обязательности	Субъектно-относительные нормы , касающиеся одних субъектов и не затрагивающие других: например, относятся только к юридическим лицам, а не к физическим; являются нормами одних государств, но не других; одних союзов государств, но не других...
Хронотопическое отношение: а) к пространству б) ко времени	Алокальные нормы , действие которых распространяется на всю территорию Земли и даже на внеземные пространства (в случае встречи с инопланетными цивилизациями) Вневременные нормы , действующие с момента обретения человеком разума на протяжении всей истории человечества — как прошлой так и будущей в неизменном виде	Нормы локального действия , существующие в пределах одного муниципалитета и не являющиеся нормами для другого, действующие в одном государстве, но не на территории другого... Временные нормы , действие которых непременно оговаривается законодателем, в том числе учитывается и отношение к возвратности. Эти нормы как вводятся, так и отменяются
Мотивированность, отношение к мотиву	Автомотивированные нормы , где норма в то же время сама для себя служит мотивом. Ни в каких иных мотивах и обстоятельствах они не нуждаются, а потому характеризуются максимумом свободы	Гетеромотивированные нормы , мотивация которых, цели которых, как правило, лежат далеко за пределами самих правовых норм и могут быть самыми разнообразными, что зависит от обстоятельств той или иной ситуации, в которой оказывается субъект

Окончание табл.

Свойства нормативных отношений	Нормы	
	Моральные	Правовые
Санкционированность	Автосанкционированные нормы , санкция заключена в самой норме и сопровождает ее. Выполняя норму морали или отказываясь от ее выполнения, субъект сам себя вознаграждает моральной удовлетворенностью и ободряющей совестью или, напротив, наказывает	Гетеросанкционированные нормы , на страже которых стоит мощная государственная система в лице прокуратуры, судов, пенитенциарных учреждений, полиции, армии... И награда, и наказание находятся не в воле действующего субъекта, а вне его, в государственной воле

Мораль в системе норм нравственности играет роль цели всей системы нравов, она есть идеал этой системы, право же выполняет роль средства. Право, чтобы быть правом, — не важно, мыслим мы его как строгое (*ius strictum*), а тем более как широкое (*ius latum*), — должно ориентироваться на мораль, что и указывает Кант, давая свое определение права: «... право — это совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого *с точки зрения всеобщего закона свободы*» [7, с. 139], или на следующей странице: «Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, *сообразной со всеобщим законом...*» [7, с. 140]. Всеобщий закон свободы — это категорический императив морали. И в другом месте Кант прямо об этом заявляет: «... мы знаем свою собственную свободу (из которой исходят все моральные законы, стало быть, и все права и обязанности) только через моральный императив, который представляет собой положение, предписывающее долг, и из которого можно затем объяснить способность обязывать других, т.е. понятие права» [7, с. 147]. Мораль, таким образом, — это ориентир для права, она проникает в него, стремясь уподобить нормы права особенностям самой себя, снимая во все возрастающей мере их относительность и содействуя рождению моралеподобных норм права. Такой областью правовых норм, например, оказываются права человека, которые из естественного права под действием морали переходят в право позитивное и претендуют на ту же субъектноабсолютность, что и мораль. Не действует ли в сфере права тенденция снятия локальных ограничений и географическое и политическое расширение регионов действия тождественных систем правовых норм, изменяя национальные правовые системы? Такова именно система прав Европейского союза. Аналогичная тенденция обнаруживает себя и в других регионах мира. И для нас, в нашей Калининградской области, находящейся в окружении стран Европейского союза, сближение нашей системы права и права европейского есть настоятельная потребность, а опорой для этого служит общечеловечность морали, объединяющей людей и создающей у них *человечество*, где каждый человек и гражданин мира.

И по всем другим нормативным параметрам мораль стремится уподобить себе правовые нормы, прививая уважение к праву и тем самым побуждая людей быть правопослушными благодаря пониманию значимости права в жизни собственной и жизни общества, а не из страха наказания. Мораль воспитывает в людях сознание ценности права как обязательного

условия, без которого рухнет нормальная жизнь. Без уважения к праву других нельзя и самого себя уважать, нельзя быть полноценным человеком.

5. Формулы моральных и правовых отношений

Из анализа особенностей моральных норм следует, что все они проистекают из одного источника, которым является *отношение равенства* всех субъектов моральных отношений, так как каждый моральный субъект подчиняет свою волю, или лучше — содержит в своей воле один и тот же всеобщий закон. В морали все субъекты совершенно равны, и если нарушается это изначальное равенство, то отношения между людьми становятся аморальными. Моральные отношения несут в себе «прирожденное *равенство*», — выделяет Кант это понятие курсивом, — т.е. независимость, состоящую в том, что другие не могут обязать кого-либо к большому, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать...» [7, с. 147].

