

УДК 173; 347.6

**ТРИЕДИНЫЙ СОЮЗ:  
СЕМЕЙНОЕ ПРАВО ФИХТЕ  
НА ФОНЕ КАНТОВСКОЙ  
ПРАКТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ (I)**

**А. К. Судаков\***

На материале недавно впервые опубликованной на русском языке книги «Основы естественного права» Фихте анализируются логика и основные положения теории семейного права Фихте. Первая часть исследования посвящена этико-метафизической «дедукции брака», представляющей семейный союз как природно-нравственное сообщество полов, лишь затем оформляемое принципом права. Взгляд Фихте рассматривается в сравнении с позициями теории семейного права Канта, дополненными кантовскими идеями об этике и метафизике пола и любви, и учением об этом предмете Шопенгауэра, которое можно считать натуралистической профанацией метафизики любви Фихте. В нравственном характере женщины, по Фихте, влечение пола изначально принимает форму жертвенной любви; но только мужчина способен сознаться себе во всем, что есть в нем, и отказаться, в силу природного великодушия, от притязаний на неограниченное господство. В соединении этих характеров, по мнению Фихте, заложен единственно действенный стимул к нравственному воспитанию и возвышению обеих сторон.

*Ключевые слова:* пол, семья, брак, этика любви, нравственный союз, юридический союз, Кант, Фихте.

В кантовской философии права брачное право составляет часть так называемого «вещным образом личного права», определяемого как «право владения внешним предметом как вещью и пользования им как лицом» (Кант, 1965, с. 191). Как мы обстоятельно показали ранее, такой подход заложил в основы кантовской философии семьи труднопреодолимую антиномию, в которой принципы этического персонализма, христианские по своим истокам нормы самоценности и достоинства (каждой) разумной личности, приходили в столкновение с логикой вещного владения и приобретения, восходящей к натуралистическому и при этом глубоко патриархальному римскому частному праву.

---

\* Институт философии РАН,  
119999, Россия, Москва, ул. Волхонка, 14.

Поступила в редакцию 01.05.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-2-2

© Судаков А. К., 2015

Брачный союз понимается у Канта в основном как соединение лиц для полового общения, то есть в конечном счете для законного взаимного наслаждения. Хотя речь и ведется о лицах и личности, но идея владения лицом как вещью выводит на первый план тело этой личности, так что и право вернуть сбежавшего супруга трактуется также как своего рода вещное право. Возможность считать продолжение рода (деторождение) юридически значимой целью брака Кант отрицает; но в итоге такой целью оказывается наслаждение. Подчеркивая, что брак учреждается «законом (*lege*)», философ постоянно ведет речь о «брачном договоре». Так или иначе оказывается, что брачный союз есть отношение взаимного владения лиц, юридическое отношение и правовой в основе своей союз, при всей специфике лежащей в его основании рубрики права. Закономерно возникает вопрос: является ли семья как субъект прав в этой области (если у Канта вообще можно выделить такой субъект) только правовым союзом лиц, необходимым и неразделимым по закону права, или она есть природный и нравственный союз целостных Я, необходимый и неразделимый, по словам самого же Канта, «по закону человечества» (Кант, 1965, с. 192)?

Второй из вариантов решения этой проблемы предложил Иоганн Готтлиб Фихте. Его «Основа естественного права» вышла в свет в 1796–1797 годах и была одним из последних в ряду сочинений, представлявших собою попытку приложения начал критического идеализма Канта (непосредственно или в переработанном виде) к области права, — еще до того, как это сделал сам Кант в «Метафизике нравов», первая (философско-правовая) часть которой была издана в декабре 1796 года. Развитая Фихте теория семьи и брака в его «Первом приложении к естественному праву» интересна именно тем, что она не ограничивается рамками философии права, предлагая некоторую этику и даже метафизику семейного союза. Этот союз есть для Фихте существенным образом триединое общество, включающее в себя естественную, нравственную и правовую части. Однако интересно и то, что предшествующая собственно философии семейного права теория семьи также раскрывается в постоянном соотношении с этикой и антропологией кантианства. Более того, здесь в связный контекст «метафизики любви» включаются идеи и подходы, развитые Кантом вне пределов его философии права — в критической, а отчасти даже и докритической, антропологии.

В настоящей и следующей статье мы хотели бы представить основные идеи философии Фихте и этики семьи в связи и в контрасте ее с кантовскими решениями.

Начать нам предстоит с метафизико-этической «дедукции брака». Философ подчеркивает неюридический характер этой дедукции и в то же время — настоятельную необходимость именно такой дедукции для философии, предлагающей реальную (применимую) идею права. Если у Канта внеправовые реальности приходилось особым усилием выделять в неразработанном фоне теории семейного права, то Фихте с самого начала заявляет, что до применения понятия права нужно выяснить основные черты предмета, к которому возможно его применить, что семейный союз не сводится к праву и не конституируется им.

### Естественный союз: Пол и его натурфилософия

Необходимая цель природы — продолжение человеческого рода; естественное взаимное влечение полов — только средство для нее. Однако это влечение само становится целью и *самоцелью* природы: по видимости, оно

существует для самого себя и имеет намерением только свое удовлетворение. Стремясь с сознанием лишь к удовлетворению своего влечения, люди в силу естественных последствий этого удовлетворения достигают конечной цели природы, причем бессознательно, то есть даже не зная, что она состоит именно в этом. Человек может узнать, какова цель природы, и сознательно поставить ее перед собою. Однако в естественном состоянии его единственная и предельная цель есть удовлетворение влечения, и «так оно и должно быть, если цель природы должна быть навверное достигнута» (Фихте, 2014, с. 267).

Не будучи целью людей, продолжение рода не способно выступать и целью союза людей, семейного общества; как увидим ниже, по Фихте, у брака как естественного союза вообще нет и не может быть никакой дальнейшей внешней цели, кроме только удовлетворения влечений.

Образующая сила в органической природе достигает последней ступени развития там, где существа природы образуют себе подобных. Но при постоянном действии этой силы в природе будет происходить непрерывное образование органических форм, то есть непрестанная смена без возврата из формы в форму, взаимопереход и становление обликов, не замирающие ни в каком *определённом бытии*; а в таком случае природа как некое оформленное целое будет совершенно невозможна. Если она существует, несмотря на это, — значит, образующая сила действует в органической природе не всегда, а это означает, что в ней не всегда даны готовыми условия действительности этой образующей силы.

Чтобы была возможна определенность образуемого облика (органической формы индивидуальности) в человеческом роде, продолжающийся род должен получить «особенное органическое существование» (Фихте, 2014, с. 267), кроме своего существования в качестве рода. Однако ему необходимо существовать и как роду, чтобы было возможно размножение. Итак, род должен получить две формы органического существования, разделиться в самом себе на две половины. Точнее говоря, разделиться в нем должны его образующая сила и ее действие — органическое формообразование. Но продукт образующей силы — новая человеческая индивидуальность — здесь един, и потому эти две половины родовой образующей силы не могут совершенно разделиться и должны в совершенстве сопринадлежать друг другу, ибо лишь вместе они составляют «размножающееся целое» (Фихте, 2014, с. 267). Образующая органическая сила рода действует, то есть образует индивидуум, только в таком *разделении* и в таком *двуединстве*. Только в соединении (и как могущие соединиться) индивидуумы образуют род и продолжают его, сам индивид есть в этом смысле не более чем «тенденция к образованию рода» (Фихте, 2014, с. 267). Поэтому индивидуум является родовым существом и обладает родовой сущностью только в качестве индивида определенного *пола*. Этот закон обособления «образующих полов» действует во всей органической природе, ибо он составляет условие возможности покоя образующей силы, определенного облика индивидуумов, а тем самым — определенности формы и облика органической природы в ее целом.

Природа устроила этот процесс образования нового органического индивида, то есть продолжения рода, в разделении на необходимо сопринадлежащие полы так, чтобы при этом один пол удовлетворял свое влечение в содействии цели природы, будучи совершенно деятелен, а другой — буду-

чи совершенно страдателен. Само разделение полов соответствует разделению «перводвижущего принципа», внутреннего начала жизни и формы, и «системы совокупных условий для зарождения тела такого же рода» (Фихте, 2014, с. 268), иначе говоря, внешнего материального начала. Чтобы мог образоваться устойчивый облик новой индивидуальности, движущее начало должно быть обособлено от образуемой материи. Однажды приведенная в движение, система условий органического образования действует по своим собственным законам. Но действовать самопроизвольно из себя самой без перводвижущего начала она не может. Между тем именно это требуется для того, чтобы формообразование в роде иногда приостанавливалось, то есть чтобы возможна была определенная устойчивая органическая форма. Эта система условий, ожидающая себе двигателя извне, во всей органической природе заключается в женском поле, и он (как неподвижная сторона органического образования) есть, по Фихте, чисто пассивная сторона в естественном отношении полов. Перводвижущий же принцип органического рождения возникает во всей природе в мужском поле, и этот последний, несущий в себе данный принцип, есть активная сторона в естественном отношении полов.

#### **Нравственный союз: Фихте о мужском и женском характерах**

Все сказанное выше об этом отношении касается всякого вообще органического индивидуума. Люди же суть разумные существа. Поэтому в ткани «дедукции» над натурфилософией пола (к которой, например, у Шопенгауэра, в сущности, сводится вся метафизика любви и семейного союза) надстраивается нравственно-философская рефлексия о нем. В структуре человеческой самости *органическая индивидуальность* дополняется *разумно свободной личностью*. «Характер разума есть абсолютная самодеятельность» (Фихте, 2014, с. 268).

Но, если так, страдание ради страдания противоречит разуму. Между тем наш философ сформулировал пассивную страдательность как природный характер одного из полов — женского. Что же из этого следует? Женщина, наделенное разумом живое существо, должна стремиться к удовлетворению своего естественного влечения пола, но природные условия этого удовлетворения таковы, что они, не спрашивая воли и согласия индивида, определяют естественный характер женского пола как пассивно-страдательный в отношении полов. Значит, полагая своей целью это отношение, женщина выбирает сознательную страдательность и пассивность? Неужели она — не разумное существо? Если же она человек, следовательно, существо разумное, значит ли это, что она не может и не должна ставить своей целью влечение к другому полу и должна подавлять в себе жизнь этого (вообще-то естественного и органически целесообразного) влечения и все задатки, которыми наделила ее природа в связи с ним? Или это значит, что женщина как разумное существо должна действовать и сознавать в отношении полов как сугубое животное, то есть быть не только пассивной с сознанием, но даже и без сознания, быть инстинктивно-материальным приложением к мужчине и не более того? Но ведь природный задаток отрицать невозможно. Ибо второй пол есть необходимое орудие природы в достижении ее целей; поэтому естественное влечение этого пола к другому, проявление и удовлетворение этого влечения «входят в

план природы» (Фихте, 2014, с. 268). Однако установлено, что женщина морально не вправе сознательно ставить себе целью удовлетворение влечения, система условий проявления которого делает ее в этой области пассивно-страдательной стороной естественного отношения полов, и не может также ни подавлять в себе это влечение, ни притворяться, будто лишена его. Получается, что она не способна определять его целью и сознавать, но не может также не ставить целью и не сознавать. Тем не менее оно постоянно в ней проявляется. Но ведь в таком случае, согласно предпосылке, оно изгоняет женщину из рядов разумных существ? Как же оно может быть в ней «согласно с разумом»? Это, по Фихте, мыслимо только при условии, что оно будет проявляться в женщине в иной, совместимой с разумностью и с природой (то есть с логикой естественного влечения и продолжения органического рода), форме. А это возможно, если в женщине влечение к другому полу проявляется не в чистом виде, в котором оно делало бы ее пассивно-бездеятельной, а в виде влечения к деятельности, свойственной именно и только женскому полу (Фихте, 2014, с. 268).

Разумная женщина, органически не чуждая свойств своего пола и самого влечения, найдет в себе это определение своей природы, этот облик своего естественного влечения «как нечто данное, изначальное и не поддающееся объяснению» (Фихте, 2014, с. 269). Женщина может, конечно, опуститься *ниже* своей природы, если она унижает себя до практического неразумия. Это будет означать в этой области, что она принимает в сознание свое влечение к другому полу в чистом его виде, делает *его*, а не его превращенную форму, обдуманной целью своих действий. Женщина может также подняться и выше своей природы, и тогда влечение ни в каком виде не является в ней сознательной целью действий: ни в непосредственности, ни в превращенной форме. Оно не есть для нее тогда *цель*, но только средство к *другой цели*, которую она свободно перед собою ставит. Это может быть морально предосудительная цель, избирая которую человек делает свою личность средством для наслаждения (Фихте, 2014, с. 269), или непосредственная цель природы в области пола — деторождение. Оправдывает ли эта цель рациональное поведение таких женщин? Фихте утверждает, что нет. Ибо то, что они совершают в итоге, он определяет как «отречение от своего истинного предназначения», а потому доводы женщин, которые притязают на возвышение над своей «грубой природой», он называет «опасными софизмами» (Фихте, 2014, с. 269). Контрдовод Фихте гласит, что цели природы (деторождение) в ее рациональной чистоте женщина могла бы достичь с любым мужчиной, и нет достаточного основания для выбора именно этого индивида<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Впоследствии Шопенгауэром будет высказано убеждение, что такого основания и в самом деле нет, но что, однако, индивидуальный выбор имеет важное значение для того единственного, что он признает в этой области решающим: для рождения здорового нового индивида, для физической организации потомства. Чувства, влечения не представляют для Шопенгауэра самостоятельной ценности, суть инструментально-полезные родовые иллюзии для успешного достижения цели рода — его гармоничного продолжения. У Фихте нет оснований для подобного натурализма, потому что в его представлении человеческая семья, в отличие от обезьяньей стаи, есть не только естественный, но и нравственный союз лиц, и потому, хотя, конечно, преследует в своей жизни родовую цель природы, но для людей (в отличие от животных) и то влечение, которое служит средством для этой родовой цели, является

Тот облик, в котором это влечение пола является в женщине, есть, по Фихте, нечто такое, чего изначально и от природы совершенно не дано мужчине. Однако по чисто природному устройению женский пол для Фихте пассивен, есть «объект приложения силы» первого, и потому стоит на ступень ниже его. Тем не менее не в сугубо естественном, но в нравственном союзе женщина как моральное существо равна мужчине. По мнению Фихте, это равенство обеспечивается именно тем, что в ней присутствует как реальность не присущая мужской природе «ступень», а именно тот особенный облик, который принимает в ней органическое влечение пола.

Мужчине это органическое влечение предстает в его подлинном облике, в нем оно само по себе существует от природы, и он может сознаться себе во всем, что есть в нем, в том числе в этом влечении, отчего он, по Фихте, не утрачивает нравственного достоинства. Он может (морально вправе) искать его удовлетворения, искать спутницу, «свататься» (Фихте, 2014, с. 270). Женщина не может сознаться себе в том, что испытывает влечение пола. Но она есть разумное существо, «в котором нечто есть лишь постольку, поскольку оно осознает его» (Фихте, 2014, с. 271). Поэтому, согласно Фихте, женщина вообще не может (морально не вправе) сознательно искать удовлетворения *своему* влечению. Однако это влечение покорило себе всю органическую природу и весь род человеческий; поэтому женщина не может быть исключением из сферы пола и его влечений. В этике Фихте, хотя она и строится на фундаменте критической нравственной философии Канта, человеческая самость и личность есть в основании своей система влечений, и потому для Фихте уже невозможна радикально-ригористическая позиция в этике вообще и в этике любви в частности, карикатурно выражаемая в знаменитом четверостишии Шиллера: «...и с отвращеньем в душе делай, что требует долг!» Проблема не в том, как противопоставить разумный долг неразумному влечению, но как найти условия возможности согласовать достоинство разумности с природным влечением. Фихте настаивает, что для того, чтобы искомое совмещение было возможно, естественное влечение пола не может и не должно быть самоцелью в женщине и для ее сознания; а потому и она сама не может быть для себя самоцелью в этом влечении и его проявлении; ибо, если бы она осталась здесь такой самоцелью, она отвергла бы этим в самой себе достоинство разумной природы и свою конечную цель. Сохранить естественность и разумность, совместить их в себе приемлемым для морального разума образом женщина может только, отказавшись от самоцельной самости в области пола. Естественное влечение пола принимает поэтому для нее и в ней иную форму: оно есть влечение к цели другого (а не своей), к его удовлетворению. Кантиански говоря, это значит, что женщина делает себя средством для другого. Но она делает так, по Фихте, в силу естественного и от природы ей присущего влечения — влечения *любви*. А значит, она делает так добровольно и, возможно, также сознательно, однако — «по склонности». Разум и влечение направляют ее к

---

также и целью само по себе, и во всяком случае как самостоятельное условие возможности нравственного союза есть не иллюзия, но нечто объективное. Там, где Шопенгауэр сводит все к *инстинктивной чувственности*, работающей над гармонично здоровым продолжением рода, Фихте включает в рассмотрение *просветленное разумом чувство* (Gefühl) как основу человеческого влечения, проявляющегося в каждом из полов в особенном обличье (что также будет забыто в теории Шопенгауэра).

одной цели и к одной стратегии действия; разум и влечение изначально и от природы не противоречат в ней; однако, как видим, это возможно, согласно Фихте, только потому, что само естественное влечение живет в ней в преображенном виде как любовь.

Добровольно делая себя средством для другого в семейном союзе, женщина единственно возможным для себя способом сохраняет в этом союзе свое нравственное достоинство; сохраняя же неумаленной свою самоцельность и преследуя цель собственного удовлетворения (цель своего естественного влечения), она теряла бы это достоинство, переставала бы быть в этом отношении — в этом союзе — разумным свободным существом. Свобода и достоинство женщины состоят поэтому, по Фихте, в жертве собой (своей выгодой и комфортом) ради и вследствие любви к одному мужчине. Кто хочет соблюсти закон любви, должен «отвергнуться себя», пожертвовать своим благом и удобством. В практической философии Фихте женщина предстает образцом и примером любви и жертвы, причем, согласно Фихте, влечение любви и жертвенность присущи женщине от природы — они суть естественная и даже единственно возможная форма, в которой женщина может сохранить здесь свою нравственную природу и личное достоинство. Следовательно, выражение «присуще от природы» имеет в виду не инстинктивно-животную, но нравственную природу. «В женщине, — формулирует Фихте, — половое влечение получило моральный облик, потому что в своем природном облике оно совершенно уничтожило бы ее моральность» (Фихте, 2014, с. 271).

Фихте строго настаивает на том, что непозволительно отождествлять любовь со стремлением к удовлетворению полового влечения, что это — «грубое злоупотребление словами», имеющее целью в конце концов заставить людей забыть «все благородное в человеческой природе» (Фихте, 2014, с. 271). Любовь проявляется только, «когда мы приносим себя в жертву ради другого, не вследствие понятия, но вследствие природного влечения» (Фихте, 2014, с. 271). По Фихте, любовь не есть природная непосредственность инстинктивного влечения, она есть *чувство*, и поэтому именно она есть в человеке место соединения природы и разума, единства непосредственности жизни и опосредованной связи разумной рефлексии. Только в ней и через нее, согласно Фихте, «природа вмешивается в дело разума» (Фихте, 2014, с. 271). Если моральный закон *требует* забывать о себе в другом, то любовь *на деле* забывает себя для другого и совершает свою жертву. Закон — норма, любовь — самое дело<sup>2</sup>.

В мужчине изначально и от (нравственной) природы любви нет, но дано влечение пола в его непосредственности. Для мужчины любовь не изначально, а производна, вернее, она им усваивается, мужчина *учится* любить, тогда как сам по себе и от природы любить не умеет. Научиться же он может только у того, для кого это влечение естественно по (нравственной) природе, то есть — у женщины, которая *любит его*. Женщинам это влечение свойственно изначально, поэтому, по Фихте, учиться любить им нет пря-

---

<sup>2</sup> В этом Фихте опять оказывается созвучен христианскому апостольскому учению, особенно взгляду ап. Иоанна Богослова, о котором он писал позднее в «Наставлении к блаженной жизни»: «...только с Иоанном может согласиться философ, ибо только Иоанн уважительно относится к разуму и апеллирует к тому доказательству, которое единственно и признает философ, — к доказательству внутреннему» (Фихте, 1997, с. 76).

мой надобности. В мужчине же оно может быть развито только в союзе с любящей его женщиной. Фихте, разумеется, не настаивает, что оно всегда и «по природе» действительно получает развитие; так же точно, как и педагогическая возможность вообще становится действительностью в ученике только при правильном педагоге и методическом обучении, успех *этого* воспитания также еще отнюдь не гарантирован самим присутствием какого-нибудь наставника. Но *возможность* развития этого влечения в мужчине дана, по мнению Фихте, именно в отношении между полами.

Взгляд Фихте сводится, таким образом, к положению, что женщина (важная оговорка философа гласит: если она чиста и нравственно не испорчена) изначально, по своей нравственной природе не знает непосредственности влечения пола как «половой корысти», как влечения к удовлетворению *себя*, в ней есть изначально только любовь как отказ от себя и влечение к удовлетворению *другого*. Это влечение настоятельно требует себе удовлетворения, но это не собственное чувственное удовлетворение, а удовлетворение другого; для самой женщины оно есть удовлетворение сердца. В предоставленной своей неиспорченной нравственной природе женщине нет потребности в поле, но есть только потребность «любить и быть любимой» (Фихте, 2014, с. 272). Половое влечение, проявляющееся в ней до и без этой сердечной потребности и этого влечения, унижает ее в ее собственных глазах и потому в глазах других. Но сопряженная с этим влечением и этой потребностью жертва и самоотдача в области пола уже не остается только поступком разумного животного, не есть событие в сугубо естественном союзе людей, но приобретает значение нравственного поступка и выбора и делает союз мужчины и женщины нравственным сообществом. Это теперь не исключительно инстинктивное, рефлекторно-автоматическое действие человеческой самки, оно «получает характер свободы и деятельности» и отныне может «сосуществовать с разумом».

В основе философии любви Фихте и его «дедукции брака» лежит, таким образом, не старая докритическая или стоическая дуалистическая антропология, в которой человек есть некая комбинация из сугубого животного и «мыслящей вещи», хотя бы и наделенной правами и обремененной обязанностями, но критическая антропология «целого Я», которое представляет собой пусть несовершенное и не до конца гармоничное, но доступное усовершенствованию единство биологической плоти, рационального субъекта прав и *нравственно-свободной личности*. В кантовской теории семейного права, сопоставимой с фихтевской, «дедукции брака» не имеется, в ткани же кантовской аргументации, как мы показали это в предшествующих статьях, римский натурализм правовых понятий о браке и семье оказывался в непримиримом противоречии с посылками кантовской критической этики, возможно, именно потому, что эти установки не были перенесены Кантом в то понятие о браке, которое (пусть и без «дедукции») лежало при этом в основании.

Предположение, что мужчина может испытывать влечение к удовлетворению такой же органической потребности женщины, есть, согласно Фихте, совершенно абсурдное и даже постыдное для самого мужчины предположение, собственно потому, что абсурдно и постыдно для мужчины и для его благородного уважения к женщинам (а не для женщин) предположение, что женщина может питать такую потребность, а мужчина может или тем более должен быть «орудием ее удовлетворения» (Фихте, 2014, с. 272).



В естественно-нравственном союзе полов женщина оказывается средством для цели мужчины, но она является таким средством не во всех смыслах, и потому ее поведение и ее образ мыслей совместим с законом нравственного разума, воспрещающим такую всецелую и неограниченную инструментализацию и утилизацию собственной личности. Нравственный императив Канта запрещает трактовать себя и всякого другого не как средство, но именно *только* как средство: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (Кант, 1997, с. 169). Поставить человечность целью в себе и в другом, даже при прагматически мотивированном обращении с ним в то же время как со средством, — такова установка этой этики. Фихте пытается показать, как она реализуется в области этики любовного отношения: удовлетворяя в силу собственного влечения влечение другого, женщина через насыщение этого собственного, благородного, хотя при этом и естественного, влечения любви приносит удовлетворение своему собственному сердцу и его потребности, и поэтому служит средством также «для своей собственной цели» эмоционально, средством же для цели другого — только в чувственном отношении (Фихте, 2014, с. 272). Она есть цель для себя потому, что действует для своего сердечного довольства, что удовлетворяет свое целое Я и свое сердце и этим, по Фихте, возмещает свое бытие.

В этом месте Фихте отмечает как метафизическое заблуждение и литературное притворство утверждение тех, кто говорит, будто, воображая насладиться свое собственное сердце, женщина пребывает во власти (целесообразной для стремлений рода и его продолжения) *иллюзии*, и что на самом деле ею тайно, бессознательно, все-таки движет влечение пола, как движет оно изначально и мужчину. Философ возражает: женщине видимо, доступно и известно только «влечение любви», ее (нравственная) природа никак не выходит за рамки этого влечения. Между тем основное убеждение учения Фихте гласит, что в разумном Я нечто действительно есть только в силу его осознанности; таким образом, женщина и *есть* реально только влечение любви сердца, или, формулируя это аккуратнее, система влечений, организованная вокруг любви ее сердца. Ей при этом нет дела до того, что мужчина, который морально вправе сознаться себе во всем том, что бессознательно заключает в себе его самость, анализирует это сердечное влечение и находит его составным или вообще видит в нем, как философ Фихте, превращенную форму влечения пола. Для нее это влечение есть простая неразложимая данность до тех пор, пока она сохраняет в себе неискорченной и неиспорченной свою женскую нравственную природу. Говорящие здесь о целесообразной иллюзии, иронизирует Фихте, были бы правы в случае, если бы женщина была мужчиной. На поверку этот аргумент означает, что натуралистически-«разоблачительная» «метафизика» любви негласно предполагает в женщине мужскую психологию (и онтологию), как она ее понимает, и потому искажает по крайней мере реальность одного из полов, даже если считать при этом, что она верно описывает характер и образ мыслей другого пола и не погрешает против возможности его благородного или облагороженного воспитания.

Делаясь по любви сердца средством для влечения мужчины, женщина отдает ему «свою личность» (Фихте, 2014, с. 272). Получить ее вновь и вернуть себе в неумаленном виде свое достоинство разумно чувствующего су-

щества она может, только если совершает это самоотречение по любви и именно по любви к этому одному мужчине (Там же), причем в предположении, «что ее настоящее настроение никогда не может окончиться, но что оноечно» (Фихте, 2014, с. 273), то есть это самопожертвование совершается однажды навсегда. Мысль о конце этого настроения и этого сердечного влечения означает, что женщина перестает видеть в этом мужчине свой единственный предмет любви. Поэтому такая мысль, даже не о действительном конце влечения, а только об одной его возможности, бесчестит женщину, по Фихте, в ее же собственных глазах. Будь такое возможно, она могла бы представить себе мотивом и основанием для безраздельной преданности именно этому человеку, который не является единственным предметом любви ее сердца, только чувственные влечения, лишённые спутников в виде влечений сердца, и именно это делает женщину предметом презрения для нее же самой.

Отказываясь от своей личности в пользу любимого, женщина, при отмеченных выше условиях, утверждает свое достоинство, тогда как без них она навсегда его теряет. Она отдает «все, что имеет», то есть ее самоотдача абсолютна и неограниченна. Оставляя за собой хотя что-нибудь, женщина показывала бы этим, что удерживаемое ею дороже для нее, чем ее личность и достоинство. Но такое проявление означает решительное унижение этой личности<sup>3</sup>. Собственное достоинство неиспорченной души женщины в естественно-нравственном союзе полов заключается единственно только в том, чтобы целиком, всем единством жизни принадлежать своему супругу, забывая себя в нем и с ним. У нее, как говорит здесь Фихте, есть жизнь и деятельность, смысл и дело существования только в соединении с ним. Ее жизнь становится теперь частью его жизни, так что жизнь того отдельного индивидуума, которым она была прежде, на этом как бы заканчивается.

Мужчина может, не утрачивая своего достоинства, сознаться себе во всем, что находит в себе, в том числе в испытываемом им влечении пола; находя и сознавая в себе всю полноту влечений человечности, он также обзревает свой естественно-нравственный союз с женщиной так, как она никогда не сможет увидеть его. Он осознает, что свободное чувствующее существо другого пола свободно и доверчиво подчинилось ему, и теперь от него всецело зависит и ее внешняя судьба, и ее нравственный характер (во всяком случае ее собственная вера в этот характер), и ее внутреннее душевное спокойствие (Фихте, 2014, с. 273).

Если в природе женщин нравственные задатки проявляются в любви, то в природе мужчин — в *великодушии* (ясно, что речь здесь опять идет не о физической, но о нравственной природе). Хотя мужчине присуще первичное в нем желание быть господином, но он готов по доброй воле сложить всю полноту своего господства перед тем, кто свободно предался ему. Он не чувствует моральной возможности «быть сильным с тем, кто тебе подчинился» (Фихте, 2014, с. 274), и это — еще одно свидетельство присущего ему

---

<sup>3</sup> Кант в «Основоположении к метафизике нравов» писал: «На место того, что имеет цену, может быть поставлено также и что-нибудь другое как эквивалент; а что выше всякой цены и, следовательно, не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» (Кант, 1997, с. 187). И далее определял также достоинство как внутреннюю безотносительную (Там же), несравнимую ценность (Кант, 1997, с. 191). Удерживаемое здесь обладает, следовательно, «сравнимой» ценностью и тем губит достоинство лица.

от природы великодушия. Само отношение его с женой принуждает его стать достойным ее уважения: ее внутренний покой всецело зависит от того, возможно ли для нее «уважать его больше всех на свете» (Фихте, 2014, с. 274). Таким образом, нравственная природа мужчины, по Фихте, также включает в себе самоотречение и жертву, но если у женщины это жертва самостью и желанием, то у мужчины — властью и господством. В жертве самостью как таковой нет ничего великодушного; великодушие проявляется в вольном отказе от своих прав на господство в каком-нибудь отношении, от прерогативы «командовать». Однако не в полном, не абсолютном отказе, когда он переходит грань низости и бесхарактерности, что, полагает Фихте, убивает без возврата чувство женщины к нему. Женщина не прощает мужчине этого, потому что не находит в себе возможности подчиниться трусливому или бесхарактерному человеку так, как это соответствовало бы ее нравственному назначению (Фихте, 2014, с. 274). Как бы там ни было, пафос такого представления о мужском нравственном характере совершенно неожиданен: он заключается в убеждении, что нравственная природа испорченного ложным воспитанием мужчины состоит не в «воле к власти», а в умении добровольно эту «волю к власти» ограничивать и от нее отказываться. Заранее опровергая своим образом женской природы натуралистическую метафизику Шопенгауэра и Фрейда, своим образом мужской природы Фихте так же «между делом» загодя возражает ницшеанству.

#### **Брак как естественно-нравственный союз: итоги дедукции Фихте на фоне юридика Канта**

Нарисовав оба нравственных характера (при этом, однако, нельзя не признать, уделив мужской природе непропорционально меньше внимания, чем женской), Фихте переходит к заключительной ступени своей метафизико-этической «дедукции брака» — к описанию *сочетания* этих характеров в том, что собственно и составляет брак как естественно-нравственный союз.

Условие душевного покоя женщины есть полное подчинение супругу и отождествление своей воли с его волей. Зная это, мужчина обязан стараться облегчить женщине это подчинение. Если он этого не делает, он унижает свою собственную природу и достоинство (разумного лица). Для этой цели мужчина выясняет желания женщины, узнает, что всего охотнее делала бы она сама, будучи предоставлена самой себе, и облекает эти желания в форму своей собственной воли, так что женщина исполняет свои собственные желания, думая при этом, что это желания мужа. Тем самым он не потворствует ее прихотям и произволу (это он делал бы, если бы решил удовлетворять причуды жены как ее самоцельные желания). Он начнет, однако, впадать именно в это заблуждение, если, не обращая внимания на свою волю и собственное достоинство, «позволит супруге господствовать над собою», а сам бездумно подчинится ее господству. Он не сможет в таком случае достигнуть нравственной цели своего великодушного влияния и семейного союза в целом. Он уже поэтому будет тогда для жены предметом не уважения, но презрения. По Фихте, любовь женщины не знает иной прихоти и иной гордости, кроме того, чтобы быть и казаться подчиненной, и не знает иного о себе, кроме именно того, что состоит в подчинении. Послушанием, не стоящим никаких жертв, полагает философ, сердце любя-

щей женщины удовольствоваться не сможет, и она со своей стороны будет поступать таким же образом: исполняя «потаенные высшие пожелания» своего супруга. Именно отсюда возникает деликатность и нежность в нравственном союзе: каждый стремится отказаться от себя и предоставить другому всю полноту господства. Довольство жизни каждый находит только в довольстве другого. Естественным последствием этого будет все более полный «обмен сердец и волей» (Фихте, 2014, с. 275). «Только в отношении с любящею женщиной мужское сердце открывается для любви», и «только в брачном союзе женщина научается великодушию» (Там же).

Такое соединение полов есть не что иное, как осуществление «целого человека как законченно совершенного продукта природы» (Фихте, 2014, с. 275). Только в этом отношении у человека есть внешнее побуждение быть добродетельным. Естественное для мужчины влечение великодушия побуждает его к благородству образа мыслей и поведения; природная стыдливость побуждает женщину к исполнению обязанностей. Поэтому если (и пока) в мужчинах сохраняется великодушие, а в женщинах — стыдливость, нравственное облагораживание обоих полов остается возможным, как бы оба пола не деградировали и нравственно не опустились в остальном. Но низость мужчины и бесстыдство женщины открывают им путь ко всем порокам. Поэтому, согласно Фихте, единственный способ привести человечество к добродетели его собственной волей есть именно «восстановление естественного отношения между обоими полами»; это единственная исходная точка нравственного воспитания.

Картина семьи как нравственного союза, в котором характеры и задатки мужчины и женщины взаимно дополняют друг друга и влияют друг на друга в направлении облагораживания и восполнения до «целого Я», есть, конечно, картина руссоистская. Но примечательно, что и Кант в докритический период («Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного») высказывал идеи, вполне созвучные этому представлению Руссо, чье влияние на его идейное развитие общеизвестно. Он отмечал в общем виде, что «в самом душевном строе прекрасного пола... заложены своеобразные черты, явственно отличающие его от нашего пола» (Кант, 1964, с. 151); подробно обсуждал эти черты нравственного характера, ума и вкуса мужчин и женщин (например, женщина «обладает преимущественно чувством прекрасного», мужчина же — чувством благородного, чувство же прекрасного усваивается им от женщины (Кант, 1964, с. 165)); останавливался на «впечатлении, которое весь облик и черты лица женщины производят на мужчину» (Кант, 1964, с. 159); и наконец высказывал «несколько мыслей и о том влиянии, которое один пол оказывает на другой с целью изоцирить и облагородить его чувства» (Кант, 1964, с. 165), подчеркивая здесь, что важнее всего в данном отношении, «чтобы муж становился все совершеннее как мужчина, а жена — как женщина» (Кант, 1964, с. 167). Здесь подразумеваются нравственные качества, ибо философ продолжает: в результате один становился бы благороднее, а другая прекраснее. В отсутствие верных принципов взаимного отношения мужчины начинают усваивать женские слабости, а женщины — подражать манерам мужчин, однако и то и другое делается «против природы» (Там же) и пользы не приносит. В нормальном же случае «супруги должны образовать как бы одну нравственную личность, движимую и управляемую рассудком мужа и вкусом жены» (Там же). Более того, многие из этих мыслей Кант позже повторил в своей «Антропо-

логии», в разделе о «характере пола» (Кант, 1966, с. 553–562). Здесь, в частности, Кант утверждает, что нравственное влияние женщин приводит мужчин, наделенных «детским великодушием», «если не к самой моральности, то к тому, что представляет собой ее облачение, к благопристойности как подготовке к моральности и рекомендации ее» (Кант, 1966, с. 557). То есть у докритического, а потом и критического Канта фактически был собственный материал для этической «дедукции брака», пусть и не совпадающей с Фихтевой во всех ее пунктах, но согласной с нею в некоторых немаловажных идеях. Тем не менее остается фактом, что на представление о браке и семье в кантовской философии права эти идеи практически не оказали влияния, и потому нравственное и антропологическое прочтение «свойств пола» сменилось здесь, как и впоследствии у Шопенгауэра, пониманием натуралистическим.

Описанный Фихте естественно-нравственный союз есть брак. Таким образом, «дедукция брака» завершена. Это позволяет дать определение: «Брак есть основанное на половом влечении совершенное соединение двух лиц разного пола, которое само есть своя собственная цель» (Фихте, 2014, с. 275).

Философ останавливается далее на отдельных моментах этого своего определения. Брак *основан* на влечении пола, но только в смысле предельного основания, и это известно философу, но не «действующим лицам». Для действительности брака не требуется, чтобы кто-то из сочетающихся в нем сознавался себе в такой основе и цели; и союз брака сохраняется независимо от присутствия в нем этой цели.

Брак, по Фихте, не имеет «никакой цели, кроме него самого». Брачное отношение — естественный и необходимый способ существования взрослых людей обоего пола. Ни существование человека вообще как рода, ни, в частности, брак как необходимый способ этого существования не имеет определенной чувственной цели. Говоря это, Фихте вступает в прямое разногласие с позицией Канта, у которого брак имеет целью невнятное и двусмысленное «пожизненное обладание половыми свойствами друг друга» (Кант, 1965, с. 192). Если Кант в этой связи оспаривает объективное значение цели деторождения, то впоследствии для Шопенгауэра цель брака есть определенно продолжение рода, и это цель не индивидов, но самого рода.

Фихте подчеркивает, что брак — соединение только двух лиц, и далее аргументирует против полигамной семьи: женщина, всецело отрекшаяся ради одного человека от своей личности и воли, не может повторить этого ради другого — единение с этим одним — основа ее достоинства, и потому разрыв этого отношения есть для нее нравственное самоунижение. Мужчина видит смысл своей деятельности в том, чтобы облегчить нравственное существование одной женщины и обеспечить ее благополучие, а для того сообразуется с ее волей и желаниями. Он так же точно не имеет возможности сообразоваться с волей и желаниями нескольких лиц, не согласованных между собою (личным единством). В культуре, где имеет силу обычай многоженного брака, он предполагает представление о женщине как неразумном, безвольном и бесправном орудии воли мужчины. Такое многоженство допускается магометанством, но магометанство разделяет именно такое представление о женщинах. У магометан подобное убеждение является, как считает Фихте, односторонним и неправомерным выводом из положения о том, что нравственная природа женщин предназначена к страда-

тельной пассивности (которое сам Фихте разделяет). Многожурный брак в глазах Фихте есть редкое исключение и «грубое скотство», противное человеческой (нравственной) природе, и потому не могущее иметь никаких разумных оснований. При их наличии они могли бы предполагать только отсутствие на свете разума и личного достоинства<sup>4</sup>.

Эти доводы Фихте — сплошь этические или общеметафизические; что и естественно в таком фрагменте философской системы, где дедуцируется объект для применения понятия права, и поэтому юридическим доводам совершенно не место систематически. У Канта, однако, по этому поводу приводится только юридический аргумент. Он говорит: «...при полигамии лицо, отдающее себя другому, получает лишь часть того, кому оно предоставляет себя целиком, и, стало быть, превращает себя просто в вещь» (Кант, 1965, с. 193).

Брак как естественно-нравственный союз вечен и неразделим по определению (еще до всяких юридических соображений), и он заключается как вечный и неразделимый. Как мы уже знаем, по взгляду Фихте, конец брачного отношения, то есть прекращение полной и самоотверженной любви к одному человеку, — для женщины отрицание и разрушение ее человеческого достоинства, а для мужчины — его «мужского великодушия», а, значит, в обоих случаях это отказ от существенного признака того или другого пола, от своей нравственной природы как мужчины или женщины. Оба отдают себя друг другу целиком, и потому навсегда и окончательно.

Брак, продолжает Фихте, есть не произвольное, но совершенно необходимое учреждение. Это не изобретенный обычай человеческого общежития, в терминах античной философии он существует не «по установлению», но «по природе». Необходимость его по природе не означает и того, будто он есть чисто естественный союз, противостоящий нормам и обычаям цивилизованно-нравственного мира: мысль Фихте в том, что брак как союз мужчины и женщины равно и всецело необходим, равно и полностью определен и по закону органической природы, и по разумному закону нравственности. Природа и разум в единстве и общности своей определяют именно такой брачный союз, какой описал выше наш философ. Всякая же другая форма союза полов для удовлетворения их естественной склонности определяется в таком случае как противная и природе, и разуму.

У Канта, однако, аномальные формы семейного союза рассматриваются как аномальные единственно потому, что противоречат праву и его основному закону (или частным правилам естественно-правового разума). Так, гражданский брак («внебрачное сожительство») незаконен для философа потому, что «не дает законного основания для постоянно действующего контракта» (Кант, 1965, с. 193), и соответствующий договор может быть в любое время в одностороннем порядке расторгнут без какого-либо

---

<sup>4</sup> В новейшее время вполне мыслимы и сомнения в оправданности формулировки «разного пола». Однако с точки зрения антропологии и философии любви Фихте совершенно ясно, что так называемый «однополый брак» с его точки зрения может представляться чем-то совершенно пустым, а главное, нравственно-педагогически бессмысленным: там, где различные по нравственной природе члены семьи могут воздействовать друг на друга и вести друг друга к полноте человечности и единения самими своими особенностями, два одинаковых существа ничего друг другу не говорят и никуда, соответственно, вести друг друга не могут.

права принуждения или обжалования у другой стороны (Кант, 1965, с. 194). Такой взгляд склоняет читателя Канта к мысли, что и учреждение брачного союза совершается законом права, а не природой и разумом в их единстве, как у Фихте. В кантовском правовом мире брак не оформляется, а собственно учреждается правом и законом права. В философии права Фихте брак есть предмет принципа права, но сам учреждается и расторгается не правом. Об этом мы еще будем говорить ниже.

Кантовский юридизм Фихте не разделяет изначально. Он настаивает на том, что определение и установление брака есть нечто, само по себе вообще ничего не имеющее общего с законом права, что брак существует (или не существует) до и совершенно независимо от закона и учреждения права, которые могут быть только применены к нему как к доправовой данности. Правовая форма брачного союза приводит к двум другим его сторонам, дополняя их и делая возможным разрешение правовых тяжб и споров по поводу этого союза как (в том числе и) правоотношения, но она, не являясь единственным его аспектом, отнюдь не учреждает (и поэтому также не расторгает) этого союза.

Взгляд на брак как на сугубо юридический союз (например, договорная теория брачного права) есть поэтому для Фихте «заблуждение», приводящее к «неуместным и безнравственным представлениям» (Фихте, 2014, с. 277). Как и все вообще, к чему может быть применено понятие права, брачный союз — совместная жизнь разумных существ; именно это, по Фихте, могло склонить философов к юридизму в его понимании, к переоценке его правовой стороны и восприятию его как чисто правового общества. Безусловно, брак становится *также* и правовым обществом после того, как к нему будет применено понятие права. Это не означает, что он сам по себе был *только* правовым обществом, то есть его организовывали *только* законы права, и он имел основание в них одних. Для того чтобы было возможно семейно-брачное право, сам предмет его регулирования — брак и семья — уже должен существовать. Понятие права не только приходит впоследствии, но и не интересуется вопросом о «происхождении семьи», об условиях возможности брака самого по себе, для него нужно только одно: чтобы брак просто уже существовал. Понятие права и институт права или государства не создает брак, а санкционирует, определяет, юридически оформляет его.

Лишь после дедукции брака, какую представил Фихте, можно ставить вопрос, «в какой мере применимо к этому союзу понятие права» (Фихте, 2014, с. 277). Только после раскрытия необходимых по закону природы и правилу разума определений отношения полов в человеческом обществе как сообществе разумных и обладающих достоинством существ природы, можно спрашивать, применимо ли вообще, как именно и в какой степени к этому отношению (вполне определенному как естественный и нравственный союз до правовой регуляции) понятие права. Субъект применения, «зримый распорядитель права» есть в философии Фихте *государство*. Оно имеет права и обязанности, связанные с его ролью арбитра между подданными по поводу возникающих между ними споров о правах. Следовательно, вопрос стоит о том, какие вообще возможны между гражданами в государстве правовые споры по поводу их семейно-брачных отношений. Так

ставит вопрос общая теория естественного права, теория «права в идее». Но поскольку речь идет о естественном брачном праве, сразу же учитывающем и условия своей реальной применимости, и возможности применяющего право субъекта (о «реальном» естественном праве), вопрос переформулируется у Фихте так: каковы права и обязанности государства в качестве распорядителя права в отношениях между полами вообще и в семейно-брачных вопросах в частности?

#### Список литературы

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 349–588.
2. Кант И. Метафизические начала учения о праве // Там же. 1965. Т. 4, ч. 2. С.107–302.
3. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Там же. 1964. Т. 2. С.125–183.
4. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. : в 4 т. М., 1997. С. 39–275.
5. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 7–167.
6. Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. М., 2014.

#### Об авторе

Андрей Константинович Судаков — д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, asudakow2015@yandex.ru

#### A TRIUNE COMMUNITY: FICHTE'S FAMILY LAW AGAINST THE BACKGROUND OF KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY (I)

A. Sudakov

*Based on Fichte's Foundations of Natural Right, recently published in Russian for the first time, this article investigates the logic and basic statements of Fichte's theory on family law. The first part of the study is dedicated to Fichte's ethical and metaphysical "deduction of marriage", which views the family union as a natural-and-moral community of sexes, which only subsequently assumes a legal form through the principle of law. Fichte's viewpoint is juxtaposed with Kant's concept of family law complemented by Kant's ideas on the metaphysics and ethics of gender and love, as well as Schopenhauer's doctrine, which can be seen as a naturalistic profanation of Fichtean metaphysics of love. According to Fichte, sexual appeal takes on the shape of a self-sacrificing impulse of love in the soul and in the moral character of a woman; yet, only a man is capable of becoming aware of everything that is morally present in himself and of renouncing, out of his inborn magnanimity, all claims to unlimited dominance. It is the combination of both characters that, according to Fichte, provides the only effective incitement to moral education and exaltation of both parties in a family union.*

**Key words:** sex, family, marriage, ethics of love, moral union, legal union, Kant, Fichte.

#### References

1. Kant, I, 1966. *Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya* [Anthropology from a Pragmatic Point of View] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 6. Moscow, p. 349–588.



2. Kant, I., 1965. *Metafisischeskiye nachala ucheniya o prave* [Metaphysical Elements of Justice] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 4. Part 2, Moscow, p. 107–302.
3. Kant, I., 1964. *Nabliudeniya nad chuvstvom prekrasnogo I vozvysshennogo* [Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime] In: Kant, I. Soch. v 6 t. Vol. 2, Moscow, p. 125–183.
4. Kant, I., 1997. *Osnovopolozheniye k metafisike npravov* [Groundwork for the Metaphysics of Morals] In: Kant, I. Soch. v 4 t. na nem. i rus. Yazykach, Moscow, p. 39–275.
5. Fichte, J.G., 1997. *Nastavleniye k blazhennoy zhisni, ili takzhe ucheniye o religii* [The way towards the Blessed Life, or also the Doctrine of Religion] In: Fichte, J.G. *Nastavleniye k blazhennoy zhisni*, Moscow, p. 7–167.
6. Fichte, J.G., 2014. *Osnova jestestvennogo prava soglasno prinzipam naukoucheniya* [Foundations of Natural Right according to the Principles of the Science of Knowledge], Moscow.

#### About the author

*Prof. Andrey Sudakov*, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, asudakow2015@yandex.ru