Математически это можно выразить следующей формулой:

$$a = b = c = d = e = f = g \text{ и т.д.},$$

где латинскими буквами обозначены субъекты моральных отношений.

Правовое отношение не есть непосредственное отношение равенства, что хорошо проанализировано еще Платоном в диалоге «Государство». Право опирается на отношение *справедливости*. «Правое по внешним законам называется *справедливым* (iustum), неправое — *несправедливым* (iniustum)» [7, с. 132], — определяет Кант. Со времен Платона известно, что справедливость — это равная мера неравного, или мера равенства неравных между собой людей или их положений в отношении друг к другу. Определяя природу права, надо «прясть тончайшие нити метафизики», — пишет Кант. Правовые отношения людей различны, но они обязаны нести *одинаковую меру* прав и обязанностей, правам должна соответствовать сумма обязанностей. Поэтому формула справедливости — это формула равенства мер неравных величин:

$$\frac{a}{a} = \frac{b}{b} = \frac{c}{c} = \frac{d}{d} = \frac{e}{e} = \frac{f}{f} \dots,$$

где субъекты представлены равными дробями, выражающими одну и ту же меру самих по себе неравных прав и обязанностей, так как здесь

$$a \neq b \neq c \neq d \text{ и т.д.}$$

То, что неравных субъектов удастся уравнивать, означает, что в праве как непререкаемый его элемент присутствует мораль. Не случайно Кант утверждает, что моральный долг — это долг в широком смысле, так как он наличествует в праве, тогда как обратное, конечно, невозможно. Это и свидетельствует о том, что мораль является действительной основой всей системы нравов, выполняя при этом роль идеала, к которому устремляет все иные виды нравственных норм, и роль энтилехии, если воспользоваться термином аристотелевской метафизики.

Мораль как мера равенства внутри права, как составная часть структуры права находится далеко не всегда в определенном и равновесном состоянии. Равенство весьма часто нарушается, равновесие ускользает. Кант приводит на сей счет такой пример, который, видимо, близок ему лично: «Домашний слуга, которому набежавшее к концу года жалование выплачивается в обесценившихся за это время деньгах, причем на них он не может

приобрести то, что мог бы купить тогда, когда заключал контракт, не может при одинаковой номинальной стоимости денег сослаться на свое право; он может лишь взывать к справедливости (немому божеству, голос которого нельзя услышать), так как в контракте на этот счет ничего не было сказано, а судья не может выносить решение при неопределенных условиях договора» [7, с. 144]. Действительно, строгое право не нарушено, суд *гражданского права* (*forum soli*) молчит. Однако с моралью в ситуации не всё в порядке. Ведь слуга сделал все точно, что положено по договору; значит, изменение экономической ситуации хозяина не коснулось, а слугу коснулось. Равенство договаривавшихся сторон нарушено, значит, нарушена и справедливость. И если она — «божество немое» и суд услышать это божество не может, то за справедливость внятно говорит мораль. Хозяин вправе внести в договор дополнительный пункт и будет абсолютно честен, восстановив справедливость.

А мы на последнем примере видим, насколько Кант злободневен и сколь совершенна его теория, безукоризненно работающая на практике. Воистину нет ничего практичнее хорошей теории. И долговечней.

Список литературы

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
3. Калинин Л. А. «Метафизика нравов» 1797 года и ее проблематика в начале 2000-х годов» // Кантовский сборник. Калининград, 2008. №2 (28).
4. Калинин Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии. М., 2008.
5. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И. Кант. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 6.
6. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч. на немецком и русском языках. М., 2006. Т. 2 (1).
7. Кант И. Метафизика нравов // И. Кант. Соч.: в 6 т. М., 1965. Т. 4 (2).
8. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.
9. Соловьев В. С. Кант // В. С. Соловьев. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2.
10. Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1993.
11. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
12. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.
13. Цицерон М. О законах // М. Цицерон. Диалоги. М., 1966. Кн. 2.
14. Шиллер Фр. Соч.: в 7 т. М., 1955. Т. 1.
15. Шиллер Фр. О грации и достоинстве // Фр. Шиллер. Соч.: в 7 т. М., 1955. Т. 6.

Об авторе

Калининков Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии и логики исторического факультета Российского государственного университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru.