

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»**

На правах рукописи

Повечерова Анастасия Владиславовна

**ФОРМИРОВАНИЕ ПРИНЦИПОВ КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ В
ДОКРИТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД**

Специальность: 5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук, профессор
Круглов Алексей Николаевич

Москва
2026

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. Этические учения в период немецкого Просвещения	17
§ 1. Состояние этических учений в период немецкого Просвещения в первой половине XVIII в.	17
§ 2. «Немецкая этика» Христиана Вольфа.....	18
§ 3. «Руководство к разумной жизни» Христиана Августа Крузия.....	29
§ 4. «Философская этика» и «Первоначала практической философии» Александра Готлиба Баумгартена	45
Выводы главы 1	81
Глава 2. Докритический Кант: основные идеи будущего этического учения	83
§ 1. Методологические и источниковедческие рамки анализа	83
§ 2. Элементы этического учения Канта в докритический период	89
§ 2.1. Роль Бога	89
§ 2.2. Награды и наказания.....	91
§ 2.3. Автономия и свобода, добродетель и порок.....	93
§ 2.4. Склонность и чувство	96
§ 2.5. Закон и долг, цель и средство, форма и материя.....	100
Выводы главы 2	103
Глава 3. Влияние предшественников и современников на формирование кантовской этики	108
§ 1. Роль Бога	108
§ 2. Награды и наказания	113
§ 3. Автономия и свобода, добродетель и порок	116
§ 4. Склонность и чувство.....	122
§ 5. Закон и долг, цель и средство, форма и материя	133
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	139
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	142

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность. Споры вокруг тех или иных аспектов кантовской философии не утихали с тех пор, как свет увидели его известнейшие труды. Помимо знаменитых размышлений Канта об основных аспектах теоретической философии зачастую сложные вопросы у специалистов и глубокий интерес для любителей философии вызывает и практическое учение кенигсбергского мыслителя. Его во многих отношениях революционная этическая система порождает также и множество нетривиальных проблем. Однако и сама по себе этика Канта интересна в своем развитии от сочинения к сочинению. Кроме того, рассмотрение докритических произведений знаменитого мыслителя позволяет говорить о том, что еще задолго до публикации и написания трудов по моральной философии Кант размышлял об основных этических категориях и находился в поиске центрального основоположения для своих будущих практических рассуждений.

Но для понимания того, как формировалось известнейшее этическое учение, помимо анализа произведений самого кенигсбергского философа стоит обратиться и к размышлениям его старших современников и предшественников, которые во многом повлияли на становление взглядов мыслителя относительно морали.

Кант не был первым мыслителем, утвердившим примат практического разума над теоретическим, что было крайне важно для его философии. Подобное различие и до него проводилось, например, Христианом Августом Крузием и отвечало духу времени. Более того, кантовское учение о приоритете практического разума скорее находилось в зависимости от эпохи немецкого Просвещения, чем преодолевало ее. Вопросы, проистекавшие из этико-теологической сферы, находили свое разрешение в ограничении сферы человеческого познания в пользу этической сферы. Мыслители Просвещения говорили о здравом разуме как о таком, который сознает собственные границы, находясь в рамках опыта и воздерживаясь от ухода в абстракции. Такое понимание становится основой размышлений философов Просвещения

и, собственно, критической философии¹. В связи с этим невозможно основательно и всерьез рассматривать зрелую этику Канта без оглядки на ее скрытые в докритических сочинениях корни.

Степень научной разработанности темы. Изучение истоков практической философии И. Канта имеет длительную традицию в отечественной и мировой историко-философской науке, с одной стороны. С другой стороны, не приходится говорить о достаточном количестве исследований, посвященных как становлению этики Канта из его докритических сочинений, так и ее развитию в контексте его немецких предшественников и современников. Массив исследовательской литературы, тематически связанный с предметом диссертации, может быть разделен на четыре группы. В первую группу входят фундаментальные труды классиков отечественного и зарубежного кантоведения, заложившие общие методологические основы для изучения раннего периода творчества кенигсбергского мыслителя. В советской и российской науке базовые принципы историко-философской реконструкции предклассического зазора немецкой мысли были сформулированы в исследованиях В. А. Жучкова и В. В. Васильева². В западной традиции это работы П. Менцера, П. А. Шилппа и Л. У. Бекка и других, которые первыми обосновали необходимость рассмотрения докритической этики Канта как самостоятельного, внутренне связного этапа эволюции его учения³. Вторую группу составляет специализированная литература, сфокусированная на анализе оригинального категориального аппарата университетской философии (Schulphilosophie)

¹ См.: Ciafardone R. Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius in Beziehung auf Kant // *Studia Leibnitiana*. 1982. Bd. 14. S. 127–128.

² См.: Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения / В. В. Васильев. М.: Канон+, 2010. 520 с.; Жучков, В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта / В. А. Жучков. М.: Институт философии РАН, 1996. 263 с.

³ См.: Beck L. W. *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors* / L. W. Beck. Cambridge: St. Augustine's Press, 1969. 312 p.; Cooke V. M. *The Development of Kant's View of Ethics* / V. M. Cooke // *International Philosophical Quarterly*. 1974. Vol. 14, № 2. P. 242–244; Mathias M. B. *Immanuel Kant's Moral Philosophy, 1762–1765 and Its Place in Early-Modern Moral Philosophy* : dissertation / M. B. Mathias. Rochester : The University of Rochester, 1999. 284 p.; Menzer P. *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785* / P. Menzer // *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. 1898. Vol. 18. P. 2–290; Schilpp P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics* / P. A. Schilpp // *Philosophical Review*. 1939. Vol. 48, № 5. P. 558–572.

первой половины XVIII века, послужившего источником для кантовских поисков. Основания этики совершенства Хр. Вольфа подробно анализируются в работах Д. Хюнинга, Г. Гавлика, Х. Позера, Дж. Уолша и других⁴. В свою очередь, латинская кодификация А. Г. Баумгартена, ставшая лекционным источником для Канта, находится в центре исследовательского внимания С. Бачина, К. Швайгера, К. В. Дайка, О. Торндайка и Т. Осава⁵. Третья группа объединяет труды, посвященные исследованию немецкого пиетизма и теологической деонтологии Хр. Авг. Крузия — ключевого оппонента вольфовской школы. В отечественном поле наиболее детальная экспликация крузианского морального учения и его влияния на Канта представлена в серии монографий и статей Л. Э. Крыштоп⁶. В зарубежной историографии этика Крузия исследуется в работах С. Карбончини, Дж. Тонелли, Б. Ченса, К. Фрике и коллективных компендиумах под редакцией Ф. Грунерта⁷. Четвертую,

⁴ См.: Gawlick G. Neues zur Ethik Christian Wolffs / G. Gawlick // *Philosophische Rundschau*. 1997. Bd. 44. S. 259–263; Hüning D. Christian Wolffs “allgemeine Regel der menschlichen Handlungen” / D. Hüning // *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*. Berlin : Duncker & Humblot, 2004. Vol. 12. P. 91–113; Cunha B. Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural / B. Cunha // *Revista De Filosofia*. 2015. Vol. 38, № 3. P. 99–116; Hüning D. Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie / D. Hüning // *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen* / hrsg. von J. Stolzenberg. Tübingen : De Gruyter, 2004. P. 143–167; Poser H. Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung / H. Poser // *Theoria cum Praxi. Studia Leibnitiana Supplementa*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1980. Vol. 19. S. 206–217; Walsh J. Wolff on Obligation / J. Walsh // *Christian Wolff’s German Ethics: New Essays* / eds. S. Schierbaum, M. Walschots, J. Walsh. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 105–128.

⁵ См.: Bacin S. Kant’s lectures on ethics and Baumgarten’s moral philosophy / S. Bacin // *Kant’s Lectures on Ethics: A Critical Guide* / eds. L. Denis, O. Sensen. Cambridge : Cambridge University Press, 2015. P. 15–33; Bacin S. Morality as Both Objective and Subjective: Baumgarten’s Way to Moral Realism and Its Impact on Kant / S. Bacin // *Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy* / eds. C. D. Fugate, J. Hymers. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 90–105; Dyck C. W. Chimerical Ethics and Flattering Moralists: Baumgarten’s Influence on Kant’s Moral Theory in the Observations and Remarks / C. W. Dyck // *Kant’s Observations and Remarks: A Critical Guide* / eds. S. M. Shell, R. Velkley. New York: Cambridge University Press, 2012. P. 102–122; Osawa T. Kant and Baumgarten on the duty of self-love / T. Osawa // *Southern Journal of Philosophy*. 2024. Vol. 62, № 4. P. 469–485; Thorndike O. Ethica Deceptrix: The Significance of Baumgarten’s Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant’s Moral Philosophy / O. Thorndike // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants* / eds. V. Rohden [et al.]. Berlin; New York : Walter de Gruyter, 2008. P. 451–462; Schwaiger C. The theory of obligation in Wolff, Baumgarten, and the early Kant / C. Schwaiger // *Kant’s Moral and Legal Philosophy* / ed. by K. Ameriks. New York : Cambridge University Press, 2009. P. 58–76.

⁶ См.: Крыштоп Л. Э. Божественный закон или категорический императив: о крузианских истоках кантовской морали / Л. Э. Крыштоп // *Кантовский сборник*. 2019. Т. 38, № 2. С. 31–44; Крыштоп Л. Э. Моральное учение Христиана Августа Крузия / Л. Э. Крыштоп // *Этическая мысль*. 2018. Т. 18, № 1. С. 30–42; Крыштоп Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта / Л. Э. Крыштоп. М.: Канон+, 2020. 528 с.

⁷ См.: Carboncini S. Einleitung / S. Carboncini // *Die philosophischen Hauptwerke* / Chr. A. Crusius; hrsg. v. S. Carboncini, R. Finster. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1987. Bd. 4.1. S. I–XXXVI; Chance B. Kantian Non-evidentialism and its German Antecedents: Crusius, Meier, and Basedow / B. Chance // *Kantian Review*. 2019. Vol. 24, № 3. P. 359–384; Fricke C. Die Quadratur Des Kreises – Kants Moralphilosophie Und Ihr Crusianisches Erbe / C. Fricke // *Aufklärung*. 2018. Vol. 30. P. 51–72; Grunert F. Christian August Crusius (1715–1775): *Philosophy*

наиболее актуальную группу составляют новейшие международные публикации последних лет, авторы которых обращаются к проблеме генезиса базовых концептов критической этики из элементов докритического периода. К этой группе относятся масштабные исследования Б. Куньи, Д. Формана, М. Уолшотса, С. Ширбаум, Дж. Стратманна и А. Веспера⁸. Также существуют иные исследования, сопоставляющие этику Канта и ее отдельные понятия с указанными авторами⁹. Оценивая общую степень разработанности темы, следует признать, что, несмотря на наличие глубоких исследований по отдельным персоналиям (Вольфу, Крузию или Баумгартену) и понятиям в мировом и отечественном кантоведении до сих пор отсутствует целостная работа, в которой бы осуществлялся поприципный генетический анализ их рецепции от раннего Канта до его «Основоположения к метафизике нравов» (1785).

between Reason and Revelation / F. Grunert, A. Hahmann, G. Stiening. Berlin; Boston : De Gruyter, 2021. 324 p.; Tonelli G. Vorwort / G. Tonelli // *Die philosophischen Hauptwerke*. Bd. 1: Anweisung vernünftig zu leben / Chr. A. Crusius; hrsg. v. G. Tonelli. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1969. S. VII–LXV.

⁸ См.: Cunha B. A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia (Extrato) / B. Cunha. São Paulo : LiberArs Press, 2017. 184 p.; Forman D. Appetitus sub ratione boni: Kant's Practical Principles between Crusius and Leibniz / D. Forman // *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses* / hrsg. von S. Bacin [et al.]. Boston : de Gruyter, 2013. P. 323–334; Stratmann J. Autonomy without compromise: Wolff, Kant, and the grounds of moral laws / J. Stratmann // *Journal of the History of Philosophy*. 2025. Vol. 63, № 1. P. 97–120; Vesper A. Elements of Wolff and Crusius in Kant's Concept of Self-Legislation / A. Vesper // *Lexicon Philosophicum*. 2024. Vol. 12. P. 19–40; Walschots M. Moral Necessity, Possibility, and Impossibility from Leibniz to Kant / M. Walschots // *Lexicon Philosophicum*. 2024. Vol. 12. P. 171–193.

⁹ См.: Cunha B. Sobre a distinção entre prudência e moralidade em Kant e Crusius: considerações sobre a origem da doutrina do imperativo categórico / B. Cunha // *Studia Kantiana*. 2019. Vol. 17, № 5. P. 101–126; Cunha B. Sobre uma faculdade superior de apetição compreendida como razão prática: Kant em diálogo com Wolff / B. Cunha // *Journal of Philosophy*. 2016. Vol. 57, № 135. P. 641–657; Finster R. Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff / R. Finster // *Studia Leibnitiana*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1986. Bd. 18. H. 1. S. 72–82; Gava G. Kant and Crusius on Belief and Practical Justification / G. Gava // *Kantian Review*. 2019. Vol. 24, № 1. P. 53–75; Gava G. Kant and Crusius on the hierarchy of human ends / G. Gava // *Kant and the systematicity of the sciences* / eds. G. Gava, T. Sturm, A. Vesper. New York : Routledge, 2025. P. 21–38; Klemme H. Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der „libertas indifference“ zwischen Wolff und Crusius / H. Klemme // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* / hrsg. von V. Rohden [et al.]. Berlin : Walter de Gruyter, 2008. Bd. 5. S. 215–227; Marquardt A. Kant und Crusius: ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusianischen Philosophie / A. Marquardt. Kiel : Verlag von Lipsius und Tischer, 1885. 48 S.; Tomassini F. Three Models of Natural Right: Baumgarten, Achenwall and Kant / F. Tomassini // *Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy* / eds. C. D. Fugate, J. Hymers. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 185–204; Walschots M. Necessitation, Constraint, and Reluctant Action: Obligation in Wolff, Baumgarten, and Kant / M. Walschots, S. Schierbaum // *Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy* / eds. C. D. Fugate, J. Hymers. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 71–89.

Объект: Моральная философия И. Канта докритического периода в контексте этической мысли немецкого Просвещения первой половины XVIII века.

Предмет: Процесс рецепции учений Хр. Вольфа, Хр. Авг. Крузия и А. Г. Баумгартена в докритических сочинениях И. Канта 1762–1765 годов и становление собственных кантовских этических принципов.

Цель: Реконструировать историко-философский генезис и выявить механизмы становления этики И. Канта в период 1762–1765 гг. посредством его критического диалога с академической традицией Просвещения.

Задачи:

Эксплицировать аутентичное содержание ключевых этических положений в оригинальных этических системах Хр. Вольфа, Хр. Авг. Крузия и А. Г. Баумгартена;

Раскрыть сущность пяти комплексных принципов в их соотнесении с категориями его поздней этики посредством анализа докритического корпуса И. Канта 1762–1765 гг.;

Провести попринципный историко-философский синтез, выявив линии заимствования, трансформации и разрыва И. Канта с университетским рационализмом и пиетистским волюнтаризмом по каждому из пяти блоков.

Методология: Историко-генетический метод. Применение данного метода позволило проследить зарождение, этапы эволюции и содержательную трансформацию базовых элементов Канта. Использование метода помогло детально реконструировать контекст докритического 1762–1765 гг. и доказать, что идея автономии воли и структура категорического императива вызревали не изолировано, а через последовательную критику перфекционистских и теологических оснований долга, заложенных в немецкой университетской схоластике.

Историко-компаративный метод. Этот метод послужил главным инструментом для сопоставления этических доктрин Вольфа, Баумгартена, Крузия и Канта в рамках разработанного пятипринципного комплекса. На

основе сравнительного анализа были зафиксированы различия между этическими системами немецкого Просвещения, выявлен процесс постепенного преодоления гетерономии.

Историко-текстологический метод. Использование метода позволило провести планомерное критическое исследование самих печатных и рукописных первоисточников. Метод обеспечил возможность выявить понятийный аппарат исследования по оригинальным текстам, а также зафиксировать смысловые изменения понятий при переходе от схоластики к критицизму.

Источники: Источниковедческий фундамент диссертационного исследования разделен на две части, одна из которых демонстрирует эволюцию мысли Канта, вторая содержит контекст академической философии немецкого Просвещения.

Первая часть источников включает в себя докритические сочинения Канта, созданные и опубликованные в рамках 1762–1765 годов. Русскоязычные цитаты приводятся по классическому собранию сочинений в 8 томах под общей редакцией А. В. Гулыги (1994 г.)¹. Оригинальные термины представляются непосредственно по каноническому немецкому Академическому изданию Прусской академии наук (Akademie-Ausgabe, AA). В работе исследуются, в первую очередь, следующие пять первоисточников:

«Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763);

«Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763);

«Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764);

Рукописные фрагменты «Handschriftlicher Nachlass» Канта, зафиксированные в томе AA 20 как «Заметки к книге „Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного“» (1764–1765 гг.);

«Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (1764).

В качестве вспомогательных источников кантовского корпуса в диссертации привлекаются архивные лекционные курсы 1760–1770-х годов — первая и вторая половины 27 тома Академического издания (*Vorlesungen über Moralphilosophie*), а также критические записи лекций по естественному праву («Естественное право Файерабенд», 1784 г.) в авторском переводе Л. Э. Крыштоп, а также в моем собственном.

Вторая часть источников описывает предклассический контекст университетской философии и состоит из фундаментальных этических трактатов предшественников и современников Канта.

Этическая система Христиана Вольфа реконструируется по оригиналу его «Немецкой этики» — «*Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*» (издание Халле, 1723 г.).

Практическая философия и этика Александра Готлиба Баумгартена излагаются по его оригинальным латинским университетским учебникам, служившим для Канта лекционными материалами: «*Ethica philosophica scripsit acromatice*» (Халле, 1751 г.) и «*Initia philosophiae practicae primae acroamaticae*» (Халле, 1760 г.);

Моральное учение Христиана Августа Крузия исследуется по прижизненному изданию его главного этического труда «*Anweisung vernünftig zu leben*» (Лейпциг, 1767 г.).

Кантовская зрелая этика эксплицируется по «Основоположению к метафизике нравов» (1785 г.)

Научная новизна диссертации заключается в том, что в ней впервые в отечественном историко-философском знании осуществлен поприципный генетический анализ докритических сочинений 1762–1765 гг. с учетом академического контекста немецкого Просвещения.

Впервые в отечественном кантоведении процесс формирования ранней практической философии И. Канта исследован не в качестве изолированного этапа, а как результат непрерывного диалога с университетской философией

(Schulphilosophie) в лице Хр. Вольфа, Хр. Авг. Крузия и А. Г. Баумгартена, что позволило выявить скрытые корни категорий его будущей этики.

Обоснован и реализован пятипринципный комплекс сквозного анализа докритического корпуса И. Канта 1762–1765 гг., позволивший соотнести элементы его раннего рассуждения с фундаментальными положениями его поздней этики без искусственных анахронизмов.

В научный оборот отечественной истории философии и кантоведения впервые вводится авторский комментированный перевод ключевых теоретических разделов первой главы фундаментального этического труда Хр. Авг. Крузия «Руководство к разумной жизни» (Anweisung vernünftig zu leben, 1744/1767).

Результаты и положения, выносимые на защиту:

1. Этап докритического периода (1762–1765 гг.) представляет собой значимую самостоятельную ступень в эволюции практической философии И. Канта. Развитие идеи автономии практического разума, выраженной в критический период, и переход к априорной деонтологии в «Основоположении к метафизике нравов» осуществлялись у Канта не изолированно, а в процессе непрерывной критической переработки и рецепции оснований немецкой университетской философии (Хр. Вольфа, А. Г. Баумгартена и Хр. Авг. Крузия). Благодаря детальному анализу данного этапа выявляется внутренняя логика вызревания элементов кантовской этики внутри предклассического теоретического поля.

2. Кантовская этика формировалась в ходе неявной полемики со школьным перфекционизмом Хр. Вольфа. Вольфианская концентрация на внешних последствиях человеческих действий и математического подсчета «наилучшего результата» квалифицируется в кантовской этике как скрытая гетерономия воли, подчиненная порядку природы. Кант полностью аннулирует данную гносеологическую модель свободы, перенося критерии морального добра с внешней взаимосвязи вещей на формальный закон разума

и утверждая приоритет свободного от склонностей намерения (*Gesinnung*), предваряющего поступок.

3. Метафизика обязанностей А. Г. Баумгартена подвергается трансформации на пути к критической этике Канта. Баумгартеновское отождествление обязательства (*obligatio*) с законами физической природы отвергаются Кантом по причине методологически недопустимого смешения сущего и должного. Вместе с этим, у Канта наличествует и преемственный сдвиг: он сохраняет баумгартеновскую внешнюю форму деления обязанностей, но полностью меняет ее содержание.

4. Ряд генетических истоков кантовской этики уходит в волюнтаристский подход Хр. А. Крузия. Крузианское различие познавательных способностей и способности желания воли послужило для Канта главным импульсом для преодоления вольфианского интеллектуализма, а крузианское деление долга на детерминированный и недетерминированный явилось прямым прообразом кантовской дихотомии совершенных и несовершенных обязанностей. Наряду с этим, Кант полностью преодолевает теологическую гетерономию Крузия, заменяя обязанность послушания воле Бога на самозаконодательство разума.

Теоретическая значимость диссертационного исследования заключается в осуществлении системного историко-философского анализа, позволившего детально реконструировать процесс становления принципов этики Канта в границах докритического периода. Теоретические результаты работы вносят вклад в современное кантоведение и историю немецкой классической философии по следующим направлениям:

Разработан комплекс из пяти принципов, позволивший эксплицировать понятийные сдвиги и содержательные изменения, произошедшие в процессе перехода от школьного онтологического перфекционизма к критическому трансцендентальному априоризму Канта.

Проведена работа по анализу этического наследия Просвещения, что позволило выявить двоякий характер влияния пиетистской мысли Крузия и

рационализма Баумгартена на становление автономии практического разума. Методологически обоснованы границы исследования немецкой популярной философии в лице Хр. Гарве и М. Мендельсона. Разработанные в диссертации концептуальные подходы существенно обогащают методологический инструментарий историко-философской компаративистики, предоставляя новые средства для анализа этических систем Просвещения.

Практическая значимость исследования определяется возможностью непосредственного использования полученных результатов, выводов и обобщений в научно-педагогической и образовательной практике:

Материалы диссертации могут служить базой для подготовки и обновления общих лекционных курсов по истории зарубежной философии, этике и философской антропологии. Разработанная источниковедческая база и понятийный инструментарий могут быть эффективно применены при составлении профильных спецкурсов и семинаров, посвященных немецкому Просвещению, эволюции практической философии Нового времени, а также текстологии и генезису этического учения Канта.

Апробация результатов и список публикаций.

По теме диссертации опубликовано 12 научных работ, из которых 5 опубликовано в списке рецензируемых изданий ВАК, а 2 в списке журналов из международных баз Scopus/WoS; в списке журналов из баз Scopus/WoS опубликовано также 2 перевода диссертантки, а 3 статьи опубликованы в материалах международных и всероссийских научно-практических конференций.

Статьи в журналах, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук (Перечень ВАК):

1. Повечерова А. В. Христиан Август Крузий и его этика // Этическая мысль. — 2022. — Т. 22, № 2. — С. 141–146. DOI 10.21146/2074-4870-2022-22-2-141-146. Ок. 1 п.л.

2. Повечерова А. В. Понятие морального чувства в этике Канта // Кантовский сборник. — 2024. — Т. 43, № 4. — С. 70–98. DOI 10.5922/0207-6918-2024-4-3. Ок. 1 п.л.

3. Повечерова А. В. Влияние Крузия на моральную философию Канта // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. — 2024. — Т. 51, № 3. — С. 56–70. Elibrary ID 74497022. Ок. 1 п.л.

4. Повечерова А. В. Разум и свобода у Крузия и Канта // Технологос. — 2024. — № 3. — С. 99–113. DOI 10.15593/perm.kipf/2024.3.08. Ок. 1 п.л.

5. Повечерова А. В. Этические теории Иммануила Канта и Христиана Вольфа: сходства и различия // История философии. — 2024. — Т. 29, № 1. — С. 29–42. DOI 10.21146/2074-5869-2024-29-1-29-42. Ок. 1 п.л.

Статьи в журналах, входящих в международные базы Scopus, Web of Science:

1. Повечерова А. В. А. А. Костикова, ред. Иммануил Кант и постклассическая философия // Историко-философский ежегодник. — 2025. — Т. 40, № 25. — С. 114–121. DOI 10.21146/0134-8655-2025-40-2-114-121. Ок. 0,5 п.л.

2. Повечерова А. В. Теологические дебаты в эпоху немецкого Просвещения и начало религиозного плюрализма в Германии // Философия религии: аналитические исследования. — 2025. — Т. 9, № 2. — С. 120–133. DOI 10.21146/2587-683X-2025-9-2-120-133. Ок. 1 п.л.

Публикации в иных научных изданиях:

1. Повечерова А. В. Долг как счастье и смысл жизни // Преподавание языков и культур в парадигме гуманитарного образования: материалы III Международной научно-практической конференции. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2020. — С. 253–262. Elibrary ID 43808270. Ок. 0,5 п.л.

2. Повечерова А. В. Понятие морального чувства в практической философии Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесона и И. Канта // Преподавание языков и культур в парадигме гуманитарного образования: материалы IV

Международной научно-практической конференции, 28–29 сентября 2020 г. — М.: Издательский центр Российского государственного гуманитарного университета, 2021. — С. 222–233. Elibrary ID 46461327. Ок. 0,5 п.л.

3. Повечерова А. В. Понятие добродетели в этике Христиана Августа Крузия и Иммануила Канта // IV Летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма: тезисы. — Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. — С. 11–15. DOI 10.5922/978-5-9971-0695-9-2. Ок. 0,5 п.л.

4. Крузий Хр. Авг. Руководство к разумной жизни (Часть I) / Пер. с нем. А. В. Повечеровой // Этическая мысль. — 2022. — № 2. DOI 10.21146/2074-4870-2022-22-2-147-163. Ок. 1 п.л.

5. Крузий Хр. Авг. Руководство к разумной жизни (Часть II) / Пер. с нем. А. В. Повечеровой // Этическая мысль. — 2023. — № 1. — С. 140–156. DOI 10.21146/2074-4870-2023-23-1-140-156. Ок. 1 п.л.

На основе результатов, полученных в ходе диссертационного исследования, автором были сделаны доклады на следующих научных конференциях:

1. Повечерова А.В. Разум как понятие в этике Христиана Вольфа // XII научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска». — М.: Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2024.

2. Повечерова А.В. М. Мендельсон и практическая философия // Кант и философия сегодня (ИФ РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова, НИУ ВШЭ, РГГУ, РУДН им. П. Лумумбы). — М., 2024.

3. Повечерова А.В. Роль Бога у Канта в сравнении с Христианом Вольфом и Христианом Августом Крузием // VI международная летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. — Зеленоградск, Калининградская обл., 2024.

4. Повечерова А.В. Христиан Вольф и его влияние на моральную философию Канта // Онлайн-конференция к 300-летию Иммануила Канта. — Париж, 2024.
5. Повечерова А.В. Этический сентиментализм Канта // Круглый стол «Рецепция философии Иммануила Канта в России». — М.: Российская государственная библиотека, 2024.
6. Повечерова А.В. Христиан Август Крузий как один из источников кантовской этики // Международный кантовский конгресс «Мировое понятие философии». — Калининград, 2024.
7. Повечерова А.В. Влияние на Канта этического сентиментализма: «моральное чувство» в кантовской этике // Заседание научного семинара «История философии: находки и интерпретации». — М.: Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2024.
8. Повечерова А.В. Этическая теория Христиана Августа Крузия / А.В. Повечерова // Семинар «История философии: наследие и проект». — М.: Институт философии РАН, 2023.
9. Повечерова А.В. Роль природы в этической теории Христиана Вольфа // XXX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2023». — М.: МГУ имени М.В. Ломоносова, 2023.
10. Повечерова А.В. Христиан Август Крузий. Как жить разумно? // Алешинские чтения–2022. Философия как способ жить. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2022.
11. Повечерова А.В. Душа и тело как моральные инструменты в философии Христиана Августа Крузия // X научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска». — М.: Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2022.
12. Повечерова А.В. Формирование категорического императива Иммануила Канта от докритического периода к критическому // История западной философии: классика и современность. — М.: Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2022.

13. Повечерова А.В. Понятие добродетели в этике Христиана Августа Крузия и Иммануила Канта // Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма. — Зеленоградск, Калининградская обл., 2022.
14. Повечерова А.В. Понятие морального чувства в практической философии Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесона и И. Канта // Преподавание языков и культур в парадигме гуманитарного образования. — Варна, Болгария, 2020.
15. Повечерова А.В. Значение долга добродетели в размышлениях И. Канта, касаемых человеческой природы // История систем мысли сегодня: антропология с человеком и без. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2019.
16. Повечерова А.В. Долг как счастье и смысл жизни // Преподавание языков и культур в парадигме гуманитарного образования. — Болгария, 2019.

Глава 1. Этические учения в период немецкого Просвещения

§ 1. Состояние этических учений в период немецкого Просвещения в первой половине XVIII в.

Реконструкция этики Канта в ее формировании от докритического периода к «Основоположению к метафизике нравов» требует представления о той интеллектуальной среде, в которой происходило становление его этической мысли. Философская мысль Германии первой половины XVIII столетия характеризуется превалирующим значением так называемой немецкой школьной философии (Schulphilosophie), превратившей мораль в строгую академическую дисциплину¹⁰. Основным интеллектуальным конфликтом немецкого Просвещения (Aufklärung) в этот период стало противостояние рационалистической традиции Лейбница–Вольфа, которая стремилась укоренить этику в онтологии и логике, провозгласив высшим моральным принципом стремление человека к объективному совершенству. У вольфианца А. Г. Баумгартена этот же принцип систематически доказывается в латинских компендиумах по моральной философии¹¹. Главным оппонентом такой точки зрения являлся Хр. А. Крузий, который подверг вольфианство жесткой критике и выступил с позиций теологического волюнтаризма¹². Именно в процессе работы с этими латинскими и немецкими трактатами Кант излагал первые зачатки будущей этики в рамках ранних сочинений так называемого докритического периода. Настоящая глава анализирует строго этические произведения указанной триады мыслителей — Вольфа, Крузия и Баумгартена, чьи фундаментальные сочинения по этике послужили источником становления собственной кантовской моральной философии.

¹⁰ См.: Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М. : ИФ РАН, 1996. С. 45.

¹¹ См.: Schwaiger C. The theory of obligation in Wolff, Baumgarten, and the early Kant // Kant's Moral and Legal Philosophy / ed. by K. Ameriks. New York : Cambridge University Press, 2009. P. 60.

¹² См.: Крыштоп Л. Э. Моральное учение Христиана Августа Крузия // Этическая мысль. 2018. Т. 18, № 1. С. 32.

Таким образом, задача первой главы диссертационного исследования — выявить ключевое содержание в оригинальных этических системах Вольфа, Крузия и Баумгартена. Это позволит прояснить ядро тех основных источников, на которые опирался Кант в процессе постепенного формирования своих этических идей.

§ 2. «Немецкая этика» Христиана Вольфа

Исследование контекста университетской философии Германии первой половины XVIII в. требует обращения главным образом к наследию Христиана Вольфа (1769–1754) — мыслителя, чей фундаментальный труд фактически конституировал категориальный язык немецкоязычной практической философии. Вольфианская система не просто главенствовала в академическом пространстве, но и послужила истоком, из которого разворачивалось становление мысли Канта¹³.

Вольф является наиболее знаменитым философом периода немецкого Просвещения¹⁴. Его наследие составляют многие сочинения, в том числе трактаты по всем основным философским дисциплинам. Последняя группа трактатов изначально написана на немецком языке, однако имеет латинские дубликаты. Вольф стремился популяризировать свои сочинения в Европе, в связи с чем переводил свои учебники по главным разделам философии на латынь.

Кант часто упоминает Вольфа на страницах своих сочинений. Метафизика является одной из главных сфер их заочной дискуссии. Кант мог ознакомиться с этикой Вольфа опосредованно через учебник по этике Баумгартена, по которому читал лекции по моральной философии¹⁵.

¹³ См.: Poser H. Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung / H. Poser // *Theoria cum Praxi. Studia Leibnitiana Supplementa*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1980. Vol. 19. S. 206–217.

¹⁴ В данном параграфе при описании этики Вольфа использовались материалы данной статьи, опубликованной автором, см.: Повечерова А. В. Этические теории Иммануила Канта и Христиана Вольфа: сходства и различия // *История философии*. 2024. Т. 29, № 1. С. 29–42.

¹⁵ См.: Cunha B. Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural // *Trans/Form/Ação*. 2015. Vol. 38, № 3. P. 105.

При жизни философа «Немецкая этика» выдержала восемь официальных изданий (начиная с первого издания 1720 года до финальных авторских версий 1752 года). «Латинская этика» представляет собой академический компендиум, развернутый Вольфом значительно позже для европейского университетского сообщества под общим названием «Всеобщая практическая философия, изложенная научным методом» («*Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata*»). В рамках настоящей диссертационной работы в качестве источника для сопоставления с ранней мыслью Канта осознанно выбирается издание «Немецкой этики» Вольфа, вышедшее в 1723 году. 1723 год — это рубежный год в судьбе Вольфа, когда королевским указом Фридриха Вильгельма I он под угрозой казни был изгнан из Пруссии и Марбурга из-за обвинений пиетистов в детерминизме и фатализме.

Понятие деяния и недеяния (Thun und Lassen). Вольф начинает свое рассуждение с различения свободных и необходимых действий. Свободные действия отличаются тем, что основаны на воле души. Например, от воли зависит то, куда человек направляет свои мысли, или же распоряжение движениями собственного тела. Воле души также принадлежит то, что касается наших деяний, поскольку здесь имеет место свобода выбирать из нескольких возможностей. Подобное деяние Вольф называет свободным действием (*freie Handlung*). С другой стороны, вне контроля воли свобода невозможна. Такое деяние, которое связано с мыслями души и движениями тела, но не подчинено воле, является несвободным. Поэтому оно представляет из себя необходимое действие (*notwendige Handlung*). Однако в этике предметом своего рассмотрения Вольф считает именно свободные действия¹⁶.

Недеяние же в данном случае означает воздержание от такого действия, которое не способствует собственному и чужому совершенству или

¹⁶ См.: Wolff, Chr. Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1723. S. 1–3.

способствует такому же несовершенству. Это иллюстрируется формулировкой естественного закона, которая будет приведена ниже.

Всякое свободное действие имеет следствие как во внутреннем, так и во внешнем состоянии человека. Свободные действия либо находятся в статусе согласованности с предыдущими действиями, либо противоречат им. В том случае, если настоящее состояние человека согласуется с предыдущим и последующим, то его следует назвать совершенным. Если же нынешнее положение спорит с прошлым и будущим, то оно несовершенно. Так, человек посредством своих свободных действий может способствовать либо совершенству, либо несовершенству внутреннего и внешнего состояния¹⁷.

Добрые и злые действия. Все свободные действия можно разделить на добрые или злые (*gut oder böse*). Так, те действия, которые способствуют совершенству внутреннего и внешнего состояний, суть добры, те же, которые увеличивают их несовершенство, — злы. Таким образом, чтобы понять, является действие добрым или злым, необходимо принять в расчет его следствия и учитывать, соответствует ли последующее за ним состояние предыдущему или противоречит ему. Если оценить действие возможно только посредством оценки его следствий, а следствие само по себе является необходимым, то и действие по своей сути уже является добрым или злым. Однако, как отмечает Вольф, такое положение дел не зависит напрямую от воли Бога. Взаимосвязь вещей, как она имеет место даже при отсутствии Творца, все равно подразумевала бы наличие добрых и злых действий как таковых¹⁸.

Познание зависит от отчетливых определений: если человек отчетливо определяет добрые действия, то он непосредственно познает их сущность. Добро, которое находится в таких действиях, побуждает нас желать их. Следовательно, по Вольфу, невозможно не желать добра при наличии четкой дефиниции. В том случае если мы не желаем добра и, более того, — даже

¹⁷ См.: *Op. cit.* S. 3–5.

¹⁸ См.: *Op. cit.* S. 5–7.

испытываем отвращение к нему, то единственной причиной этому является недостаток познания. Таким образом, отчетливое определение самих по себе злых поступков указывает на содержащееся в них зло, которое представляет собой также побудительную причину не желать их. Злое действие нельзя пожелать, если оно достаточно познано¹⁹.

Обязанность и обязывающая сила природы. Согласно Вольфу, сутью обязанности (die Verbindlichkeit) является связь некоторой побудительной причины (der Bewegungsgrund) с желанием или нежеланием к чему-либо. Власть, например, удерживает граждан от совершения преступлений посредством наказания, создавая таким образом побудительную причину не желать преступления закона²⁰.

Добрые или злые следствия из действий человека проистекают от природы. Однако добро и зло в самих действиях является в свою очередь побудительной причиной желать добрых действий и не желать злых. Побудительная причина — инструмент природы. Таким образом, и наша собственная природа, и природа как совокупность вещей обязывают нас совершать добро и избегать зла. Помимо этого природа обязывает человека к предпочтению лучшего. Из лучшего следует больше совершенства (die Vollkommenheit), что соответствует природе вещей. Однако часто мы сталкиваемся с тем, что зло имеет видимость добра (das scheinbare Gute), а зло обладает видимостью зла. Таковое исходит не из устройства природы, но из наших заблуждений в познании доброго и злого²¹.

Всеобщее правило для свободных действий. Отсюда ясно, что добрые действия делают наше состояние совершеннее, злые же — наоборот. То есть, природа обязывает нас к совершенству наших состояний²². В связи с этим Вольф формулирует общее правило, указывающее основной принцип для всякого свободно совершаемого поступка: «Совершай то, что тебя и твое

¹⁹ См.: Op. cit. S. 8.

²⁰ См.: Op. cit. S. 9.

²¹ См.: Op. cit. S. 10–11.

²² См.: Op. cit. S. 11.

состояние или состояние другого делает совершеннее; избегай того, что его делает несовершенным»²³. Это правило касается всех свободных действий, однако из него нельзя непосредственно судить о том, являются ли они добрыми или злыми. Для заключения о характере действия в соответствии с общефилософскими методологическими установками Вольфа необходим силлогизм. Он предлагает два заключения:

«Мы должны совершать то, что делает совершеннее наше и чужое состояние. Это действие делает наше и чужое состояние совершеннее. Значит, мы должны его совершать» и

«Того действия, которое наше или чужое состояние делает несовершенным, мы должны избегать. Это действие делает наше и чужое состояние несовершенным. Значит, мы должны его избегать»²⁴.

Душа сама по себе желает добрых действий и не желает злых, то есть, соответствующие желание и нежелание (*Wollen und nicht Wollen*) укоренены в ее природе. Следовательно, и само это правило, которое призывает нас делать наше внутреннее и внешнее состояние совершеннее, исходит из природы души²⁵.

Естественный закон. Согласно Вольфу, такое правило, которое указывает нам руководство для наших свободных действий, является законом (*das Gesetz*). Всякое правило также может являться, в частности, законом природы, божественным или человеческим законом в зависимости от источника принуждения. Один и тот же закон может быть в то же самое время и божественным, и естественным, и человеческим²⁶.

Поскольку природа (*die Natur*) обязывает нас совершать то, что делает нас совершеннее, и избегать того, что, напротив, способствует несовершенству, то указанное выше правило и выражает этот естественный закон (*das Naturgesetz*). Он есть основание всякого другого естественного

²³ Op. cit. S. 11–12.

²⁴ Op. cit. S. 13.

²⁵ См.: Op. cit. S. 14.

²⁶ См.: Op. cit. S. 14–15.

закона и общий источник всех частных законов. Правило, являющееся законом, черпает свое обязующее свойство из самой природы. В связи с этим даже отсутствие Бога не могло бы поколебать наличие и незыблемость этого закона. Вольф также утверждает, что атеист, если бы только над ним не довлело законодательство государства, не мог бы творить злодеяния, поскольку причиной для них служит не безбожие, а ошибки рассудка. Такое могло иметь место только в случае неразумности этого человека. Так, атеизм сам по себе не влечет за собой зло, но лишь невежество и ошибки в познании добра ведут к недостойному образу жизни. Вместе с тем атеизм может быть средством для того, чтобы погрязнуть в заблуждениях и поддерживать распутную жизнь²⁷.

Все сами по себе добрые и злые действия обладают такими свойствами с необходимостью и постоянством, потому и закон, который желает первых и не желает вторых, также неизменен и вечен (*ewig und unveränderlich*). Природа детерминирует все, что происходит. Закон же включает в себя все, что должен делать человек, и все, что он делать не должен. Вольф настаивает на полноте этого закона и не допускает первенства человеческих установлений, хотя указывает на невозможность познать его исчерпывающим образом²⁸. Таким образом, Вольф отрицает в том числе адиафору — сферу безразличных действий.

Наши свободные действия, что было сказано, можно оценить как добрые или злые в зависимости от выходящих из них следствий, поэтому важно понимать взаимосвязь вещей для того, чтобы судить о них. Знание этой взаимосвязи между вещами и есть разум, а значит, именно он учит нас тому, что суть добро и зло. Разум, следственно, научает нас тому, что следует делать, а чего — нет, а именно, — закону природы. Руководствоваться разумом, то есть жить разумно, в том числе означает поступать в соответствии с законом

²⁷См.: *Op. cit.* S. 15–17.

²⁸См.: *Op. cit.* S. 18.

природы. И поскольку разум — наш инструмент в познании этого закона, то тот, кто живет в согласии с разумом, сам для себя является законом²⁹.

Природа человека. Все то, что толкает человека в сторону несовершенства, противно его собственной природе. Легко понять отсюда, что все совершенствующее нас находится в согласии с человеческой природой. Следовательно, указанный нами закон покоится на соответствии наших действий нашей природе³⁰.

Бог актуализирует возможное, переводит возможность в действительность. Также Бог создает такую взаимозависимость вещей, при которой из тех или иных свободных действий следовало либо совершенство, либо несовершенство. Знание о совершенстве и несовершенстве побуждает нас совершать добро и избегать зла. Именно Бог соединяет для людей побудительные причины с соответствующими действиями. Отсюда следует, что божественный закон совпадает с естественным. Иногда добрые действия происходят в связи с удачным случаем (Glücksfall), а злые — из-за неудачного случая (Unglücksfall). Бог допускает эти случаи в качестве побудительных причин. Вместе с тем из опыта мы видим, что порой неудача (Unglück) преследует тех, кто стремится делать добро, а люди со злыми намерениями часто встречают удачу (Glück). Однако добрые люди иногда только кажутся нам добрыми, поскольку мы не знаем обо всех их деяниях. При этом человек, который испытывает удачу, должен понимать, что она является результатом божественной благодати. Удача же может вести к неудаче, поэтому благодаря удачным случаям люди становятся более осторожными. Неудачные же случаи могут вести к удаче и являются побудительной причиной доверять Богу. Так Творец проявляет свою любовь и внимание к миру³¹.

Можно подумать, что закон природы предписывает, что следует делать человеку, а чего следует избегать, но не касается тех случаев, когда существует разнообразие способов исполнить что-либо. Якобы свободные

²⁹ См.: Op. cit. S. 17–18.

³⁰ См.: Op. cit. S. 19.

³¹ См.: Op. cit. S. 20–24.

действия — это такие, которые не охватываются законом. Но среди многих способов выполнить действие один всегда предпочтительнее других, а ведь закон природы и наказывает нам всегда выбирать лучшее. Так, закон всегда желает лучшего, и мы также предпочли последнее, если бы обладали достаточным познанием³².

Воля Бога. Награды и наказания. Мы уже отметили, что Бог предписывает людям то же, что и закон природы, а следовательно, воля Бога совпадает с этим законом. Стало быть, тот, кто следует естественному закону в своей жизни, — живет в соответствии с волей Бога. Совершенство является побудительной причиной для божественной воли, и Бог требует только то, что совместимо с совершенством человека. В связи с этим, исходя из своей природы Бог не может менять естественный закон. При этом нам понятно из сказанного ранее, что воля Бога (*der göttliche Wille*) не есть источник данного закона, и Он не творит никакой истины. Действиям человека можно приписать предикат добра или зла до того, как можно было бы понять, что Бог пожелал первые и воспротивился вторым³³.

Наказание (*Strafe*) есть такое физическое зло (*Übel*), которое силой законодателя связывается с некоторым действием как побудительная причина избегать его. Добро (*Gute*) же, представляющееся побудительной причиной исполнить действие, — вознаграждение (*Belohnung*). Что же касается добрых и злых действий, то они связываются с физическим злом и добром самим Богом, а потому следствия из таких действий воспринимаются как божественные награды и наказания ровно так же, как и удачные и неудачные случаи³⁴.

Разумный человек, как было сказано, есть сам для себя закон, а значит, ему не требуется иной обязанности, кроме естественной, и на него не должны воздействовать никакие награды и наказания как побудительные причины, поскольку он совершает добро только потому, что оно хорошо, и не совершает

³² См.: *Op. cit.* S. 24–25.

³³ См.: *Op. cit.* S. 26–27.

³⁴ См.: *Op. cit.* S. 27–28.

зла, поскольку оно дурно. В этом случае он уподобляется Богу, так как не имеет над собой повелителя, способного принудить его к исполнению обязанностей, но исполняет их в соответствии с совершенством собственной природы. Неразумный же человек нуждается в дополнительно предписываемых ему обязанностях, поскольку он не способен придерживаться естественной обязанности самой по себе. Такой человек, если и совершает добро, то только из ожидания награды, а зла избегает, опасаясь наказания. Он ведет себя, словно ребенок или даже животное, которые не имеют достаточно разума, чтобы удерживать в себе эту обязательность в отношении закона природы³⁵.

Совершенство нашего состояния есть цель (*Absicht*) нашей жизни, действия же — суть средство для достижения такого состояния. Вероятно, кто-то предположит, что частной цели каждого человека нужно было бы противопоставить и предпочесть всеобщее благо (*das gemeine Beste*), как если бы из-за положенного Вольфом статуса закона природы он делал бы людей пристрастными. Однако достижение всеобщего блага включает в себя и наше частное совершенство. Тот, кто увеличивает собственное совершенство, также способствует совершенству других³⁶.

Понятие блаженства. При этом человек не в состоянии достичь наивысшего совершенства, которым обладает лишь Бог. Он только движется от одной степени совершенства к другой. Лучшее, что может делать творение — избегать несовершенства. В этом заключается высшее добро (*das höchste Gut*)³⁷ человека, или его блаженство (*Seligkeit*), которое достигается последовательным исполнением закона природы. Напротив, чем более человек уклоняется от следования закону, тем сильнее он отдаляет себя от возможного блаженства, теряя и то, которое уже было достигнуто, и впадая в несчастное состояние (*unseliger Zustand*). Стоит уточнить, что под

³⁵ См.: *Op. cit.* S. 28.

³⁶ См.: *Op. cit.* S. 29–31.

³⁷ В данном случае мы переводим слово «*Gut*» как «добро», поскольку понятием «благо» выше обозначили «*Beste*».

блаженством Вольф понимает состояние, которое может быть достигнуто естественными силами, а не то, которое исходит из божественной милости. Милость Бога сочетается с природой, поскольку Творец есть источник и того, и другого. Наоборот, длительное нарушение закона и путь к несовершенству ведут к высшему физическому злу (höchste Übel) и злосчастью (Unseligkeit)³⁸.

Человек, который избегает несовершенства и движется к совершенству, получает доступ к устойчивому удовольствию (beständiges Vergnügen). Таким образом, устойчиво удовольствие связывается с блаженством. Причем тому, кто следует закону, не стоит бояться потери этого удовольствия, поскольку обратное ему состояние, а именно, — неудовольствие (Unlust) — возникает лишь из движения к несовершенству. Тот, кто правильно различает совершенство и несовершенство, с полной уверенностью выбирает первое, а значит, — продлевает свое состояние удовольствия, которое превращается в длительную радость (fortdauerende Freude)³⁹.

Понятие счастья. Эта длительная радость, по сути, является счастьем (Glückseligkeit)⁴⁰. Следовательно, и высшее добро связывается со счастьем. Так как через исполнение закона природы достигается высшее добро, то познание этого закона есть средство к получению счастья. Мнимое же счастье, напротив, влечет за собой грусть (Traurigkeit). Люди, которые ведут распутный образ жизни, в итоге приходят в состояние досады (Verdruss), поскольку испытываемая ими радость не является устойчивой. Мнимое добро (Schein-Güter) порождает лишь мнимое счастье, тогда как счастье истинное связано с подлинным добром. За видимостью добра следует такое наслаждение, которое оборачивается неудовольствием. Обладая истинным добром, невозможно испытывать неудовольствие, как и при видимом добре — чувствовать

³⁸ См.: Op. cit. S. 31–34.

³⁹ См.: Op. cit. S. 34–35.

⁴⁰ Три упомянутых термина, в том или ином смысле связанных с понятием счастья, которые использует Вольф, трудно различить в русском языке, однако в латыни «Glück» соответствует «fortuna», «Seligkeit» — «beatitudo», «Glückseligkeit» — «felicitas». См.: Gawlick G. Neues zur Ethik Christian Wolffs // Philosophische Rundschau. 1997. Bd. 44, H. 3. S. 262.

удовольствие. Если же такое происходит, то это возможно только из-за недостатка нашего познания⁴¹.

Истинное добро в качестве основания имеет подлинное совершенство человека. В связи с этим, счастливым может стать лишь тот, кто сам основанием полагает истинное совершенство в себе. Так как познание и исполнение закона природы способствует совершенству, то закон природы, таким образом, есть средство на пути к счастью⁴².

Несчастье, в противоположность счастью, есть состояние длительной грусти (*dauerhafte Traurigkeit*). Это связано с познанием несовершенства. Нарушение закона способствует несовершенству, а следовательно, делает человека несчастным. Поскольку люди не могут достичь полного счастья естественными силами, то они должны познавать необходимость божественной милости, которая восполняет то, чего не дает природа⁴³.

Добродетель, порок и слабость. Готовность следовать закону природы есть добродетель (*Tugend*). Порок (*Laster*), напротив, — намерение действовать вопреки этому закону. Однако слабость (*Schwachheit*) человека является естественной невозможностью действовать согласно закону природы. Если кто-либо при отступлении от закона испытывает вину, то это нельзя считать естественной слабостью⁴⁴.

Исходя из определений и функций закона природы Вольф утверждает, что добродетель является готовностью способствовать собственному совершенству и совершенству других в наибольшей степени. Более того, добродетель есть источник счастья, и без нее никто не может быть счастливым в подлинном смысле слова. С этим могут поспорить те, кто укажет, что опыт часто предлагает нам противоположное, когда последний плут имеет самую большую удачу. Вместе с тем благодаря удаче многие приходят к несчастью, а благодаря неудаче другие, напротив, становятся счастливыми. Здесь важно

⁴¹ См.: Wolff, Chr. Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1723. S. 35–37.

⁴² См.: Op. cit. S. 38.

⁴³ См.: Op. cit. S. 40.

⁴⁴ См.: Op. cit. S. 42.

различие между удачей и счастьем, а также блаженством. Помимо этого, никто также не может обладать блаженством без добродетели, так как блаженство состоит во взращивании собственного совершенства, а добродетель находится в согласии с этим процессом. Порок же, как становится ясно, увеличивает несовершенство и подталкивает человека к физическому злу. Ни один порочный человек не может находиться в состоянии блаженства. Но каждый человек всегда подвержен человеческим слабостям, даже если старательно избегает порока⁴⁵.

Таким образом, анализ «Немецкой этики» позволяет констатировать, что Христиан Вольф придерживался рационалистического перфекционизма. В его системе свобода воли человека оказалась totally подчинена закону совершенства, а само этическое должностное обрело статус, где мотивом воли выступает интеллектуальное удовольствие и стремление к благу⁴⁶. Возведя счастье в ранг конечной цели, Вольф создал картину метафизического эвдемонизма, которая на протяжении десятилетий определяла рамки академической дискуссии в Германии⁴⁷. Однако именно эта гетерономия вызвала радикальное неприятие немецкого пиетизма, а также главного оппонента вольфианской школы в поздний период ее существования — Христиана Августа Крузия (1715–1775).

§ 3. «Руководство к разумной жизни» Христиана Августа Крузия

Как было указано выше, детальное знание Кантом крузианского трактата по практической философии представляет нерешенный вопрос. Тем не менее у А. Варды в перечне книг из домашней кантовской библиотеки «Kants Bücher» встречаем упоминание нескольких трактатов Крузия, в число которых входит и «Руководство к разумной жизни», что является косвенным,

⁴⁵ См.: Op. cit. S. 42–46.

⁴⁶ См.: Hüning D. Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie // Die Psychologie Christian Wolffs / hrsg. von J. Stolzenberg. Tübingen : De Gruyter, 2004. P. 146.

⁴⁷ См.: Крыштов Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М. : Канон+, 2020. С. 139.

если даже не прямым аргументом в пользу знакомства Канта с этим моральным учением⁴⁸.

Как мыслитель Кант развивался в пиетистской среде Кенигсберга. Итальянский исследователь Дж. Тонелли же в целом характеризует его докритическую философию как «эkleктический антивольтфианизм»⁴⁹. Начало научной деятельности Канта приходится также на период появления и распространения крузианской философии. В связи с этим Кант проявлял интерес к Крузию, чье влияние замечают еще в самых ранних работах кенигсбергского философа⁵⁰. При этом Кант не был строгим последователем Крузия, однако философия последнего была для Канта некоторым двигателем и особенно представляла важность для его критических произведений⁵¹.

Ядро крузианской метафизики и практической философии составляют три его монументальных академических труда. Ранним и программным этическим сочинением мыслителя выступает трактат «Руководство к разумной жизни» («Anweisung vernünftig zu leben»), изданный в Лейпциге в 1744 году. Именно этот ранний трактат зафиксировал рождение пиетистской альтернативы вольтфианству. Двумя другими важнейшими компендиумами Крузия, завершающими его систему, являются «Путь к достоверности и надежности человеческого познания» («Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss», 1747), посвященный логике, и «Набросок необходимых истин разума» («Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten», 1745), заложивший основы его онтологии.

При жизни Крузия его фундаментальное «Руководство к разумной жизни» претерпело три официальных издания (первое, каноническое — в 1744 году; второе, исправленное — в 1751 году; третье, финальное авторское — в

⁴⁸ См.: Warda A. Immanuel Kants Bücher. Berlin : M. Breslauer, 1922. S. 47.

⁴⁹ Tonelli G. Vorwort. S. LI.

⁵⁰ См.: Op. cit. S. LI.

⁵¹ В данном параграфе при изложении философии Крузии использовались материалы данных статей, опубликованных автором, см.: Повечерова А. В. Влияние Крузия на моральную философию Канта // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. 2024. Т. 51, № 3. С. 56–70; Повечерова А. В. Понятие добродетели в этике Христиана Августа Крузия и Иммануила Канта // IV Летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : тезисы. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 11–15.

1767 году). Помимо учения об этике оно содержит телематологию, естественную моральную теологию, естественное право и учение о благоразумии.

В рамках настоящей диссертационной работы в качестве источника осознанно (с точки зрения возможного влияния на кантовскую философию) выбирается именно первое издание 1744 года.

Соотношение счастья, совершенства и морали. Мораль и божественные законы. Соотношение божественных и гражданских законов. По определению Крузия, руководство к разумной жизни является учением о том, как должна действовать воля (der Wille) человека в соответствии с разумом, что и представляет собой практическую философию (die Sittenlehre) или мораль⁵².

Воля, действующая согласно предписаниям разума, может быть направлена двояко. С одной стороны, на законы Бога (die Gesetze Gottes), которые являются всеобщими и познаваемыми разумом человека и которые хотят познать, чтобы устраивать свою жизнь в согласии с ними. С другой стороны, волю могут соотносить с состояниями счастья (die Glückseligkeit) и совершенства (die Vollkommenheit), чтобы понимать правила того, как нужно организовывать свое деяние или недеяние (Thun oder Lassen) и достигать этих состояний и каждому отдельному человеку, и всем людям вместе. Таким образом, воля может быть рассмотрена либо в отношении естественных законов, либо в отношении конечных целей человека⁵³.

Крузий в определенном смысле указывает на тождество совершенства и счастья человека. Совершенство определяется как соответствие состояния человека его конечным целям. При этом его желания воплощаются наиболее полно. Счастье же есть тогда, когда желания исполняются и приносят чувство удовольствия и надежности. Так, счастье возникает из совершенства⁵⁴.

⁵² См.: Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig, 1767. S. 223.

⁵³ См.: Op. cit. S. 223–224.

⁵⁴ См.: Op. cit. S. 224–225.

Желание счастья, по Крузию, подводит людей к осознанию необходимого характера морали. Счастье желанно для всех, однако способы его достижения неизвестны, и, кроме того, люди ошибаются в поиске средств к его достижению. Из такого положения дел возникает необходимость отыскать такие правила, которые способствовали бы устойчивому состоянию счастья. Таким образом, моральное учение должно предлагать пути к счастью⁵⁵.

Сам божественный закон Крузий определяет как волю могущественного существа, которое не имеет над собой никого более могущественного и которое обладает властью предписывать повеления всеобщего характера. Существа, зависящие от верховного повелителя в лице Бога, подчиняются обязанности делать или не делать нечто исходя из его воли⁵⁶.

Мораль также подводит нас к необходимости разыскания Бога и его законов. Крузий полагает, что если бы таковые имели место, то Бог пожелал бы послушания себе своих творений, которые считали ли бы это своей конечной целью (*Endzweck*) и при этом стремились бы к счастью. Так, моральные существа свободно выбирают замысел (*Absicht*) Бога в качестве высшего добра (*höchstes Gut*), которому в то же самое время обязаны подчиняться. Люди были бы лишены счастья, если бы нарушали божественные законы, поскольку они являются указанием средств на пути к счастью и совершенству⁵⁷.

Светский правитель подобен верховному повелителю в том, что не имеет господина выше себя, однако он наравне со всеми людьми зависит от Бога. Независимость же такого правителя связана лишь с его задачей заботиться о благосостоянии государства. Законы, которые он принимает, должны способствовать всеобщему благу (*gemeine Beste*). И они имеют обязательный характер только благодаря Богу, поскольку власть зависит от его закона. Сами по себе они могли бы ведать только сферой благоразумия. От

⁵⁵ См.: *Op. cit.* S. 224.

⁵⁶ См.: *Op. cit.* S. 238–239.

⁵⁷ См.: *Op. cit.* S. 225–228.

Бога исходит и обязанность уважать властное лицо и подчиняться ему. Согласно Крузию, недопустимо, чтобы гражданские законы ставились в приоритет перед божественными. Важно лишь прояснить соотношение между ними⁵⁸.

Благоразумие и добродетель. Долг и обязанность. Под благоразумием (Klugheit) Крузий понимает умение подбирать наиболее удачные средства для конечных целей. Добродетелью же оказывается совпадение морального состояния с законами Бога. Однако Крузий предостерегает от того, чтобы считать добродетелью простую любезность (lobenswürdige Eigenschaft) в обыденном понимании. Моральным является только то, что исходит из свободной воли.⁵⁹

Долгом (Pflicht) является такое деяние или недеяние, в котором заключается моральная необходимость (Notwendigkeit). Последняя указывает на то, что следует сделать, а чего нужно избегать. Наличие моральной необходимости подразумевает отношение обязательности (Verbindlichkeit).⁶⁰

Существует два вида долга и два — обязанности. Долгом благоразумия называется необходимость рассматривать наши конечные цели исходя из человеческой природы. Обязанностью благоразумия будет такая обязанность, которая следует из этого долга. Если же моральная необходимость существует по отношению к предписанному для исполнения закону, то долг в данном случае именуется долгом добродетели. Вытекающая из него будет названа законной обязанностью или обязанностью добродетели⁶¹.

Хотя Крузий разделяет долг добродетели и долг благоразумия, а также типы обязанностей, он в то же время указывает, что последние проистекают из добродетели как таковой, а долг благоразумия всегда есть там, где есть долг добродетели, но не наоборот. Поскольку божественный закон указывает истинное средство к счастью людей, то наши сущностные желания

⁵⁸ См.: Op. cit. S. 241–242.

⁵⁹ См.: Op. cit. S. 228–230.

⁶⁰ См.: Op. cit. S. 228.

⁶¹ См.: Op. cit. S. 230–232.

исполняются именно постольку, поскольку мы следуем этому закону. Исполнение долга способствует счастью людей, но это не означает сиюминутного счастья отдельного человека. Так, общее благо предпочитается частной пользе. Вместе с тем Бог выступает гарантом воздаяния в этом или загробном мире для тех, кто исполняет долг⁶².

При этом долг может быть детерминированным или недетерминированным. Детерминированный, или определенный долг предполагает, что в нем определены все условия. Неопределенный долг подразумевает условия, которые в нем не определены, а нам разрешено добавить на свое усмотрение детерминацию (Determination)⁶³.

Послушание Богу является для нас наивысшей субъективной целью. Сам Бог есть наша наивысшая объективная цель. Следование его воле — наивысшая формальная конечная цель. Этим целям должны подчиняться все остальные цели и устремления. Счастье (Glückseligkeit) вытекает из добродетели, а его мы также должны желать и разыскивать. Осуществлять добродетель мы можем как раз благодаря устремлению нашей совести к послушанию воле Бога, о котором мы скажем ниже, в противном случае люди действовали только исходя из собственной выгоды или из любви к нему, но она еще не есть послушание⁶⁴.

Добродетель состоит из материи и формы. Форма — это то соответствующее воле Бога намерение при совершении деяния и недеяния, благодаря которому оно становится добродетелью. Материя же есть само деяние или недеяние, которое внешне соответствует совершенству, но мы не можем заключить о содержании в нем послушания божественной воле. Вместе с тем существует добродетель мнимая. Она возникает тогда, когда в деянии или недеянии не хватает существенной части добродетели, но присутствует некоторая малая часть, роднящая действие с добродетелью. В первом случае в действии присутствует указанное намерение, однако это не выражается в

⁶² См.: Op. cit. S. 232–234.

⁶³ См.: Op. cit. S. 266–267.

⁶⁴ См.: Op. cit. S. 250–252.

материи. Во втором случае существует недостаток в формальной части. В третьем же случае и форма, и материя имеются в действии, однако такое соответствие не относится ко всем остальным действиям, а потому все морально состояние в целом не совпадает с требованием добродетели⁶⁵.

Возможность и действительность. Все, что имеет отношение к возможности (Möglichkeit) или действительности (Wircklichkeit) вещи, Крузий называет ее основанием (Grund), которое относится к этой вещи непосредственно или касается ее познания. Также существует два вида действительности и возможности. Физическая действительность указывает на то, как нечто существует. Моральная же предписывает должное существование. Физическая возможность подразумевает только наличие силы для совершения какого-то действия. Моральная возможность имеет в виду, что некоторое действие возможно совершить, не нарушая при этом обязанность. Поэтому существует как основание физической, так и моральной возможности и действительности. Моральное основание относится либо к благоразумию, либо к добродетели. Моральное основание благоразумия, из которого исходит действительность вещи, связывает ее с конечными целями. Моральное основание благоразумия, соотнесенное с возможностью вещи, показывает, что она может осуществляться без противоречия нашим целям. Моральное основание добродетели, которое обосновывает действительность некоторой вещи, соединяет нас с необходимым законом. Моральное основание добродетели, связанное с возможностью вещи, показывает, что могло бы быть осуществлено без нарушения закона. Следовательно, основания добродетели суть основания благоразумия в то же самое время, обратное, однако, неверно. Крузий настаивает на недопустимости путаницы между основанием и достаточным основанием (zureichender Grund), поскольку последнее только заключает в себе достаточность для определенной вещи. Совершенно неправильно подменять моральные основания физическими, так как в таком

⁶⁵ См.: Op. cit. S. 252–254.

случае обязанность понимают исходя из сменяющих друг друга причин (Ursachen) и так детерминированного ими следствия⁶⁶.

Послушание и зависимость. Послушание (Gehorsam), согласно Крузию, подразумевает исполнение воли верховного повелителя, связанное с осознанием собственной зависимости от него. Здесь содержится именно моральная необходимость, поскольку это послушание должно содержать в себе побудительную силу поступать согласно закону, только потому, что он закон и без оглядки на личные ущерб и выгоду. Представление о зависимости устремляет нас к послушанию, так как в нас уже содержится побуждение следовать своей повинности⁶⁷.

Зависимость (Dependenz) же предполагает, что некоторое благо для одного духа (Geist) связано с волей другого. Если эта воля нарушена, то и блага аннигилируются. Подлинная моральная зависимость принципиально отлична от ситуации, в которой один посредством преобладающей силы принуждает другого к чему-либо. Ведь если некто с помощью силы заставляет нас совершить то или иное действие, то у нас нет никакой обязанности исполнять его волю. Бог же обладает всеми возможными для нас благами, которые заключены в его воле. Следовательно, мы не должны противоречить воле Бога, чтобы в том числе не лишиться выгод, а это означает исполнение обязанности благоразумия. Более того, сама наша совесть подталкивает нас к послушанию, чтобы мы могли исполнить и обязанность добродетели⁶⁸.

Естественные законы. Крузий обосновывает действительность естественных законов, вместе с тем утверждая, что Бог является независимым существом, которое в отношении зависимых от него людей желает, чтобы они действовали согласно его воле, которую он заложил в природе. При этом люди должны быть устремлены к конечным целям. Опираясь на естественную теологию (göttliches natürliches Gesetz) и выводя из нее свойства Бога, Крузий утверждает наиполнейшую зависимость человека от Творца, которая несет

⁶⁶ См.: Op. cit. S. 234–238.

⁶⁷ См.: Op. cit. S. 239.

⁶⁸ См.: Op. cit. S. 239–240.

сущностный характер. Так, воля Бога проявляется в природе человека и ее можно познать посредством собственного рассудка⁶⁹.

Действительность законов природы можно обосновать исходя из совести (Gewissen) человека, поскольку существует устремление совести, которое влечет к их исполнению и которое Бог не мог напрасно вложить в душу. Например, способность приписывать моральную вину проявляется у детей с самого раннего возраста в связи с развитием рассудка. К этому им невозможно было бы прийти посредством собственного размышления или привычки, поскольку эта способность зарождается до всякого упражнения, и притом нельзя приучить к тому, что не согласовывалось бы с естественными побуждениями (Triebe)⁷⁰.

С другой стороны, все люди стремятся к счастью, и, как мы сказали выше, оно означает исполнение сущностных побуждений души. Следовательно, поскольку побуждение исполнять волю Бога также укоренено в природе души, то оно также должно быть удовлетворено для достижения счастья⁷¹.

При этом Бог как совершеннейшее существо желает сущностного совершенства вещей. Поскольку же люди суть свободные творения, то Бог также желает, чтобы их свободные действия и все, что из них проистекает, были согласованы с этим сущностным совершенством и совершались исходя из осознания зависимости от Творца. Понять, что действие соответствует сущностному совершенству и воле Бога в том случае, когда человек подразумевает его, что проявляется в структуре действия⁷².

Однако если наше желание совпадает с желанием Бога, это еще не указывает на сообразность наших действий его воле, поскольку отсюда нельзя еще понять, что мы познаем и имеем в виду зависимость от него. Для этого и нужен естественный закон, который выразит руководство к тому, как

⁶⁹ См.: Op. cit. S. 242–243.

⁷⁰ См.: Op. cit. S. 244–245.

⁷¹ См.: Op. cit. S. 245.

⁷² См.: Op. cit. S. 245–246.

следовать воле Бога. При этом в воле Творца заложено основание морального блага. Хотя действия сами по себе могут соответствовать совершенству или противоречить ему, однако приписать им моральное добро или зло можно, только если они имеют в своем намерении волю Бога. Так, вне божественной воли нельзя назвать нечто добрым или злым, но вместе с тем нельзя сказать, что моральное благо является произвольным, поскольку воление Бога, в котором содержится основание естественного закона, необходимо, а не свободно⁷³.

Таким образом, Крузий подходит к формулировке этого основополагающего естественного закона: «...делай из послушания по отношению к повелению твоего Творца как твоего естественного и необходимого верховного Господина все то, что соответствует совершенству Бога, и далее сущностному совершенству твоей собственной природы и всех других творений, и, наконец, отношениям вещей друг к другу, которые Он создал, и воздерживайся противоположного»⁷⁴.

Естественное устремление совести учит нас этому естественному закону, если мы не препятствуем ему из-за наших аффектов. Поскольку совесть является апостериорным источником познания, то она может ошибаться, хотя это не мешает ей предоставлять основания долга. Необходимо бороться с ошибками совести, приводя душу в спокойное состояние, пригодное для познания правого и неправого. Тот факт, что совесть выступает как наш моральный учитель, Крузий подкрепляет с помощью всеобщего согласия людей, а именно, – большинства разумных людей с тем, что является правильным. Так, эта справедливая оценка правильного и неправильного содержится в самой сущности совести, а не в мнении отдельных людей. Если же ошибка случилась, мы должны все же следовать ей, иначе получилось бы так, что человек действовал противным образом по отношению к его зависимому положению от Бога⁷⁵.

⁷³ См.: Op. cit. S. 247.

⁷⁴ Op. cit. S. 249.

⁷⁵ См.: Op. cit. S. 254–257.

Всякое заблуждение совести (*irrige Gewissen*) связано либо с несовершенством познания, либо с волей, которая может направлять рассудок к дурному. Недочеты познания можно исправить посредством упорных упражнений, однако его совершенствование может быть полезным и во втором случае. Важно, чтобы человек осознавал, считает ли он нечто правым или же справедливым по совести (*billig*), не путал свои желания и нежелания с суждениями рассудка, контролировал аффекты и страсти и находился в состоянии покоя, всеми силами избегал зла и стремился к добру, чтобы сделать рассудок более свободным для его суждений⁷⁶. Разумное желание отличается от неразумного именно тем, что опосредуется суждением разума и не полагается только на ощущения⁷⁷.

С другой стороны, познать естественный закон можно посредством отчетливых умозаключений. Долг выводится из природы совершенства Бога или человека и демонстрирует, что нечто соответствует божественному совершенству или противоречит ему, что намерения Бога по поводу той или иной вещи осуществляются или нет. В связи с этим существуют правила совершенства (*Regeln der Vollkommenheit*). Одни связаны с сущностным устройством вещи, другие — со случайным положением дел в мире. Основание долга может быть заключено в этих правилах либо потому, что они суть единственное средство к достижению конечных целей, либо потому, что они следуют из божественной и человеческой природы

Поскольку правила совершенства имеют, как мы указали, двойное происхождение, то важно провести различие видов долга. Долг может быть случайным (*die zufällige Pflicht*) или необходимым. В свою очередь последний вид подразделяется на безусловно необходимый и гипотетически необходимый. Безусловно необходимый следует из сущности Бога и разумного творения (*die absolut-notwendige Pflicht*). Гипотетически необходимый (*die hypothetisch-notwendige Pflicht*) связан с законом,

⁷⁶ См.: *Op. cit.* S. 257–259.

⁷⁷ См.: Schierbaum S. Crusius über die Vernünftigkeit des Wollens und die Rolle des Urteilens // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2021, 69 (4). S. 611.

исходящим из случайного устройства мира, которые установил Бог. Случайным является такой долг, который происходит также от случайного положения дел в мире и от закона, исходящего из свободы людей⁷⁸.

Добрые, злые и дозволенные действия. Всякий же закон может либо запрещающим нечто, либо что-то заповедующим, что связано с соответствием совершенству вещей и противоречием ему. Дозволенным (erlaubte) называется то, что не запрещается и не заповедуется. Дозволенные вещи характеризуются тем, что за их неисполнение не наступают муки совести, поскольку существуют такие конечные цели, соответствующие сущностному совершенству вещей, которые предполагают разные средства к их достижению или которые не являются необходимыми сами по себе. В отношении таких случаев Бог ничего не предписывает и позволяет людям действовать исходя из из желаний⁷⁹.

При этом дозволенность вещи можно представить только в общем случае, тогда как при частном рассмотрении она может оказаться запрещенной и злой. Например, сделать дозволенное недозволенным может отсутствие послушания Богу в душе при совершении такой вещи. Или же эта вещь делается, когда у человека нет полной уверенности в том, что она дозволена, тогда она опять становится злой. Сами действия также могут быть добрыми, злыми и дозволенными. Доброе действие соответствует законам Бога, злое — им противоречит. При этом соответствие может быть двояким. С одной стороны, имеется позитивное соответствие, при котором существует требуемое законом намерение. С другой стороны, негативное соответствие подразумевает только непротиворечие действия закону. Действительно добрыми, с точки зрения морали, являются лишь действия с позитивным соответствием. Таким образом, действия с негативным соответствием можно назвать дозволенными⁸⁰.

⁷⁸ См.: См.: Crusius Chr. A. Anweisung vernünftig zu leben. S. 261–262.

⁷⁹ См.: Op. cit. S. 262–264.

⁸⁰ См.: Op. cit. S. 264–266.

Можно подумать, что именно ожидание наград и страх наказаний являются конечной целью послушания и исполнения божественных законов, однако это устраняло бы добродетель, так как Бог требует, чтобы мы соблюдали законы исходя из нашей зависимости от него. Здесь часто путают божественные законы с законами гражданскими, так как награды и наказания обеспечивают внешнее соблюдение последних, однако они не дают характера обязательности ни тем законам, ни другим. Наказания и воздаяния, безусловно, полезны как дополнительные побудительные причины, но они никогда не могут быть конечной целью или основанием послушания и исполнения закона, поскольку об этом и говорит форма добродетели, которую мы уже упомянули. Безразличные же вещи не подразумевают следующих за собой воздаяния и кары, так как наказание и награда происходят из божественного закона, который не может быть напрасным, а потому он не направляется на просто дозволенное⁸¹.

Наказания и награды. Воздаянием (die Belohnung) Крузий называет то благо, которое Бог как законодатель готов дать в награду за исполненную добродетель. Ни одна степень добродетели не должна оставаться без награды, поскольку существует различие между теми, кто исполнил закон и преступил его, а также теми, кто придерживался закона более или менее. Наказанием (die Strafe) же является такое физическое зло, которым законодатель наказывает за совершение порока. Это горе соразмерно тому злу, которое совершил человек. Такое право наказывать и вознаграждать принадлежит только Богу, поскольку лишь он может оценить степень зла и добра и воздать⁸².

В связи с функцией Бога воздавать выделяются виды его справедливости, которая является одним из его сущностных совершенств. Соответственно, есть воздающая (die belohnende Gerechtigkeit) и карающая (die strafende Gerechtigkeit) справедливости, а также святость, которая представляет из себя справедливость в узком смысле, благодаря которой Бог

⁸¹ См.: Op. cit. S. 272–274.

⁸² См.: Op. cit. S. 267–268.

вообще желает добра и призывает к нему посредством закона. Наказания Бога не преследует никакой дальнейшей цели, но являются неизбежным следствием его совершенства. Более того, Бог создает творения, зная, что должен их наказывать, поскольку именно через свои разумные создания познает собственное совершенство⁸³.

Люди часто склонны считать, что наказания Бога слишком тяжелы, однако это лишь видимость, которая возникает потому, что наказанные не стремятся последовательно рассуждать об истоке кары, но делают вывод пристрастно и субъективно. Такие люди упускают из виду, что наказание всегда пропорционально совершенному злу, и это проистекает из совершенства Бога. Кроме того, наказания таковы, что они не могут оставить равнодушным даже самых презрительных людей, отвергающих повиновение, поскольку необходимо уяснить, насколько состояние порока ничтожно по отношению к добродетели⁸⁴.

Наказание может быть либо лишающим (*die entziehende Strafe*), либо мучающим (*die quälende Strafe*). Лишающее мешает нам получить некоторое благо, а мучающее предполагает, что мы получаем обратное тому, чего хотелось бы. Воздаяние, в свою очередь, может быть избавляющим (*die befreiende Belohnung*), которое избавляет нас от возможного физического зла, и утешающим (*die tröstende Belohnung*), которое приносит благо. С другой стороны, наказания и воздаяния могут быть естественными (*natürliche*) или произвольными (*willkürliche*). Естественные происходят из свойств вещей самих по себе или естественных связей между духами, которые Бог заложил в природе и предопределил следование наград и наказаний. Произвольные же награды и наказания добавляются к естественным, когда последние не обнаруживают собой полную соразмерность между действием и воздаянием, поскольку пороки не всегда естественным путем влекут за собой пропорциональную им степень кары⁸⁵.

⁸³ См.: *Op. cit.* S. 269–272.

⁸⁴ См.: *Op. cit.*

⁸⁵ См.: *Op. cit.* S. 274–276.

Вина, вменение и право. Виной Крузий называет такое положение, в котором некто рассматривается в качестве нарушителя. При этом в вине сосуществуют две части. Первая — вина греха (*die Verschuldung*), которая утверждает кого-то как нарушителя. Вторая — вина наказания (*die Straf-Schuld / Strafbarkeit*), из-за которой этот нарушитель понимает необходимость быть наказанным. Если действие только внешне соответствует совершенству вещей, то оно заслуживает похвалы или порицания (*Lob und Tadel*). Если же речь идет о намерении подчиняться закону, то человеку можно вменить добродетель или порок (*Tugend oder Laster*). Вменение (*Zurechnung*) основано на свободе, свободу же можно употреблять разными способами. Так, можно осуществить нечто либо посредством собственной личности, либо нет. Например, если другие люди делают что-либо по нашему приказу или побуждению, то это вменяется именно нам. С другой стороны, возможно способствовать чему-либо негативно (*negative*) или позитивно (*positive*). В первом случае мы не применяем наших сил в должной мере, во втором — применяем. Также причиной чего-либо можно быть непосредственно (*unmittelbar*) или опосредовано (*mittelbar*). Опосредованное причинение означает, что мы не препятствуем естественным следствиям наших действий. Кроме того, вменяться может даже то, что не совершено, однако были предприняты попытки это сделать. Например, если нашим действиям помешали извне, или нечто происходит естественным путем, а мы благоволим этому, поскольку сами желали бы сделать то же самое. Когда же вменение не происходит? Когда имеет место неизбежное незнание, физическое принуждение или физическая и моральная невозможность. Во всех этих случаях мы также не испытываем вину. Под правом (что является синонимом полномочия) Крузий понимает моральную способность сделать что-то или же не сделать в том случае, когда это не запрещается никаким законом, то есть, — следовать своей воле. Это полномочие опять происходит от Бога в связи с зависимостью человека от него. Такое право противоположно физической возможности, поскольку последняя имеет в виду действие физической силы.

Однако правом также могут быть названы некоторые виды долга, поскольку мы естественным образом разыскиваем их, при этом следуя воле⁸⁶.

Объект таких обязанностей приятен нам. Так, мы легко исполняем подобную обязанность или долг. Таким образом, полномочия подразделяются на свободные и обязывающие. Первые являются только правом, вторые — также и долгом. Крузий подчеркивает различие этого понимания права с правом как совокупностью законов⁸⁷.

Существует два особых случая в исполнении закона. Первым является разрешение (*Dispensation*), при котором законодатель освобождает кого-то от обязанности с отсутствием моральной вины за ее неисполнение. С другой стороны, есть снисхождение (*Nachsicht*), которое подразумевает, что законодатель не накладывает наказание на того, кто уже нарушил закон. Естественное право есть совокупность долга добродетели, а поскольку всякий долг происходит от Бога, то естественное право понимается Крузием как прикладная часть естественной теологии⁸⁸.

Крузий вводит различение практических наук по типу долга, которым они ведают. Таким образом, естественная моральная теология подразумевает долг по отношению к Богу, естественное право в узком смысле — право и обязанности в отношении людей, этика — долг перед самим собой. Крузий не выделяет обязанности по отношению к неразумным и неодушевленным сущностям в отдельные науки, но упоминает их, говоря, что они могут стать частью других наук. Мораль состоит из учения о долге добродетели (естественного права в широком смысле) и трех перечисленных наук, с одной стороны, и учения о благоразумии, — с другой. Благоразумие позволяет вывести правила достижения конечных целей, что не является естественным правом⁸⁹.

⁸⁶ См.: *Op. cit.* S. 276–279.

⁸⁷ См.: *Op. cit.* S. 280–281.

⁸⁸ См.: *Op. cit.* S. 282–283.

⁸⁹ См.: *Op. cit.* S. 283–285.

Таким образом, анализ «Руководства к разумной жизни» показывает, что Христиан Август Крузий осуществил переворот в философской мысли немецкого Просвещения. Несмотря на то, что прямой эксплицитной полемики с Вольфом в этом трактате практически не содержится, фактически Крузий отверг вольфианский детерминизм и расчет совершенства, а также сделал акцент на свободе человеческой воли и бескорыстном стремлении к исполнению закона⁹⁰. Вместе с тем Крузий связал закон с волей Творца непосредственно, что снова породило гетерономное моральное учение. Это положение фиксирует крузианскую критику Вольфа, но также демонстрирует необходимость найти способ примирения строгости закона и сохранения моральной автономии человека. Свое систематическое воплощение эти поиски обрели внутри латинских сочинений Александра Готлиба Баумгартена (1714–1762), обращение к наследию которого в третьем параграфе настоящего исследования необходимо для завершения контекста, в котором развивался и размышлял Кант.

§ 4. «Философская этика» и «Первоначала практической философии» Александра Готлиба Баумгартена

Как уже было отмечено, Кант читал лекции по моральной философии по учебнику Баумгартена «Философская этика». Баумгартен – вольфианский философ, но, что главным образом отличает его от теории Вольфа, есть введение им обязательства как центральной части учения о естественном праве. Это сближает Баумгартена с современной традицией естественного права, начатой Г. Гроцием и развитой, в частности, Т. Гоббсом, С. Пуфендорфом, Дж. Локком и Хр. Томазием, которые утверждают, что человеческая деятельность должна быть истолкована в терминах прав и обязанностей. Лейбниц и Вольф, напротив, строят концепции на принципах

⁹⁰ См.: Крыштов Л. Э. Моральное учение Христиана Августа Крузия // Этическая мысль. 2018. Т. 18, № 1. С. 32.

блага и совершенства, где права и обязанности появляются побочным образом. Когда Баумгартен создает учение о естественном праве, он не имеет в виду исключительно юридическую доктрину, но дисциплину, фактически тождественную моральной философии. Для более ранних авторов, как Вольф и Пуфендорф, принципиальным было не само разделение на право и этику, а классификация обязанностей перед собой, другими и Богом. Баумгартен считает, что поскольку обязательства в естественном праве вытекают из природы человека, то это естественное право совпадает с практической наукой. В связи с этим Баумгартен показывает, что совершенство в практическом смысле означает согласие с естественным порядком, а потому стремление к совершенству и жизни в соответствии с природой является моральным предписанием. Согласно Баумгартену, принципы права качественно не отличаются от принципов этики. Скорее, это одни и те же принципы, ограниченные определенной сферой применения (сферой свободных действий, которые могут быть ограничены другими).

Ф. Томассини показывает, что Кант дистанцируется от предыдущих моделей естественного права в трех основных аспектах: он отказывается от отождествления моральных законов с законами природы, говорит об иной нормативной связи между принципами права и естественной целью и отрицает Бога как автора моральных законов⁹¹.

Первый трактат стал фундаментальным вхождением Баумгартена в пространство университетской прикладной этики Просвещения. Книга преследовала цель превратить громоздкие онтологические выкладки Вольфа в строгий, лаконичный и удобный для преподавания учебный компендиум. Компендиум претерпел три прижизненных издания (1740, 1751 и 1762 гг.).

Второй трактат преследовал принципиально иную, фундаментальную теоретическую цель. Если первая книга была прикладным каталогом

⁹¹ См.: Tomassini, F. *Three Models of Natural Right: Baumgarten, Achenwall and Kant* / F. Tomassini // *Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy* / ed. by C. D. Fugate, J. Hymers. — Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 223.

обязанностей, то «Начала...» 1760 года создавались как сугубо метафизическое введение к практическому знанию как таковому.

В рамках настоящей работы в качестве базовых источников выбираются прижизненные авторские версии обоих трактатов — издание «Философской этики» 1751 года (второе издание) и «Первоначал практической философии» 1760 года (единственное издание).

«Первоначала практической философии» Баумгартен начинает с введения обязанностей и принуждения, за которыми следует обоснование источников обязанности. Баумгартен выделяет закон, юриспруденцию, принципы права, награды, наказания, после чего следует раздел о вменении. Последнее подразумевает вменение действий или закона. Если речь идет о вменении содеянного, то имеет значение сам актер и степень его вменяемости. Если же речь идет о законах, то здесь рассматривается понятие суда.

Учебник «Философская этика» во многом фактически представляет собой произведение о связи этики с религией или о зависимости первой от второй. Трактат включает в себя учение об общей этике, которое начинается с раздела, посвященного внутренней религии, свойствам Бога и действиям, связанным с внутренним и внешним служением Ему. После этого Баумгартен переходит непосредственно к вопросам этики, излагая сначала обязанности по отношению к себе, которые подразумевают самопознание, суждение о себе, обязанности совести и любовь к себе. Помимо этого существуют частные обязанности по отношению к душе и ее способностям: внутреннему и внешнему познанию, желанию (удовольствию и неудовольствию), внутренней и внешней способности желания. Далее речь идет об обязанностях по отношению к телу, что подразумевает заботу о жизни, здоровье и т.д. Затем Баумгартен переходит к изложению обязанностей по отношению к другим людям или же тем, кто не является человеком. После этого Баумгартен вводит специальную часть этики, в которой также содержатся уже частные обязанности по отношению к душе и телу. Здесь Баумгартен следует за Вольфом, поскольку у него также можно наблюдать обязанности по

отношению к телу, рассудку, воле. Вольф подобным образом вводит обязанности по отношению к себе и по отношению к другим. Вместе с тем он также выделяет обязанности по отношению к Богу, тогда как Баумгартен скорее выносит эту часть в самое начало, делая служение Богу некоторым истоком этики, а не одной из групп обязанностей. Это дает основание говорить о большей значимости Бога в рамках практической философии для Баумгартена, чем для Вольфа. Как минимум, эксплицитно это так, хотя попытка Вольфа ограничить соотношение божественного закона и закона естественного не всегда выглядит убедительной.

Принципы практической философии. Практическая философия (*philosophia practica*) определяется Баумгартеном как наука, которая учит достоверному познанию обязанностей человека, тогда как философия вообще говорит о достоверном познании свойств вещей.⁹² Практическая философия так относится к другим практическим наукам, как метафизика относится ко всем наукам вообще⁹³.

Основными же принципами всей практической философии являются положения «никому не вреди ни внутренне, ни внешне» (*neminem laedes vel interne, vel externe*) и «живи честно и внутренне, и внешне», поскольку, по утверждению Баумгартена, оно выходит за пределы строгого естественного права⁹⁴. Помимо этого, принципом практической философии или широкого рассматриваемого естественного права также будет «действуй по воле Божьей» (*age ex voluntate divina*), поскольку все естественные законы совпадают с волей Бога.⁹⁵

Понятие и виды этики. Сама этика (*ethica*) у Баумгартена есть наука о добродетели и нравственности, наука об обязанностях человека в естественном состоянии (*status naturalis*). Чем более строгой является этика, тем она совершеннее⁹⁶. Философская этика (*ethica philosophica*) подразумевает

⁹² См.: Baumgarten A. G. *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*. Halle : Hemmerde, 1760. P. 1.

⁹³ См.: *Op. cit.* P. 3.

⁹⁴ См.: *Op. cit.* P.54.

⁹⁵ См.: *Op. cit.* P. 63.

⁹⁶ См.: Baumgarten A. G. *Ethica philosophica scripsit acromatice*. Halle : Hemmerde, 1751. P. 1.

познание этих обязанностей без опоры на веру. Этику как таковую Баумгартен связывает с понятием честности (*honestas*) и через нее, как можно предположить, – с центральным принципом, о котором выше шла речь: «живи честно» (*honeste vive*). Честность для него является основной добродетелью, к которой обязывает как право (внешне, *externe*), так и этика (внутренне, *interne*). Внутренняя честность вмещает в себя все внутренние добродетели, что и представляет собой этику⁹⁷.

Баумгартен пишет о различии между совершенной и несовершенной формами этики. Он упоминает слабую (указывает мало мотивов для малого количества трудных обязанностей, *ethica laxa*), строгую (обязывает лишь к чувственно тяжелому, *ethica morosa*), льстивую (обязывает только к чувственно приятному, *ethica blandiens*)⁹⁸. Этику, которая не просто несовершенна, но и допускает фундаментальные ошибки в отношении наших обязательств, он называет химерической. Этика может быть химерической в двух смыслах. С одной стороны, химерическая этика может принуждать к тому, что на самом деле не является обязанностью. Таким образом, мотив не находится в правильном отношении к действиям, которые представляют собой обязанность, поскольку химерическая этика выдает за подлинные блага (*bona*) или беды (*mala*) то, что ими не является, тем самым ложным образом побуждая действовать. Однако этика также может быть химерической в отношении мотива, когда она представляет подлинные блага или беды как последствия определенных действий, хотя на самом деле они являются лишь результатами совершенно других действий. В этом случае предписываемые химерической этикой обязательства (*obligationes*) заранее невыполнимы⁹⁹. Действие невыполнимо, когда оно противоречиво в себе. Невозможным же можно назвать действие, которое противоречит свободе человека как таковой. Например, этика, которая предписывает нечто порочное, будет невозможной

⁹⁷ См.: *Op. cit.* P. 166.

⁹⁸ См.: *Op. cit.* P. 2.

⁹⁹ См.: *Op. cit.* P. 3–4.

с моральной точки зрения. Кроме того, этика является химерической, если она призывает к тому, что превышает человеческие возможности.

Обязательство и принуждение. Согласно Баумгартену, всякое обязательство приписывается либо по отношению к свободному определению, либо к обязываемому лицу. Следовательно, обязательство может быть активным (*obligatio actiua*) или пассивным (*obligatio passiua*)¹⁰⁰. Обязательство не может возникнуть там, где нет свободы, поэтому оно скорее является основанием, условием и следствием свободы, но никак не может ей противоречить.

У Баумгартена всякое обязательство можно определить путем соединения побудительной причины (*motivum*) со свободным определением (*arbitrio libero*)¹⁰¹, что дублирует представление Вольфа. Побудительные причины обладают силой разной степени. Соответственно, обязательство может быть более или менее сильным. Сила обязательства зависит также от количества побудительных причин и от количества и силы свободного определения.

Вместе с тем позиция Баумгартена отличается и от теории Вольфа. Например, когда он дает определение обязательству, то говорит, что оно означает связывание побудительных причин со свободным произволением. Баумгартен согласен с Вольфом в том, что мы всегда желаем только того, что считаем хорошим. Более того, способ, которым мы познаем благо, определяет природу желания: если наши знания неясны или запутаны, то наши побуждения являются мотивами и мы желаем с опорой на чувства, но если наши знания ясны и отчетливы, то мотивом становятся цел, и тогда наши желания рациональны¹⁰². Подобно Вольфу Баумгартен проводит и различие между простым желанием того, что мы считаем хорошим, и выбором того, что мы считаем лучшим ()¹⁰³.

¹⁰⁰ См.: Baumgarten A. G. *Initia philosophiae practicae primae acroamaticae*. Halle : Hemmerde, 1760. P. 5–6.

¹⁰¹ См.: Op. cit. P. 13.

¹⁰² См.: Op. cit. P. 7.

¹⁰³ См.: Op. cit. P. 18.

Согласно Баумгартену, кто-то может думать, что побудительные причины могут действовать в одно время, а противоположные им — в другое. Однако при сложении причин становится ясно, какая из них преобладает, а следовательно, исчезает противоречие. Таким образом, подлинные обязательства никогда не сталкиваются (*conflictus obligationum*)¹⁰⁴.

Обязательство, кроме того, у Баумгартена может обладать разной степенью определенности. Оно может быть совершенно определенным (*complete certa*) или широко неопределенным (*latius incerta*). Последнее может быть вероятным (*probabilis*), или сомнительным (*dubia*), или невероятным (*improbabilis*)¹⁰⁵.

Кроме того, обязательство может быть естественным (*obligatio naturalis*) или позитивным (*obligatio positiva*). Первое имеет место тогда, когда связь свободного определения и побудительных причин познается из природы действия и самого действующего лица. Второе — если эта связь познается из свободного рассмотрения. Два этих типа обязанности не исключают друг друга. Одна и та же обязанность может быть и естественной, и произвольной¹⁰⁶.

Внешнее принуждение (*coactio externa*) и то, что возникает в связи с внешним насилием (*violentiam externam*), не относится к свободе, а потому не может быть моральным обязательством.¹⁰⁷ Внутреннее принуждение (*coactio interna*), напротив, не только не противоречит свободе, но представляет собой необходимую часть свободы. Такое принуждение происходит из того, что мы связываем побудительную причину со своим свободным определением, когда нечто другое влечет нас к противоположному¹⁰⁸. Не всякое обязательство предполагает принуждение.

Баумгартен предписывает совершенствовать себя и совершать добро настолько, насколько это возможно, в естественном состоянии. Кроме того, в

¹⁰⁴ См.: *Op. cit.* P. 15.

¹⁰⁵ См.: *Op. cit.* P. 12.

¹⁰⁶ См.: *Op. cit.* P. 13.

¹⁰⁷ См.: *Op. cit.* P. 23.

¹⁰⁸ См.: *Op. cit.*

естественном состоянии необходимо жить в соответствии с природой, насколько это возможно. А также необходимо жить в соответствии с совестью (*conscientia*)¹⁰⁹. Необходимо следовать религии, потому что религия совершенствует. Религия – это часть блаженства (*beatitudo*). Блаженство — это часть счастья. Необходимо быть счастливыми настолько, насколько это возможно. Следовательно, необходимо быть религиозным. Природа человека согласована с религией. Религия делает человека единым целым с природой и совершенствует его¹¹⁰. Необходимо жить настолько разумно, насколько это возможно. Жить в соответствии с волей Бога, который является мудрейшим существом, означает жить наиболее разумно. В связи с этим, жизнь в соответствии с религией подразумевает наиболее разумную жизнь. Чем больше побудительных причин существует для какой-то обязанности, тем лучше она познается. Религия же умножает побудительные причины, а потому облегчает всякую обязанность.

Действия и законы. Действия у Баумгартена бывают либо негативными (*actiones negatiuae / omissiones*), либо реальными (*actiones realis / affirmativa*)¹¹¹. Обязательство не действовать является негативным (*obligatio negativa*), а обязательство совершать действие — утвердительным (*obligatio affirmativa*), которое не следует путать с позитивным. Все свободные произволения являются либо добрыми, либо злыми исходя из того, каковы их следствия, что снова соответствует Вольфу. Однако вместе с тем Баумгартен вводит добрые и злые действия сами по себе. Моральность (*moralitas*) действия состоит в его отношении к совершенству. Действие может быть объективно моральным (*moralitas obiectiva*), поскольку рассматривается как благое или злое само по себе. Также действие может быть субъективно моральным (*moralitas subiectiva*), поскольку является благим или злым из-за чьего-то рассмотрения¹¹².

¹⁰⁹ См.: Baumgarten A. G. *Ethica philosophica scripsit acromatice*. Halle : Hemmerde, 1751. P. 80.

¹¹⁰ См.: Op. cit. P.6.

¹¹¹ См.: Baumgarten A. G. *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*. Halle : Hemmerde, 1760. P. 13.

¹¹² См.: Op. cit. P. 16.

Важным аспектом учения Баумгартена, который впоследствии будет важен для Канта, является понятие императива. Баумгартеном этот термин не был строго очерчен, однако в обоих трактатах, о которых шла речь, есть несколько его упоминаний. Здесь он неявно вводит понятие императивов, говоря, что они предписывают обязательство. Например: «В практических дисциплинах императивы обязывают человека»¹¹³. Основной из них указывает совершать добро и воздерживаться от зла. Сама человеческая природа располагает к этому. Тот, кто делает добро, потому что оно добро, приближается к совершенству. Человек обязан стремиться к совершенству. Такое различие предписанных действий соответствует как Вольфу, так и Крузию, которые в своих формулировках главного морального закона требуют совершать одни действия и воздерживаться от противоположных. Кроме того, Баумгартен здесь следует за Вольфом, утверждая, что природа человека стремится к совершенству. Также Баумгартен вслед за Вольфом предписывает совершать не просто доброе, а наилучшее. Всякий, кто стремится к совершенству, живет также в соответствии с природой. Помимо этого важно быть как наиболее совершенной целью для других, так и наиболее совершенным средством.

Все законы (*leges*) у Баумгартена выражают определение, соответствующее разуму. Они могут подразумевать моральную детерминацию (*leges morales*) или же нет. Например, к последним, относятся физические законы. Обязывающей силой обладают именно те законы, которые содержат моральную детерминацию, поскольку они требуют свободного определения, которое связывается с собственными основаниями, преодолевая просто побудительные причины¹¹⁴.

Естественный закон Баумгартена, дающий обязательство, не просто универсален для всякого человека, но и определяет каждое свободное произволение, а это также вольфианская черта. В связи с этим всякий поступок

¹¹³ См.: *Op. cit.* P. 17.

¹¹⁴ См.: *Op. cit.* P. 28.

является, с моральной точки зрения, либо необходимым (*necessaria*), либо недопустимым. Ни один поступок, по мнению Баумгартена, не является безразличным (*adiaphoron*) ни в какой степени¹¹⁵.

Каждый закон Баумгартена можно рассматривать как вывод из некоторого силлогизма, в котором присутствуют материальный аспект, формальным является вывод, который также представляется духом закона. Всякое познание законов может быть историческим или философским. Умение подводить поступки под законы — это юриспруденция¹¹⁶. Здесь снова видно вольфианское влияние.

Все обязанности, по Баумгартену, соответствуют либо внешним, либо внутренним законам. Первые обязанности суть внешние и совершенные (*officia externa et perfecta*), вторые — внутренние и несовершенные (*officia interna et imperfecta*)¹¹⁷. Также обязанности могут быть естественными или позитивными, а последние — человеческими или божественными.

Награды и наказания. Также, подобно Вольфу, Баумгартен предлагает рассматривать законы как силлогизмы, которые состоят из материи и формы (связи посылок с заключением)¹¹⁸. Действие, соответствующее требованию закона, есть долг (*officium*).

Всякое вознаграждение (*praemium*) у Баумгартена есть физическое благо (*bonum physicum*), а последнее в широком смысле может подразумевать непосредственно физическое благо или моральное благо (*bonum morale*), которое в свою очередь является наградой за какое-то другое моральное благо. Такое благо, которое содержит основание для получения этого вознаграждения, является заслугой в широком смысле, активной заслугой (*meritum activum*), так как в пассивном смысле (*meritum passivum*) любая награда является заслугой. Следовательно, заслугами могут быть только моральные блага¹¹⁹. Произвольные награды (*praemia arbitraria*) могут быть

¹¹⁵ См.: Baumgarten A. G. *Initia philosophiae practicae primae acroamaticae*. Halle : Hemmerde, 1760. P. 36.

¹¹⁶ См.: *Op. cit.* 41.

¹¹⁷ См.: *Op. cit.* P. 54.

¹¹⁸ См.: *Op. cit.* P. 35.

¹¹⁹ См.: *Op. cit.* P. 67.

человеческими (естественными) или божественными. Бог может даровать награды чудесным путем, однако, если возможно вознаграждать поступки пропорционально и естественным образом, Бог не станет прибегать к чудесам. Всякое доброе намерение (детерминация) имеет добрые последствия и естественные награды (*praemia naturalia*)¹²⁰. В любом случае все естественные награды в то же самое время суть произвольные божественные. Естественная награда, следующая за добрым следствием действия, говорит о его объективной моральности, тогда как произвольные награды говорят о субъективной моральности. Благо есть то, посредством чего полагается совершенство, поэтому благо по определению влечет за собой добрые следствия и поэтому – естественные награды.

Наказания (*poenae*) также могут быть божественными или человеческими. В отношении наказаний Бог подобным наградам образом минимизирует чудесное воздаяние. У всякого греха (*peccatum*) также есть злые последствия, и следовательно, естественные наказания (*poenae naturales*). Зло (*malum*) определяется через несовершенство. Все наказания Баумгартен подразделяет их на наказания лишения (*poenae damni*) и наказания чувства (*poenae sensus*). Последние являются не просто лишениями, но и позитивными наказаниями¹²¹.

Естественное право и вменение. Естественное право в широком смысле (*ius naturae latius dictum*) есть совокупность естественных моральных законов. Естественное право в строгом смысле (*ius naturae strictius dictum*) подразумевает совокупность внешних законов¹²². Все законы и обязанности являются божественными, поскольку Бог есть автор универсального закона и верховный законодатель. Следовательно, естественное право, а также все естественные законы и обязанности являются божественными, хотя их также можно назвать человеческими в той мере, в какой они являются естественными и могут быть познаны через Откровение. Все божественные

¹²⁰ См.: Op. cit. P. 69.

¹²¹ См.: Op. cit. P. 74, 78.

¹²² См.: Op. cit. P. 31.

законы, как и законы природы являются наиболее святыми с моральной точки зрения. Бог не мог бы создать иной естественный закон, отличный от того, который он уже установил, поскольку естественное право незыблемо. Все это рассуждение не отличается от вольфианской классификации законов на человеческие, естественные и божественные, а также от мысли о том, что Бог есть верховный законодатель. Однако Баумгартен делает гораздо более сильный акцент на роли Бога в этической науке. Законы также делятся на предписывающие, запрещающие, либо дозволяющие.

По словам Баумартена, вменение в широком смысле — это решение, согласно которому человек считается автором определенного деяния. Оно же является физическим вменением (*imputatio physica*). Также под вменением понимается применение закона к деянию или подчинение деяния закону. Оно называется также моральным вменением (*imputatio moralis*).¹²³ Если некто осуществляет вменение в первом смысле, признавая себя автором некоторого действия и подводя свое действие под закон, то такое вменение называется совестью. Второй тип вменения, когда нечто вменяется другому и его действие подводится под закон, это есть вменение в строгом смысле (*imputatio strictius dicta*)¹²⁴.

Помимо самого действия, согласно Баумгартену, необходимо также иметь стремление (*conatus*) к этому действию. Одного действия или стремления недостаточно для исполнения закона¹²⁵.

То, что не относится к свободному произволению, нельзя назвать поступком. Следовательно, здесь не имеет место вменение. Всякий поступок имеет последствия, которые так или иначе влияют на состояние мира. В той мере, в какой человек может свободно принять решение о том, чтобы реализовать их путем совершения поступка или воспрепятствовать им путем бездействия, — это свободные последствия поступка, которые также можно назвать моральными (*consequentiae*). Именно эти последствия можно

¹²³ См.: *Op. cit.* P. 81.

¹²⁴ См.: *Op. cit.* P. 78.

¹²⁵ См.: *Op. cit.* P. 110.

вменить¹²⁶. Поскольку вменение бывает как истинным (*imputatio vera*), так и ложным, необходимо сохранять состояние, которое способствует беспристрастной оценке. Для этого нужно освобождаться от аффектов, которые затрудняют работу разума. Вменение возможно только по отношению к физическому лицу¹²⁷. Тот, кто отдает приказ, строго говоря, является моральной причиной того поступка, которому он отдал приказ¹²⁸. Вменяемость поступка также зависит от количества моментов в нем, связанных со свободой. Человеческая слабость — это естественная неспособность действовать с определенной степенью правильности в своих собственных свободных решениях. Хрупкость человеческой натуры (*fragilitas naturae humanae*) — это ее естественная склонность к моральному злу. Эта хрупкость может быть либо абсолютной и не подлежащей вменению, либо гипотетической, и это опять же могло быть просто случайностью и не подлежащей вменению лицу, которому она приписывается. Однако хрупкость может быть подчинена вменению, если имело место, например, бездействие, хотя моральное зло можно было бы преодолеть¹²⁹.

Типы суда. Как указывает Баумгартен, чтобы не допустить ошибок при вменении, следует избегать силлогизмов с четырьмя порочными терминами¹³⁰. Суд означает, что лицо может совершать действия, к которым применимы законы. Суд может быть как внешним (*forum externum*), так и внутренним (*forum internum*)¹³¹. Человеческий суд, рассматриваемый в широком смысле есть состояние человека, при котором он может обоснованно применять законы к поступкам, которые он совершил. Это будет суд совести (*forum conscientiae*). Человеческий суд в узком смысле предполагает применение законов к поступкам другого. Следовательно, суд совести — это внутренний суд. Суд разума (*forum rationis*) — это состояние человека, при котором

¹²⁶ См.: *Op. cit.* P.82.

¹²⁷ См.: *Op. cit.* P. 84.

¹²⁸ См.: *Op. cit.* P. 85.

¹²⁹ См.: *Op. cit.* P. 113.

¹³⁰ См.: *Op. cit.* P.114.

¹³¹ См.: *Op. cit.* P. 121.

поступки, познанные без веры, могут быть обоснованно отнесены к законам с помощью разума без веры. Следовательно, суд совести может быть судом разума, хотя первый также может быть распространен на законы, которые невозможно познать без веры. Суд разума тоже может быть судом совести¹³². Суд разума — это практика, которая является естественной и рассматривается в широком смысле. Следовательно, ее можно разделить на внутренний суд разума (*forum rationis internum*), который судит поступки, которые также являются внутренними, в соответствии с законами природы, и внешний суд разума (*forum rationis externum*), который судит только внешние поступки в соответствии с законами природы, т.е. строго учитывает только законы. Последнее относится к естественной юриспруденции (*iurisprudentia naturalis*)¹³³. Строго говоря, человеческий суд может быть как внутренним судом разума, так и внешним. Вместе с тем он может быть распространен и на законы, которые также не подлежат познанию без веры¹³⁴. На божественном суде нам могут быть вменены поступки, которые наша собственная совесть нам не вменяет. Божественный суд означает либо всеведение Бога, в силу которого он наиболее совершенно способен вменять, либо внутренний суд разума и совести, так как они приближены к божественному. Чем лучше работает внутренний суд, тем меньше необходимость во внешнем¹³⁵.

Природа совести. Совесть есть способность приписывать себе поступки и применять к ним законы. Естественная обязанность предписывает совершенствовать свою совесть¹³⁶. Совесть может быть осведомленной или неразвитой. Это зависит от знания человеком количества законов и деяний, к которым эти законы применяются. Совесть также может быть пропорциональной или непропорциональной в зависимости от того, насколько умеренно она действует исходя из силы деяния и строгости предписания закона. Зачастую несовершенство совести заключено в ее рабском

¹³² См.: Op. cit. P. 122.

¹³³ См.: Op. cit.

¹³⁴ См.: Op. cit.

¹³⁵ См.: Op. cit. P.125.

¹³⁶ См.: Baumgarten A. G. *Ethica philosophica scripsit acromatice*. Halle : Hemmerde, 1751. P. 80.

проявлении, когда она, раздираемая борьбой противоположных аффектов, стремится в сторону влечения, а не высшей волевой сферы¹³⁷.

Мы должны оценивать поступки как добрые или злые сами по себе. Это подразумевает независимость от того, что некая высшая воля может придавать им ценность. Здесь Баумгартен скорее примыкает к вольфианской точке зрения. Вместе с тем Баумгартен утверждает, что мир восходит к совершенной воле Бога. Моральное добро не зависит от божественной воли, однако это добро посредством отношения укоренено в структуре мира, которую уже установил Бог. Добро и зло заключаются в поступках посредством их отношения к совершенству. Последствия поступков могут быть как естественными, так и избранными (зависящими от свободного выбора кого-либо)¹³⁸.

Таким образом, познание морали через естественные отношения в итоге приводит к естественной теологии. Вместе с тем здесь не возникает противоречия с определением, которое дает Баумгартен практической философии как науки об обязанностях человека, которые должны быть познаны без веры. Ведь естественная теология в определении Баумгартена характеризуется той же тонкостью, а именно, — это наука о Боге в той мере, в какой он может быть познан без веры¹³⁹.

Кроме того, необходимо облегчать для себя обязанности, поскольку чем меньше сил затрачено на одну, тем больше остается на исполнение других. Необходимо стремиться к совершенству и избегать несовершенства настолько, насколько это возможно¹⁴⁰. Совесть бывает либо определенной, либо неопределенной. Определенная совесть включает в себя определенное действие в соответствии с определенным ему законом в определенной для него форме. Следовательно, неопределенная совесть — это та совесть, для которой либо закон, либо деяние, либо форма применения, либо оба они, либо все они

¹³⁷ См.: *Op. cit.* P. 81–85

¹³⁸ См.: *Op. cit.* P. 82–83.

¹³⁹ См.: *Op. cit.* P. Baumgarten A. G. *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*. Halle : Hemmerde, 1760. P. 1–2.

¹⁴⁰ См.: *Op. cit.* P. 20.

неопределенны. Необходимо стремиться к определенной совести. Необходимо также избегать обмана чувств, иллюзий и ошибок восприятий¹⁴¹. Вместе с тем и интеллект необходимо направлять на круг вещей, которые не являются непостижимыми. Мудрость есть знание взаимосвязи целей и средств, к чему также следует стремиться¹⁴². Определение мудрости Баумгартеном соответствует вольфианскому.

Поскольку необходимо выбирать совершенство, лучшее из всего и предпочитать удовольствие в противовес неудовольствию, то в связи с этим важно сделать так, чтобы никакие вещи не были безразличными. Безразлично можно относиться как к наименьшему количеству вещей. Полезные вещи могут быть либо моральными, либо случайными. Плохие вещи могут быть либо грехами, либо несчастьем. Следует уделять больше внимания тому, что зависит от свободы, а не от случайности. Вместе с тем нельзя допускать полное безразличие к судьбе.

Совершенство способности желания заключается в ее согласии относительно одной и той же вещи с остальными способностями души и, следовательно, с познавательной способностью. Способность желания следует за математическим познанием добра и зла пропорционально познавательной способности. Для того чтобы усовершенствовать способность желания (*facultatis appetitivae*), нужно убедиться в том, что она соответствует познавательной способности¹⁴³. Совершенство способности желания состоит в том, что она не желает зла, но желает благ¹⁴⁴. Чем более формально совершенным будет познание, за которым следует ваша способность желать, тем более формально совершенной будет и ваша способность желания. Необходимо властвовать над своими аффектами. Чтобы усовершенствовать свою свободу, необходимо применять упражнения.

¹⁴¹ См.: Baumgarten A. G. *Ethica philosophica scripsit acromatice*. Halle : Hemmerde, 1751. P. 81–82.

¹⁴² См.: *Op. cit.* P. 111.

¹⁴³ См.: *Op. cit.* P. 139.

¹⁴⁴ См.: *Op. cit.* P. 118.

Добродетель (*virtus*), в той мере, в какой она заслуживает уважения, есть благородство. Внешне необходимо соблюдать добродетель в силу права. Внутренне необходимо соблюдать добродетель в силу этики¹⁴⁵.

Необходимо проявлять филантропию. Однако нет обязанности проявлять равную любовь к себе и другим людям. Любить одного человека больше, чем другого, предпочитать тех, кто более совершенен, несовершенно, тех, кто хорошо известен, неизвестным, тех, кто более полезен для вас, тем, кто менее полезен, не противоречит всеобщей филантропии. Также необходимо проявлять подобную любовь к себе. Нужно любить других либо так, как вы любите себя, либо, по крайней мере, так, как вы обязаны любить себя. Необходимо любить других так, как Бог любит их, и настолько сильно, насколько возможно¹⁴⁶.

Необходимо способствовать совершенству других и устранению их несовершенства, насколько это возможно. Однако оказывать помощь можно в рамках собственных возможностей.

Человек может быть только добродетельным, только порочным, или одновременно порочным и добродетельным. Никто не бывает в равной степени добродетельным и порочным. Состояние человека, в котором низшая способность желания (*facultatis appetitivae inferioris*) обычно побеждает высшую (*in superiorem*), — это состояние животности (*status brutalitatis*). Состояние человека, в котором высшая способность желания обычно побеждает низшую, — это состояние рациональности, или человечности (*status humanitatis*). Состояние животности есть не что иное, как порочность. Добродетельный человек находится в состоянии рациональности¹⁴⁷.

Для экспликации предклассического немецкого контекста важно указать не только позицию условно школьных философов, но и точку зрения авторов, которых также условно можно отнести к так называемой популярной философии (*Popularphilosophie*). Здесь мы кратко охарактеризуем взгляды

¹⁴⁵ См.: *Op. cit.* P. 166.

¹⁴⁶ См.: *Op. cit.* P. 169.

¹⁴⁷ См.: *Op. cit.* P. 248.

Христиана Гарве и Моисея Мендельсона¹⁴⁸ и покажем, что хотя они имели некоторое значение для становления этики Канта, они не будут включены в число основных фигур, рассматриваемых в данной работе.

Гарве уделял особое внимание фундаментальным трудам британских философов-сентименталистов. В англоязычном мире Просвещением традиционно занимались свободные интеллектуалы, которые не были прочно и институционально связаны со строгой университетской академической философией. Напротив, в Германии Просвещение изначально проводилось исключительно благодаря профессорам и университетским философам, принадлежащим к вольфианской рационалистической традиции. Однако сам характер немецкого Просвещения коренным образом изменился к середине XVIII века именно благодаря стороннему влиянию английских произведений, переведенных на немецкий язык, в том числе, Гарве. Начиная с 1760-х годов Гарве выполнял многочисленные переводы как классических произведений

¹⁴⁸ О философии Гарве и Мендельсона и ее связи с кантовской мыслью см.: Callanan J. J. *Mendelssohn and Kant on Mathematics and Metaphysics* // *Kant Yearbook*. 2014. Vol. 6. Pp. 1–22; Dyck C. *Kant's Canon, Garve's Cicero, and the Stoic Doctrine of the Highest Good* // *Kant's Moral Philosophy in Context* / ed. by S. Bacin, O. Sensen. Cambridge : Cambridge University Press. (В печати); Dyck C. W. *Turning the Game against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism and Kant's Replies* // *Mendelssohn's Aesthetics and Metaphysics* / ed. by R. W. Munk. London : Continuum, 2011. Pp. 159–182; Fernández F. J. I. *Garve's critical spirit against Kant in theory and practice* // *Signos Filosóficos*. 2018. Vol. 20, № 39. Pp. 88–115; Garibay-Petersen C. *Kant and Mendelssohn on the Limits of the Enlightenment* // 12th Kant Readings Conference. Kaliningrad : Immanuel Kant Baltic Federal University, 2023. Pp. 1–8; Guyer P. *Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy* // *Philosophical Topics*. 1991. Vol. 19, Iss. 1. Pp. 119–152; Guyer P. *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant*. New York : Oxford University Press, 2020. 340 p.; Hahmann A., Vazquez M. *Cicero in the German Enlightenment* // *Cicero as Philosopher: New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy* / ed. by A. Hahmann, M. Vazquez. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2024. Pp. 391–408; Hahmann A., Vazquez M. *Ciceronian Officium and Kantian Duty* // *Review of Metaphysics*. 2022. Vol. 75, № 4. Pp. 667–706; *Kant's Philosophical Context: Mendelssohn, Lessing, and the Enlightenment* / ed. by P. Genazzano, G. Sales Vilalta // *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 2025. № 21. Pp. 1–150; Kravitz A. *Kant and Mendelssohn on the limits of religious pluralism and tolerance, or: two conceptions of Judaism* // *British Journal for the History of Philosophy*. (В печати). Pp. 1–25; McQuillan J. C. *Oaths, Promises, and Compulsory Duties: Kant's Response to Mendelssohn's Jerusalem* // *Journal of the History of Ideas*. 2014. Vol. 75, № 4. Pp. 581–604; Merritt M. *Mendelssohn and Kant on Virtue as a Skill* // *The Routledge Handbook of Philosophy of Skill and Expertise* / ed. by E. Fridland, C. Pavese. New York : Routledge, 2020. Pp. 88–99; Merritt M. *Mendelssohn and Kant on Human Progress: a Neo-Stoic Debate* // *Kant on Freedom and Nature: Essays in Honor of Paul Guyer* / ed. by L. Filieri, S. Møller. New York : Routledge, 2024. Pp. 1–15; Piché C. *L'Espace d'Une Virgule: Mendelssohn Et Kant Sur Les Preuves De l'Existence De Dieu* // *Le Cahier philosophique de Strasbourg*. 2012. Vol. 32. Pp. 395–411; Roth U., Stiening G. *Christian Garve (1742–1798): Philosoph und Philologe der Aufklärung*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. 410 p.; Sales Vilalta G. *Before (and beyond) Kant's Paralogisms: Wolff's Psychologia Rationalis (1734) and Mendelssohn's Phaedon (1767)* // *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 2025. № 21. Pp. 85–104; Schmidt J. *Kant, Mendelssohn, and the Question of Enlightenment* // *Journal of the History of Ideas*. 1989. Vol. 50, № 2. Pp. 269–292; Simon J., Marshall C. *Mendelssohn, Kant, and the Mereotopology of Immortality* // *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. 2017. Vol. 4, № 18. Pp. 523–545; van der Zande J. *In the image of Cicero: German philosophy between Wolff and Kant* // *Journal of the History of Ideas*. 1995. Vol. 56, № 3. Pp. 419–442; van der Zande J. *The microscope of experience: Christian Garve's translation of Cicero's 'De Officiis' (1783)* // *Journal of the History of Ideas*. 1998. Vol. 59, № 1. Pp. 75–94.

античности, так и современных ему работ по европейской практической философии, что послужило также одним из внешних катализаторов для этических поисков Канта в ранний период его творчества. Непосредственное сотрудничество и скрытая полемика Канта с Гарве исторически восходит к знаменитой рецензии Гарве на текст «Критики чистого разума» в 1782 году. В этой геттингенской рецензии Гарве наглядно демонстрирует свои утилитаристские или эвдемонистские убеждения, чуждые кантовскому априоризму¹⁴⁹. В своем комментированном переводе трактата Цицерона «Об обязанностях» Гарве последовательно защищает стоическую доктрину высшего добра, что возобновляет глубокий интерес Канта к этике стоиков.

Гарве различает два вида конечных целей человеческой деятельности, а именно — те цели, которые полностью заключены в самом человеке, и те, которые лежат вне его волевой сферы. Стоики справедливо считали, что наша конечная моральная цель полностью находится исключительно внутри нас самих. На этом основании Гарве допускает, что подлинная мораль автономна и независима от религии. Независимость эта может быть в той мере, в какой факт определенных взаимных обязательств людей друг перед другом имеет нормативное значение независимо от того, предполагаем мы, что Бог сотворил мир, или нет¹⁵⁰. Подобная позиция вплотную приближает популярную философию к кантовскому требованию самообоснования долга. Однако в неявной полемике с Гарве Кант решительно критикует его за теологические и прагматические уступки, согласно которым моральная автономия воли подчас уступает практическим интересам и внешним утилитарным целям. Если Гарве в своих выводах все же неизменно склоняется к позициям скрытого эвдемонизма, то Кант бескомпромиссно отстаивает моральную автономию разума.

¹⁴⁹ См.: Рецензия Гарве-Феде на «Критику чистого разума» Канта: Zugänge zur Rationalität / hrsg. von C. Garve. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1782. S. 14–18.

¹⁵⁰ См.: Cicero's Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern / aus dem Lateinischen übersetzt, und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Christian Garve. Breslau : Korn, 1783. S. 45–48.

Ведь, по убеждению Гарве, объективная мораль все же неизбежно требует религии — как для нашего достоверного знания этих взаимных обязательств, так и для предоставления воле необходимого мотива к их исполнению. В этом пункте Гарве заметно отходит от строгой античной стоической концепции высшего добра. Он открыто признает, что благополучие вовсе не обязательно является следствием добродетели в этой земной жизни, хотя причина этого кроется для него не в том, что моральные законы принципиально отличаются от законов природы настолько, что само стремление к добродетели часто требует от нас отказа от всего того, что нам чувственно приятно. Скорее, Гарве утверждает, что добродетель сама по себе была бы надежным источником удовлетворения в этой жизни, если бы мы действительно могли осознавать, что в полной мере обладаем ею. Но наше знание о собственной внутренней природе столь же ограничено, как и наше познание внешней физической природы, поэтому мы никогда не можем быть уверены, что благодаря лишь нашим собственным способностям мы достигли этой добродетели¹⁵¹.

Согласно Гарве, в мире возможны два типа ответственности: одна обязанность (совершенная) направлена исключительно на то, чтобы не усугублять страдания ближнего, в то время как другая обязанность подразумевает активное умножение всеобщего добра. Но подобного разделения оказывается еще совершенно недостаточно для того, чтобы надежно отделить внешнее принуждение от безусловного обязательства совести¹⁵². То, что внутренне заставляет человека воздерживаться от причинения вреда другому, есть лишь пассивная доброжелательность. При этом вся система естественного права, согласно Гарве, содержит в себе легальные инструменты, насильственно принуждающие человека воздерживаться от нанесения вреда другим людям. Однако, что касается умножения подлинного добра в мире, то его, по убеждению философа,

¹⁵¹ См.: Op. cit. S. 72–75.

¹⁵² См.: Op. cit. S. 88–91.

категорически нельзя получить посредством внешнего применения силы, поскольку оно требует соответствующего расположения духа, что вплотную подводит популярную философию к кантовским выводам о границах легальности и моральности.

Гарве также различает принципиально разные типы обязанностей, а именно — обязанности по принуждению (*Zwangspflichten*), которые непосредственно связаны с правом, и обязанности по совести (*Gewissenspflichten*). Если некто отказывается исполнять обязанности по принуждению, то к нему можно легитимно применить внешний механизм насилия¹⁵³. Однако является ли насилие в пользу обиженного более возвышенным в этическом плане? Обиженный человек действительно может по закону пользоваться принудительным правом, чтобы уничтожить своего врага. Вместе с тем, государственная власть в гражданском состоянии всегда стоит на стороне того, кто страдает от явной несправедливости. Человеком в его практическом выборе должны двигать исключительно внутренние обязанности совести и справедливости. Внешний же страх может эффективно действовать только тогда, когда один из противников оказывается физически сильнее. Соблюдение всеобщего закона есть самая высокая и достойная искреннего уважения добродетель.

Наконец, в подробных комментариях к своему переводу Гарве пишет, что Цицерон сначала делит всю моральную науку на две основные части: на учение о высшем добре и на обязанности. Первая часть, согласно комментариям Гарве, детально рассматривает общее основание всех обязательств и саму внутреннюю сущность добродетели, что и определяет содержание общей практической философии. Вторая часть описывает наши индивидуальные обязанности, непосредственно вытекающие из повседневной жизни людей, и в этом как раз заключается суть прикладной этики¹⁵⁴. Подобная точка зрения на этическую науку категорически не согласуется с

¹⁵³ См.: *Op. cit.* S. 95–97.

¹⁵⁴ См.: *Op. cit.* S. 112–114.

кантовской концепцией, поскольку для кенигсбергского философа подлинная этика вовсе не подразумевает под собой нечто связанное с изменчивой природой человека. Скорее, обязанности, предписываемые этикой, представляют собой чистый моральный идеал, недоступный в реальности поврежденной человеческой природе, но с необходимостью распространяющийся и на всех более высоких в нравственном смысле разумных существ. Чтобы до конца понять, что именно есть объективное добро, говорит Гарве, исследователю необходимо тщательно изучить первые причины человеческих желаний. Добродетель же интерпретируется им как состояние совершенства человека, поэтому оно должно заключаться в таких свойствах, которые принадлежат исключительно человеку. Это тот путь, по которому традиционно идут все древние авторы, но которого стоики придерживаются наиболее последовательно, как особо подчеркивает Гарве¹⁵⁵. Кант, безусловно, не ограничивает этические предписания свойствами человека. В этом смысле он методологически ближе к точке зрения Баумгартена, который ориентируется на максимально строгую, очищенную от психологизма этику.

Комментируя перевод Цицерона далее, Гарве показывает, что в мире существует два типа конечных целей: те, которые находятся в самом человеке, и те, которые локализованы во внешних вещах. Из них закономерно возникает и все остальное. Человек скорее может перевоспитать или обучить себя внутренне, чем получить власть над внешними вещами¹⁵⁶. Человек должен искать внутреннее удовлетворение внутри самого себя, становясь как можно более совершенным, поскольку он есть постоянно изменяющееся и развивающееся существо. Однако в сотворенном мире человек остается смертным и потому во многом ограниченным существом, что требует признания ограниченности его воли.

¹⁵⁵ См.: Op. cit. S. 115–118.

¹⁵⁶ См.: Op. cit. S. 120–122.

Стоики последовательно выделяют добродетели среди безразличных вещей (*adiaphora*). Именно христианские добродетели, по мнению Гарве, суть совершенные и безусловные обязанности. В то время как Цицерон жестко отделяет совершенные обязанности от обязанностей несовершенных, Гарве в своих комментариях отмечает, что в действительности это не два принципиально разных типа предписаний, а лишь два различных способа рассматривать одну и ту же обязанность. Моральное различие человеческих действий на добрые и злые должно с необходимостью исходить вовсе не из их последствий, а исключительно из внутреннего настроения духа (*Gesinnung*), в соответствии с которым они совершаются. В данном случае речь идет о естественных последствиях, которые закономерно возникают в связи с предустановленным устройством мира и всецело зависят от воли Творца. Отсюда Гарве выводит вопрос, заключающийся в следующем: подобен ли Божий суд над людьми обычным человеческим судам? Судит ли Бог также только о внешних преступлениях и заслугах, или же Он судит о человеческом существе как таковом? Если Бог судит исключительно о делах и результатах поступков разумных существ, а не об их сущности, Он судит совершенно как человек, и, следовательно, к Нему можно с полным правом применить все те характеристики, которые свойственны земным судьям.

При этом в системе Гарве нельзя признавать обязательность всех действий одинаковой. Одна цель, как признают в своей этике сами древние стоики, объективно может быть больше и важнее, чем другая¹⁵⁷. Цицерон утверждает, что четыре фундаментальных качества проявляются как отличительные признаки разумной человеческой природы: естественное стремление к познанию, общительность, благородство духа и внутреннее чувство порядка. Отсюда с необходимостью выделяются четыре основных вида добродетелей: благоразумие, справедливость, храбрость и умеренность. Если человеческий дух мыслит правильно и правильно желает, то он таков,

¹⁵⁷ См.: *Op. cit.* S. 112–114.

каким и должен быть по своей природе¹⁵⁸. В основе практической философии неизменно лежат одни и те же различия для отделения добрых действий от злых. Наиболее важными элементами здесь являются субъективная трудность в связи с внешними препятствиями, та внутренняя волевая сила, которую непосредственно приложил человек, и то осознанное намерение, с которым он совершал свое конкретное действие¹⁵⁹. Каждое из трех этих нормативных свойств имеет в мире свою силу, но к ним с необходимостью добавляется еще и четвертое, потому что наш главный законодатель изначально пребывает в нас самих¹⁶⁰. И этой четвертой высшей силой провозглашается мудрость. Однако даже самый здравый человеческий рассудок отчетливо понимает, что эти душевные силы все же не полностью зависят от воли и что в повседневной жизни они настолько смешаны с приобретенными человеком привычками, что становится невозможно отделить одно от другого. Что же в таком случае может и должен сделать человек, дабы стать подлинно добродетельным? Прежде всего — познать самого себя. Когда слепые страсти переполняют нас, мы больше не в состоянии ни рационально думать, ни свободно действовать так, как нам предписывает закон. Итак, первейшая обязанность разумного человеческого существа — всегда поддерживать себя в состоянии благоразумия, или, другими словами, быть духовно сильным в отношении самого себя¹⁶¹.

Новая наука, естественное право, в эпоху Просвещения оказывается строго отделена от чистой морали, поскольку здесь первостепенное значение имеет вовсе не внутренняя природа человеческого духа, а конкретные эмпирические события. Моральное чувство, которое популярные философы иначе называют совестью, у каждого отдельного человека составлено из двух типов неясных представлений. Некоторые из них непосредственно происходят из всеобщей природы человека. Другие же навсегда остаются у него от

¹⁵⁸ См.: Op. cit. S. 14–22.

¹⁵⁹ См.: Op. cit. S. 142–143.

¹⁶⁰ См.: Op. cit. S. 135–138.

¹⁶¹ См.: Op. cit. S. 146–147.

прошлой практической деятельности. Определенные ощущения изначально заключаются в тех его качествах, которые у него общие со всеми другими людьми; в то время как другие ощущения, напротив, отличают его от окружающих. Следовательно, здесь человеческий разум должен по необходимости прийти на помощь моральному чувству¹⁶².

Необходимо также провести строгое различие между моральными правилами, вытекающими из того, что подлинная мораль имеет двойную направленность. Один вид подобных моральных правил предписывает человеку, как он должен самосовершенствоваться. Другие же правила, напротив, лишь прагматически ведут его за руку, подобно невежественному ребенку, туда, где он объективно может быть максимально полезен окружающему обществу, но при этом гарантированно не способен причинить ему вреда. Эти общие правила должны измениться в отношении уже изначально несовершенных людей. Первый способ внешней оценки добродетелей будет совершенно по-разному определять их ценность в глазах разных людей, в разных географических местах и в разное историческое время. Каждому человеку кажется наиболее значимой именно та добродетель другого, влияние которой он ощущает на себе сильнее всего. Вторым способом, объективно определяющим ценность добродетелей, может быть применен либо к устойчивым добродетельным качествам характера, либо к отдельным добродетельным поступкам в мире. Таким образом, среди четырех основных добродетелей древних авторов именно благоразумие (*prudentia*) провозглашается Гарве как истинная нравственная добродетель¹⁶³. В связи с этим человеку необходимо избегать искушений. Состояние идеальной уравновешенности, внутреннего покоя и строгой рассудительности — это то внутреннее состояние, которое, как полагает популярная философия в лице Гарве, и должно являться главной целью его волевых устремлений¹⁶⁴.

¹⁶² См.: Op. cit. S. 162–165.

¹⁶³ См.: Op. cit. S. 168–171.

¹⁶⁴ См.: Op. cit. S. 172.

Гарве выводит две основные моральные ошибки духа. Первая ошибка подразумевает, что человек вообще не желает объективного добра. Вторая ошибка заключается в том, что он не может действовать согласно ему. Первое состояние признается философом либо прямым следствием глубокого заблуждения разума по поводу истинной природы добра, либо проявлением рабской степени подчинения человеческой воли силам чувственности, что содержательно предвосхищает кантовский анализ суррогатных мотивов воли в «Основоположении к метафизике нравов»¹⁶⁵. В повседневной жизни человеческий разум и его низшая способность желания почти никогда не находятся в идеальном равновесии.

Кант отмечает, что большинство древних этических школ ложно рассматривали в качестве однородных элементов высшего блага добродетель и благополучие. Итак, в его критическом рассмотрении выходит, что эпикурейцы ошибочно ставили во главу угла счастье, а саму добродетель, соответственно, рассматривали лишь как инструмент для достижения этой цели. Напротив, древние стоики совершенно справедливо рассматривали чистую добродетель как самодостаточную конечную цель разума, а сопутствующее удовольствие трактовали просто как случайный побочный продукт успешного достижения добродетели, что в полной мере согласуется с пафосом «Основоположения к метафизике нравов». Гарве открыто возражает против радикального утверждения стоиков о том, что добродетель принципиально не допускает никаких степеней детерминации. В противовес этому он утверждает, что подобная концепция моральной ценности является прямой функцией стоического внимания исключительно к личности человека; когда же, напротив, человек также принимает во внимание положительные или отрицательные последствия действий и конкретные эмпирические

¹⁶⁵ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов / *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* // Сочинения на немецком и русском языках : в 4 т. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Канон+, 1997. Т. III. С. 222–223 (AA 04: 442).

обстоятельства, при которых они совершаются, тогда оценки моральной ценности воли могут приобретать совершенно разные степени¹⁶⁶.

Таким образом, стоики ошибочно принимают просто отрицательное удовлетворение собственным состоянием за осознание добродетели, и устойчивый характер этого смещения побуждает Канта исследовать, как стоики могли быть введены в заблуждение. Кант планировал добавить критику Гарве в «Основоположение к метафизике нравов», но этого так и не произошло. Кант признает, что, возможно, единственно возможная теория разума может быть пустой, если она не будет иметь практического применения. Но это принципиально не касается теории морального долга. Философская доктрина морали, доступная обычному пониманию, требует концепции чувственности, на которой настаивает Гарве. Кант же считает, что это должно явно противоречить утверждению Гарве о том, что обязанность исчезает на практике. Критика Гарве непосредственно связана с тем, что Кант полностью отвергает счастье как основание для следования моральному принципу. Кант утверждает, что подлинно моральное действие полностью игнорирует интерес к счастью. Но Гарве считает, что невозможно следовать принципу морали, не предполагая в качестве причины счастья. Согласно Канту, Гарве меняет местами то, к чему призывает долг, с тем, что является мотивом для нравственных поступков. Таким образом, в то время как для Канта учение о счастье полностью отделено от обоснования морального поступка, для Гарве это не так. Согласно Гарве, добродетель вовсе не является чем-то искусственно прибавленным к человеку, но она представляет собой его истинную природу. Подобный взгляд, конечно, не находит согласия у Канта, поскольку человеческая сущность признается кенигсбергским мыслителем поврежденной для того, чтобы ориентироваться на неё как самому человеку, так и всем остальным разумным существам. Вместе с тем, указание Гарве на первостепенную важность внутреннего настроения духа при совершении

¹⁶⁶ См.: Cicero's Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern / aus dem Lateinischen übersetzt, und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Christian Garve. Breslau : Korn, 1783. S. 312–319.

поступка напрямую роднит популярную философию с ключевым положением этики Канта, согласно которому истинная добродетельность любого поступка всецело определяется характером умонастроения по отношению к априорному моральному закону. Моральное усилие, которое человек непосредственно прилагает в практической жизни для неукоснительного исполнения долга, является важнейшим аспектом для Канта. Наконец, как указывает Гарве, стремление к добру и удовлетворению своего ближнего равно духовному совершенству человека. И данное положение удивительным образом вторит как элементам вольфианской формулировки основного морального закона, так и кантовской концепции цели, которая в то же время является долгом, развернутой в рамках его зрелой этики.

В рамках описания популярной философии важно также сказать о Моисее Мендельсоне. Мендельсон являлся крупнейшим деятелем немецкого и еврейского Просвещения (Хаскалы), а также современником и другом Иммануила Канта. Кант часто и с глубоким уважением упоминает Мендельсона в своих печатных сочинениях, а также ведет с ним интеллектуальную переписку, которая содержательно начинается с того знаменательного момента, когда Кант отправляет на строгий суд Мендельсона свои «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Оба мыслителя были тесно связаны с так называемым берлинским «Обществом собраний по средам» (Mittwochsgesellschaft). Сам же кенигсбергский философ на протяжении всей жизни чрезвычайно внимательно изучал теоретические работы «немецкого Сократа». Существует несколько фундаментальных тем из сферы практической философии, по которым Кант явным образом дискутирует с Мендельсоном в своих произведениях. Кроме того, Мендельсон мог сыграть поистине ключевую роль в формировании тех взглядов Канта, которые в кантоведении принято хронологически относить к критическому периоду его творчества. Помимо этого, именно Мендельсон одним из самых первых получил от автора личный экземпляр «Критики чистого разума» в 1781 году, хотя из-за тяжелой болезни так и не успел полностью с ней ознакомиться.

Мендельсон и Кант в 1763 году непосредственно участвовали в знаменитом конкурсе Берлинской королевской академии наук по теме: «Способны ли метафизические науки к такой же очевидности, как математические? Если нет, то какова природа их достоверности, до какой степени они могут её достичь и достаточна ли эта степень для полного убеждения?». Мендельсон стал триумфальным победителем этого конкурса с работой «Трактат об очевидности в метафизических науках» (опубликованной Берлинской академией в 1764 году)¹⁶⁷. Кант занял почетное второе место со своим важнейшим этическим сочинением докритического периода — «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали». В «Трактате об очевидности в метафизических науках» Мендельсона нас главным образом интересует последняя, четвертая часть, непосредственно посвященная очевидности в учении о нравах. Здесь Мендельсон, следуя Вольфу, вводит в нравственное учение рассуждение по строгому логическому силлогизму. Наблюдая за правильным и упорядоченным действием, человек, согласно Мендельсону, проводит в своем рассудке соответствующее когнитивное заключение, прямым практическим итогом которого и является всеобщая максима воли.

Указанная фундаментальная обязанность, согласно Мендельсону, дает человеку также право на необходимые средства для её непосредственного исполнения. Все люди имеют принципиально разное право на эти средства, что имеет под собой свои основания. Последние могут быть применены к многообразию конкретных случаев и составляют объективную основу естественного права. Из общего естественного закона логически следует, что мы обязаны признавать право других разумных существ и давать полную возможность им беспрепятственно пользоваться. Мендельсон указывает здесь, что речь идет о естественной справедливости, которая подразумевает, что мы должны предоставлять другому то, чего он заслуживает по закону

¹⁶⁷ См.: Mendelssohn M. Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichem Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 gesetzten Preis erhalten hat. Berlin : Haude und Spener, 1764. S. 67–72.

природы¹⁶⁸. Мендельсон глубоко убежден, что моральная философия как наука должна прочно строиться на метафизических основаниях, а потому требует предварительного тщательного изучения науки о Боге, мире и бессмертной душе человека; это явно указывает на то, как Мендельсон в своих построениях продолжает основываться на вольфианской рационалистической философии. Если метафизическая философия как таковая направлена на изучение природы вещей, то моральная философия, по убеждению Мендельсона, должна изучать природу человека как существа, наделенного свободной волей. Мендельсон также считает, что для совершения правильного выбора человеку необходимо полностью подчинить свои слепые страсти разуму. Этика как практическая дисциплина дает человеку действенные средства, чтобы связывать разум и чувственные способности души, поскольку, когда они не находятся в должном согласии, одна из них способна влиять на способность желания значительно сильнее, из-за чего мы в опыте выбираем вовсе не то, что объективно необходимо¹⁶⁹. Мендельсон вслед за Вольфом считает, что определяющее значение для моральной оценки человеческого действия имеют также и его последствия, так как человек обязан рационально предвидеть их. Мендельсон указывает, что само по себе хорошее действие может стать порочным, если оно исполняется вопреки и прежде более высокой обязанности¹⁷⁰. Кант, как известно, в своих этических трудах тоже настаивает на определенной градации обязанностей, но, если быть точнее, он считает, что принципиально недопустимо исполнять одну обязанность в ущерб другой, поскольку законы разума не могут противоречить друг другу.

В этом отношении Кант скорее испытывает влияние Баумгартена. Наконец, Мендельсон вводит два важнейших понятия, благодаря которым мы принимаем окончательное решение о действии. Это суть совесть (*das Gewissen*) и чувство истины (*das Wahrheitsgefühl*)¹⁷¹. Совесть непосредственно

¹⁶⁸ См.: Op. cit. S. 74–76.

¹⁶⁹ См.: Op. cit. S. 78 – 82.

¹⁷⁰ См.: Op. cit. S. 82 – 84.

¹⁷¹ См.: Op. cit. S. 85–87.

решает и судит, а чувство истины помогает рассудку быстро отличить добро от зла на эмпирическом уровне. Подобный ход, однако, полностью отвергается Кантом в «Основоположении к метафизике нравов», где единственным мотивом исполнения долга провозглашается уважение к категорическому императиву. Отвечая на вопрос о характере демонстрации в морали в сравнении с характером доказывания в математике, Мендельсон указывает на то, что объективная мораль должна апеллировать к реальности, а потому, помимо утверждения необходимого существа, разуму обязательно требуется строгое доказательство его действительного существования¹⁷². Мендельсон начинает с того, что когда человек совершает нечто правое, он делает логическое заключение о том, что некоторое объективное свойство действия делает его долгом. Философ отчетливо различает в учении о нравах теоретическую и практическую части, как и в математической науке. Первая часть дает некоторое правило, вторая же — учит правильно применять его в повседневной жизни. При этом Мендельсон нисколько не сомневается в том, что положения учения о нравах можно доказать с геометрической строгостью¹⁷³. Это напрямую связано с тем, что все люди изначально обладают разумом, который предписывает им, что делать и от чего воздерживаться. Так, основное правило, которое учит тому, как поступать, является законом природы, где общее добро выступает конечной точкой. В качестве этического принципа Мендельсон избирает несколько видоизмененный принцип совершенства Вольфа. Он звучит следующим образом: «Делай внутреннее и внешнее состояние твоего ближнего в соответствующей пропорции настолько совершенным, насколько ты можешь»¹⁷⁴. Помимо этого, для Мендельсона принципиально важен сократическо-вольфианский постулат о невозможности разумного существа сознательно желать зла, а только о принятии порока под обманчивой маской добра.

¹⁷² См.: Op. cit. S. 88–92.

¹⁷³ См.: Op. cit. S. 64–66.

¹⁷⁴ См.: Op. cit. S. 67.

Труд «Федон» представлен в форме платоновских диалогов и описывает последние дни Сократа перед казнью и его беседу с учениками. Основной идеей диалога, что прямо следует из его полного названия («Федон, или О бессмертии души»), является проблема обоснования вечной жизни духовной субстанции после того, как физическое тело уйдет в тлен. Человек у Мендельсона представляется существом, занимающим особое место среди прочих творений. Особое положение человека в мире предполагает также и высочайшее его предназначение¹⁷⁵. В диалоге Мендельсон устами Сократа говорит о том, что люди в большинстве своем одержимы слепыми страстями и, пытаясь преодолеть одни из них, неумолимо поработаются другими. Такой способ воздержания от некоторых склонностей бесконечно далек от истинного добродетельного пути. Подлинная добродетель заключается исключительно в чистоте нравов и помыслов¹⁷⁶. Незабвенные спутники этой добродетели — мужество, справедливость и воздержание. Проскальзывает мысль о том, что истинным является то, что полезно, а человек предназначен для блаженства. Мендельсон также утверждает наличие в каждом человеке капли всех тех совершенств, которыми обладает Бог¹⁷⁷.

И природная склонность по определению является у Мендельсона доброй, но может подвергнуться искажению. Только добрых и только злых людей не существует. Мендельсон говорит об упражнении как о способе улучшения задатков совершенств¹⁷⁸. Мендельсон, так же, как и впоследствии Кант в рамках критической этики, размышляет о некотором усилии, которое способен делать над собой человек в стремлении усовершенствовать добродетель, что компенсирует ему отсутствие жестких животных инстинктов. Можно также заметить, что Мендельсон устами Сократа утверждает высшую ценность человека как главной цели Бога. Однако он говорит, что стремление к истинному благу и совершенствование души суть

¹⁷⁵ См.: Mendelssohn M. Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen. Berlin : Friedrich Nicolai, 1767. S. 22–25.

¹⁷⁶ См.: Op. cit. S. 31–35.

¹⁷⁷ См.: Op. cit. S. 42–46.

¹⁷⁸ См.: Op. cit. S. 96–101.

то, к чему предназначен человек Создателем¹⁷⁹. Кроме того, Мендельсон размышляет о том, насколько осмысленной может быть добродетельная жизнь, поскольку нет однозначной гарантии того, что существует загробная жизнь, в которой праведному будут возданы все блага, которые он заслужил. Сократ думает о том, что Божеству безразличны судьбы живущих, и все добро и зло оно распределяет по заслугам.

В современных академических дискуссиях заявляется о неясности вопроса о том, предвосхитил ли Мендельсон Канта, когда отверг автоматически совершаемые добрые действия как поистине добродетельные. Однако здесь можно усмотреть и прямое влияние мысли Крузия, который еще раньше категорически отрицал механистичность поступков в практической философии. В свою очередь, в «Исследовании отчетливости принципов естественной теологии и морали» Кант в качестве цели самой по себе также выбирает либо совершенство, либо действия в соответствии с волей Бога, что прямо отсылает к рационализму Вольфа и Мендельсона. Однако в данном случае равным образом обнаруживается и влияние мысли Крузия, который указывает, что свободная воля человека может быть направлена либо на объективные законы разума, которые фактически являются законами, созданными Богом, либо на собственное благополучие и совершенство, которые Крузий во многом приравнивает друг к другу.

В своей латинской диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770) Кант осуществляет резкий переход от этического сентиментализма, более характерного для раннего периода в его практических рассуждениях, к признанию ведущей роли разума, который и станет главным элементом всей его практической философии, начиная с «Основоположения к метафизике нравов»¹⁸⁰. При этом нет никакой однозначной причины, которая бы указала на подобную радикальную

¹⁷⁹ См.: Op. cit. S. 108–1114.

¹⁸⁰ См.: Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гульги. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 277–281; Kant I. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) // Gesammelte Schriften. Bd. 2. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 385–388.

перемену в размышлениях кенигсбергского философа. Одним из факторов, который правомерно рассматривать в качестве предпосылки формирования этих критических взглядов, и стало прочтение Кантом диалога Мендельсона «Федон, или О бессмертии души».

В первой «Критике» философ как Бога, так и душу считает чистыми трансцендентальными идеями разума. Объективное существование первого и бессмертие второй невозможно доказать умозрительными средствами, что Кант прямо подтверждает и своими знаменитыми аргументами против Мендельсона, выделяя специальный раздел для полного опровержения его доказательства бессмертия души на страницах «Критики чистого разума». Кант применяет эти идеи строго регулятивно, поскольку наличие обоих этих условий необходимо для самой возможности объективной нравственности вообще. Однако Бог является в его критической системе вовсе не внешним источником моральных предписаний, а именно их априорным условием и некоторым закономерным телеологическим итогом, к которому неизбежно приводит строгое соблюдение нравственного закона как поддержание подлинной моральности, что наглядно демонстрируется в «Основоположении к метафизике нравов»¹⁸¹. Кроме того, критику Кантом мендельсоновского доказательства непрерывного существования души можно обоснованно рассматривать как прямое методологическое продолжение вопроса, поставленного на конкурс Берлинской академии наук 1763 года. И Мендельсон, и Кант в рамках этой дискуссии предполагают некоторый пограничный момент.

Сократ устами Мендельсона в «Федоне» приходит к мысли о том, что простая субстанция души не способна исчезнуть в один момент. Мендельсон, по-видимому, допускает, что душа может продолжать свое существование даже без проявления внутренней силы. Однако этот пограничный момент времени Кант предлагает понимать именно как последний момент

¹⁸¹ См.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов / *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* // Сочинения на немецком и русском языках : в 4 т. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Канон+, 1997. Т. III. С. 224–225 (AA 04: 443).

существования, а вовсе не как первый момент абсолютного небытия, что полностью лишает мендельсоновский догматический аргумент от простоты его мнимой доказательной строгости¹⁸².

Кроме того, основной точкой непримиримого несогласия между поздним Кантом и Мендельсоном является взгляд на принципиальную возможность индивидуального морального прогресса. Если Мендельсон скептически оценивает непрерывное совершенствование отдельного человека, то для Канта несомненным является то, что весь человеческий род как целое способен на поступательное движение вперед в моральном плане по строгой аналогии с культурным прогрессом. Также важным в структуре рассматриваемого диалога представляется подробное рассуждение Мендельсона о приятном и неприятном. Этот аспект необходимо учесть постольку, поскольку данное описание прямо указывает на глубинную ненадежность первичных данных чувственного восприятия, так как здесь отчетливо видно указание на внутреннюю противоречивость самих человеческих чувств. Подобное заключение могло повлиять и на формирование критического взгляда Канта на чувственность как на заведомо недопустимый критерий морального, поскольку сам он на страницах «Основоположения к метафизике нравов» будет говорить о необходимости чистых, априорных законов разума для объективной оценки моральности воли. Возможно, однако, что Мендельсон изначально не имеет в виду противоречивый характер чувственного восприятия, а только указывает на постоянное движение и изменения в мире и душе человека. Если вспомнить об основных принципах критической этики Канта, то можно обоснованно сопоставить чистосердечие, о котором рассуждает Сократ у Мендельсона, с тем чистым уважением к моральному закону, которое в критической системе Канта как раз и должно являться единственным мотивом всякого истинно нравственного поступка. Здесь же отчетливо видна и непрерывная борьба

¹⁸² См.: Mendelssohn M. Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen. Berlin : Friedrich Nicolai, 1767. S. 76–84.

человека с собственными пассивными склонностями, на необходимости которой настойчиво настаивает кенигсбергский мыслитель. И Сократ прямо говорит в этом смысле о безусловном превосходстве разума над слепыми чувственными побуждениями, что будет в высшей степени характерно и для Канта. Итак, мы видим, что для Сократа у Мендельсона всякий свободный поступок должен с необходимостью сообразоваться с высшей волей Бога. Но для Канта критического периода подобная позиция принципиально не представляется правильной, поскольку Бог должен полагаться в системе лишь в качестве необходимого практического условия морали. Также утилитарный взгляд Мендельсона поздний Кант, как мы знаем, категорически не принял бы, поскольку человек в первую очередь обязан поступать согласно априорному закону чистого практического разума и быть достойным счастья (*würdig glücklich zu sein*), а всякое сопутствующее эмпирическое удовольствие признается им только случайным побочным эффектом нравственного деяния. Кант впоследствии укажет, что, хотя радикально доброе изначально заложено в человеческой природе, она также имманентно содержит в себе и некоторое злое начало, что в целом содержательно соответствует мысли Мендельсона о том, что ни одно из этих качеств в чистом виде не превалирует в эмпирическом человеке. Никого нельзя назвать добрым или злым вообще, и это прямо напоминает сложное, пограничное положение человека в моральном мире Канта: с одной стороны, никто не способен на тотальное нарушение нравственного закона, с другой стороны — моральная добродетель в её полном воплощении столь же бесконечно далека от несовершенного человека. Кант утверждает, что доброе должно победить злое начало в человеке в связи с коренным внутренним переворотом в том, для чего философ использует важнейшее понятие *Gesinnung*, означающее умонастроение или глубинную внутреннюю убежденность. Хотя этот термин спорадически появляется уже в его докритических сочинениях, определенную и характерную для кантовской критической этики смысловую нагрузку он начинает приобретать уже начиная с первого издания «Критики чистого разума». Но истинное значение

умонастроения, которое провозглашается единственной причиной при совершении подлинно нравственного поступка, официально появляется именно на страницах «Основоположения к метафизике нравов». При этом самого Мендельсона тоже правомерно рассматривать в качестве одного из важных источников этого понятия. Для Канта высшее предназначение каждого конкретного человека в мире заключается в том, чтобы поступать правильно согласно тому закону, который тот сам себе и предписал, а также развивать вложенные в него природой естественные задатки. И перманентное совершенствование души, о котором пишет Мендельсон в «Федоне», в данном контексте можно отождествить с кантовским культивированием этих разумных задатков. Поздний Кант, помимо признания невозможности догматически доказать бытие Бога спекулятивными средствами, будет все же настаивать на человеческой жизни, следующей за безусловным велением чистого практического разума. В этом смысле Мендельсон остается в русле всех рассмотренных авторов немецкого Просвещения. Кант оказывается единственным мыслителем среди своих ближайших предшественников и современников, который прямо пишет о принципиально иной, априорной и автономной природе морального закона, нежели внешнее божественное предписание, что окончательно демаркирует границы популярной философии и подтверждает методологическую необходимость удержания исследования в строгих рамках школьной университетской традиции.

Выводы главы 1

Таким образом, из рассмотрения «Философской этики» и «Первоначал практической философии» видно, что Баумгартен возвел университетский рационализм Просвещения в степень полной завершенности. Он разделил теоретически единую систему Вольфа на внутренние обязанности и внешние

предписания естественного права (*officia externa*), мыслитель придал категории обязательства (*obligatio*) характер строгого императива¹⁸³.

Подводя общий итог исследованию общего характера этических учений первой половины XVIII в. в Германии, необходимо признать, что триада в лице Вольфа, Крузия и Баумгартена фактически исчерпывает собой предклассическую моральную философию. Сформированное имя поле дискуссии пролегает между онтологическим перфекционизмом Вольфа-Баумгартена, и теологическим волюнтаризмом Крузия¹⁸⁴. Ни одна из этих систем не смогла обосновать автономность этики, неизбежно скатываясь либо в эвдемонистическую, либо в теологическую гетерономию. Размышление над тупиками, в которые зашла традиция, стало для Канта 1760-х гг. в некотором смысле материалом для формирования контуров новой моральной теории.

¹⁸³ См.: Walschots M., Schierbaum S. Necessitation, Constraint, and Reluctant Action: Obligation in Wolff, Baumgarten, and Kant // Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy / eds. C. D. Fugate, J. Hymers. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 71.

¹⁸⁴ См.: Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. С. 112.

Глава 2. Докритический Кант: основные идеи будущего этического учения

§ 1. Методологические и источниковедческие рамки анализа

Переходя к непосредственному исследованию генезиса этики Иммануила Канта, необходимо зафиксировать методологические и источниковедческие рамки анализа его раннего теоретического наследия. В отечественном и зарубежном кантоведении длительное время доминировала установка, согласно которой подлинная этическая система мыслителя признавалась исключительно продуктом его зрелого, критического периода 1780–1790-х годов. В противовес этому современный генетический подход позволяет доказать, что каркас кантовской моральной философии формировался в докритический период, точнее в узкий промежуток 1762–1765 годов¹⁸⁵. Настоящая глава посвящена экспликации основных принципов будущего этического учения, зачатки которых сформировались в мысли философа задолго до публикации его «Основоположения к метафизике нравов». Композиционная специфика Второй главы диссертационного исследования подчинена строгой источниковедческой логике. Автор применяет метод сквозного чтения, избегая искусственного дробления отдельных текстов по темам. Пять последовательных параграфов главы строятся на детальном препарировании пяти конкретных докритических текстов мыслителя, взятых строго по одному разу в их естественной хронологической линейке.

«Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763). Сочинение написано в контексте столкновения с догматической рациональной теологией. Кант направляет критику против традиционного вольфианского онтологического аргумента, доказывая, что бытие не является предикатом вещи. В этическом плане трактат фиксирует важнейший этап

¹⁸⁵ См.: Mathias M. B. Immanuel Kant's Moral Philosophy, 1762–1765 and Its Place in Early-Modern Moral Philosophy : dissertation / M. B. Mathias. Rochester : The University of Rochester, 1999. P. 45.

преодоления гетерономии: мыслитель стремится освободить объективный статус моральных ценностей от деспотического волюнтаризма, одновременно увязывая предустановленную гармонию сущего с волей Творца как условием возможности мира.

«Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). Написан против некритического переноса математических (логических) законов на сферу реальных метафизических процессов. Кант вводит принципиальное разделение между логическим противоречием и реальным противодействием сил. В плоскости практической философии этот труд закладывает фундамент для будущих этических построений: через модель отрицательных величин порок мыслится не как простое отсутствие добра (познавательный дефект), а как активная, направленная в противоположную сторону реальная злая воля.

«Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Это эссе, ориентированное не на академическое университетское сообщество, а на широкую читающую публику эпохи Просвещения. Трактат написан под сильным сторонним влиянием британской традиции (в частности, эстетики Э. Бёрка и теории морального чувства Ф. Хатчесона). В контексте практических поисков Канта эта работа фиксирует увлечение сентиментализмом.

Рукописные фрагменты «Handschriftlicher Nachlass» Канта, зафиксированные в томе AA 20 как «Заметки к книге „Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного“» (1764–1765 гг.). Эти рукописные фрагменты, маргиналии и черновые наброски, сделанные Кантом на полях его собственного экземпляра указанного эссе. Они также отражают внутреннюю интеллектуальный процесс под влиянием прочтения трудов Ж.-Ж. Руссо.

«Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (1764). Это конкурсная работа, поданная Кантом на знаменитый конкурс Берлинской королевской академии наук 1763 года. Сочинение написано как программный манифест против школы Вольфа-Баумгартена, отождествлявшего методы метафизики и геометрии. В этической сфере данная

работа осуществляет важнейшую попытку примирить формальные принципы рассудка с материальными принципами чувства.

Этика Канта представляет собой учение, вобравшее в себя комплекс традиционных для этических учений вопросов. Кант для построения собственного морального учения как заимствует многие элементы у своих предшественников и современников или отталкивается в своих построениях от их изысканий, так и включает в себя самобытные концепты. В общем виде с ее характерными принципами моральную философию Канта можно изложить следующим образом.

В своем оформленном виде кантовская этика предстала в сочинении 1785 года – «Основоположении к метафизике нравов». Свое развитие некоторые элементы морального учения Канта получили главным образом в сочинениях «Критика практического разума» (1788) и «Метафизика нравов» (1797). «Метафизика нравов» в том числе будет упоминаться в работе, поскольку терминологически и структурно связана с «Основоположением...» по задумке Канта. «Основоположение...» должно стать предуготовлением к полноценному учению о метафизике нравов по аналогии с метафизикой природы. «Метафизика нравов», таким образом, содержит учение о практической философии, разделенное на право и этику. Конспект лекций по естественному праву, составленный Готфридом Файерабендом, относится к зимнему или же летнему семестру 1784 года.¹⁸⁶ В этот период Кант фактически завершает работу над основным текстом «Основоположения к метафизике нравов». В связи с этим в лекциях, посвященных праву, Кант, погруженный в моральную проблематику создаваемого сочинения, говорит также и о вопросах морали и связи права с этикой. Часть положений этих лекций дублирует фрагменты «Основоположения...».

В данной главе будут выделены основные принципы этики, которые Кант формулирует в «Основоположении...» и отчасти в лекциях по

¹⁸⁶ См.: Крышторп Л. Э. Записи по естественному праву Файерабенда и их значение для кантоведения // Кантовский сборник, 2016. № 3 (35). С. 69.

естественному праву. Далее будет предложен анализ тех ранних произведений, которые, по мнению автора, в разных вариациях уже содержат компоненты того учения, которое станет известно в качестве кантовского морального учения, поскольку многие из аспектов позднего этического учения Канта в той или иной форме были заявлены им еще в ранних сочинениях.

1. Роль Бога. Существование Бога в философии Канта не имеет ни доказательств¹⁸⁷, ни возможности опровержения. Однако его бытие необходимо полагать для придания моральной осмысленности миру, а также для надежды существ на саму возможность воздания за тот или иной образ нравственной жизни.

2. Награды и наказания. Для этики Канта последствия действий не имеют значения, поскольку, как было сказано, главным критерием оценки действия как добродетельного или порочного является наличие или отсутствие соответствующего намерения.

Награды и наказания также не должны быть мотивом при совершении внешне добрых и законосообразных действий, поскольку являются неподлинными причинами для моральных действий.

3. Автономия и свобода, добродетель и порок. Свобода является основополагающим понятием этики Канта, которая в некотором смысле даже превалирует над разумом. Свобода есть качество, свойственное всякому разумному существу. Благодаря наличию свободы в совокупности с разумом вообще возможно выдвигать моральное требование к существам. Отсутствие же свободы делает бессмысленным всякое нравственное предписание, так как соответствующее этому предписанию действие, но выполненное в результате принуждения, а также невозможность принять решение, противоречащее моральному закону, сводят на нет механизм этики.

Автономия в этом отношении является частным случаем свободы, так как предполагает самостоятельное предписание себе требований морального

¹⁸⁷ Так называемое моральное доказательство бытия Бога, о котором идет речь в «Критике способности суждения» (1790), по утверждению самого же Канта «доказательством» в строгом смысле слова все же не является.

закона и свободное следование ему. Любое предписание нравственных требований извне называется Кантом гетерономией и, по его утверждению, является основанием неподлинной этики. Сама добродетель, согласно Канту, подразумевает твердость намерения на пути следования долгу и смелость в преодолении склонностей, которые мешают исполнению требований долга.

Счастье здесь должно быть справедливым вознаграждением за добродетельность, однако в кантовской этике не существует гарантии того, что счастье наступит в ответ на морально доброе поведение. Только Бог мог бы соединить представления конкретного существа о счастье со степенью его нравственного поведения. Более важным для Канта является состояние достоинства счастья, которое измеряется добродетельностью человека. Всякий предмет в мире имеет, согласно Канту, некоторую ценность. Для всех иных вещей эта ценность имеет эквивалентную стоимость. Единственной вещью, которая не имеет никакого эквивалента, является достоинство человека, которое определяется степенью его добродетельности.

4. *Склонность и чувство.* Склонность главным образом означает чувственное в природе человека, что делает ее несовершенной. Склонности влекут человека в сторону, противоположную долгу. Само неисполнение долга не означает порочность, но моральную слабость. Однако регулярное и принципиальное избегание долга или даже намеренное следование злу можно уже назвать порочным.

5. *Закон и долг, цель и средство, форма и материя.* Законом у Канта является категорический императив, тогда как технический есть просто правило, а прагматический – принцип. Практический закон (этика) предписывает максимы действий, но не сами действия, поскольку в этом случае свобода была бы нарушена. Кроме того, закон всегда отвлекается от материи, но говорит о форме, так как закону невозможно было вместить в себя все конкретные случаи, подходящие под него.

Долгом является всякое действие, которое должно быть выполнено. Таким образом, долг также является частным случаем закона, поскольку под

закон подпадает максима как общий принцип действий, а под долг – само действие в конкретной ситуации.

Так, в каждом отдельном случае должное действие будет различным. Действие (совершенное или нет) при этом является только одним аспектом выполненного долга.

Главным аспектом, согласно которому можно оценить действие как соответствующее закону и долгу, является намерение. Намерение подразумевает искреннее желание и готовность следовать долгу. В связи с этим наличие такого намерения даже при отсутствии вытекающего из него действия (в случае внешней помехи) может быть оценено как моральное (добродетельное). Внутренне уважение к закону есть причина того, почему разумное существо имеет добродетельное намерение. В этом смысле этика Канта имеет как внешний аспект в виде самого действия, так и внутренний – в виде намерения по отношению к действию и закону, требующему его.

Всякий поступок, который соответствует долгу, может соотноситься с ним двумя способами: внешне и внутренне. В первом случае мы имеем всего лишь сообразный с долгом поступок, который выражен в как будто добром действии. Однако по-настоящему морально добрым можно назвать только такой поступок, который не просто сообразен с долгом, но совершен по долгу, так как подразумевает добродетельное намерение по отношению к закону.

Именно различение цели и средства ложится в основу кантовской классификации императивов, которые в общем смысле являются некоторыми велениями. Они делятся на гипотетические (императивы с условием) и категорический (безусловный императив). Первые подразумевают технический (императив умения) и прагматический (императив благоразумия) императивы. Технический содержит инструкцию по тому, каким образом совершить какое-либо действие. Например, для того чтобы начертить какую-либо фигуру, необходимо выполнить те или иные условия. Прагматический императив имеет в виду, что выполнение заданных условий приводит к достижению практической цели. В свою очередь категорический императив

(императив мудрости) не содержит в себе условия и представляет собой предписание, представляющее незыблемое требование морали. Так, данный императив не включает в себя никакого условия. Всякий поступок в этике Канта состоит из формального и материального элементов. Формой должен является сам моральный закон, тогда как материя – это содержание поступка, подразумевающее цель.

§ 2. Элементы этического учения Канта в докритический период

§ 2.1. Роль Бога

В «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)) Кант уже рассуждает о роли Бога по отношению к морали, что имеет важное значение для его будущей этики, ведь в моральном учении, изложенном в «Основоположении к метафизике нравов», философ отрицает Бога как источник морального закона¹⁸⁸.

Провидение вложило в нас способность посредством естественного рассудка прямо познавать средства, необходимые для достижения счастья. Кант говорит о зависимости вещей от Бога, различая зависимость моральную и неморальную. Моральная подразумевает, что воля Бога есть основание вещи. При этом воля Бога не принимает решение о возможности чего-либо, а только предписывает нечто в отношении уже возможного. Вместе с тем Бог — основание существования вещей в том смысле, что они существуют благодаря его желанию. Такие вещи уже по своей внутренней возможности предполагают способность гармонично согласовываться с другими вещами и составлять замечательный порядок. Подобное положение дел не предполагает свободы выбора, поскольку эта гармония не случайна, тогда как произвольный выбор случаен. Так, Бог является моральным основанием вещей через свою

¹⁸⁸ См.: Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва : Чоро, 1994. Т. 1. С. 426; Kant I. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 2. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 125.

волю, но дальнейшее упорядочивание мира уже не зависит от него в моральном смысле¹⁸⁹.

С другой стороны, существует естественный порядок вещей. Вещь соответствует этому порядку, когда природа есть ее основание. Если такое подчинение отсутствует, то в этом усматривают непосредственное вмешательство Бога. Согласно естественным законам, на земле иногда происходят катаклизмы. Однако если такое происходит в городе, где жители творят злодеяния, то природные катастрофы могут рассматриваться как наказания Бога, который произвольно связывает природные события с поступками людей, хотя сами по себе они не связаны. При этом имеют место и естественные награды, и наказания. Например, неумеренность в жизни естественным образом влечет к болезням. Но любые наказания и награды, в том числе и природные, подчинены божественному закону¹⁹⁰.

Всякая вещь случайна в природе. В связи с этим и законы природы, применяемые к ним, представляются лишенными необходимости. Однако существует необходимость в единстве нескольких законов, когда согласованность одних законов порождает и другие. Так, физические законы, позволяющие существовать дыханию, влекут также возможность создания насосов, появления облаков и так далее. Основание каждого из этих явлений необходимо также и для других в данном ряду. Если же в одном существе согласуются действия по одному закону с действиями согласно другому закону, и основание первых не является основанием для других, то это именуется случайным порядком природы. Случайное сочетание разных чувственных способностей в человеке при этом искусственно, поскольку стремится к совершенству. Природным же совершенством представляется, по Канту, наличие основания для столь различных и многообразных вещей¹⁹¹. Одна и та же сила поддерживает форму земли и удерживает на ней объекты.

¹⁸⁹ См.: Там же. С. 427; *Op. cit.* S. 126.

¹⁹⁰ См.: Там же. С. 430; *Op. cit.* S. 130.

¹⁹¹ См.: Там же. С. 434; *Op. cit.* S. 134.

Совершенство здесь свойственно и самой вещи, и даже необходимо. Это единство соответствует порядку природы посредством зависимости от Бога.

При этом естественный ход вещей не является лучшим или более совершенным по сравнению с любым другим процессом, поскольку нечто оценивается по результату, относящемуся к цели. Так, естественное движение вещей может быть названо хорошим, если таковы сами вещи, из которых оно вытекает, а не наоборот. Бог устроил мир так, что наилучшее устройство чаще всего выражено в естественном порядке, поскольку посредством естественной связи наилучшим образом достигаются цели. Так как все вещи сущностно зависят от Бога, который установил все в соответствии со своей мудростью и благостью, то вещи прекрасно согласуются в единстве многообразного¹⁹². Следовательно, все, что вытекает из такого естественного порядка, не может противоречить воле Бога. Однако в мире есть и случайность, которая не познана до конца и позволяет вещам отклоняться от общего движения к совершенству. Здесь и нужно вмешательство Творца, поскольку это уже не согласуется с его волей, но такое происходит редко, потому что даже самые свободные изменения природы и действия людей все равно связаны с естественным порядком, а через него — с установлениями высшего существа.

§ 2.2. Награды и наказания

В «Единственно возможном основании для доказательства бытия Бога» уже явно была затронута проблема наград и наказаний и их связи с божественной волей.

В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763)) Кант рассуждает о применении понятия отрицательных величин и в практической философии¹⁹³. В связи с этим Кант называет порок

¹⁹² См.: Там же. С. 436; Op. cit. S. 136.

¹⁹³ См.: Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва : Чоро, 1994. Т. 2. С. 70; Kant I. Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763) // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 2. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 191.

отрицательной добродетелью, поскольку в данном случае тот, кто совершает порочное деяние, идет на нарушение какого-либо внутреннего закона, предписывающего добрый поступок¹⁹⁴. Закон, на который указывает Кант, есть основание доброго поступка. Кант говорит о том, что следствие упомянутого закона равняется нулю тогда, когда предписанная добродетель совершается не только из осознания этого закона¹⁹⁵. Мы можем предположить, что здесь, как и в позднейших этических сочинениях, философ говорит о превалирующем значении намерения в сфере этической философии. Это можно подтвердить тем, что ценность добродетельного поступка, совершенного не из одного только уважения к закону, фактически обнуляется Кантом¹⁹⁶. Осознания необходимости поступать согласно основополагающему этическому принципу уже достаточно для моральной оценки человеческого существа. Сам факт совершения или не-совершения доброго поступка порой связан с обстоятельствами, не зависящими от человека. Если в своих помыслах мы придерживаемся одного только безусловного веления разума, то можем называться моральными существами.

Здесь Кант говорит и о том, что отсутствие добродетельных поступков само по себе не является грехом, а это согласуется с его поздними этическими положениями¹⁹⁷. Так происходит с животным, не обладающим разумом и не руководствующимся никаким моральным правилом, а следовательно, и не противопоставляющим свои действия последнему. Но совсем иначе устроен человек. Кант упоминает закон любви к ближнему, который есть в сердце у каждого человека¹⁹⁸. Не совсем ясно, в чем выражен и как обоснован этот закон, а также неизвестно, как соотносится он с законом — основанием доброго поступка. Создается впечатление, что так называемый «закон» имеет отношение скорее к чувству, нежели к разуму. Он представляет собой что-то

¹⁹⁴ См.: Там же. С. 71; *Op. cit.* S. 192.

¹⁹⁵ См.: Там же. С. 72; *Op. cit.* S. 193.

¹⁹⁶ См.: Там же. С. 73; *Op. cit.* S. 194.

¹⁹⁷ См.: Там же. С. 72; *Op. cit.* S. 193.

¹⁹⁸ См.: Там же. С. 73; *Op. cit.* S. 194.

вроде склонности к добру. Преодоление ее и ведет к совершению греха¹⁹⁹. Возможно, Кант говорит о некоторой доброй составляющей в природе человека, которая и влечет его в сторону морального. Хотя нам известно, что мыслитель будет вести разговор и о наличии злого в людской природе. Кроме того, ко всякой склонности, пусть бы она и была доброй, Кант в критический период будет относиться отрицательно как к тому, что точно не должно становиться мотивом морального поступка, ведь всякая склонность непостоянна и не руководима разумом, а также вполне может перерасти в свою отрицательную противоположность.

В связи с этим Кант различает грех упущения (простого отрицания) от греха деяния (непосредственного порока)²⁰⁰. Стоит один раз, как утверждает философ, сделать усилие и воздержаться от нравственно доброго поступка, как уже очень скоро можно оказаться на пути порока. Примерно об этом идет речь и в «Метафизике нравов», когда Кант заявляет о том, что добродетель не стоит на месте и неизбежно катится вниз, если не идет в гору.

Таким образом, добродетель здесь есть не твердый принцип по отношению к нравственному закону, а некоторая отметка на числовой шкале морали, не имеющая, возможно, той ценности, которую будет постулировать Кант позднее.

§ 2.3. Автономия и свобода, добродетель и порок

В «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764)), разделяя чувства на прекрасные и возвышенные, Кант говорит, что первые внушают уважение, вторые же — любовь²⁰¹. Причем зачастую оба этих свойства могут сочетаться в одном предмете. Свойством прекрасного или возвышенного

¹⁹⁹ См.: Там же. С. 74; *Op. cit.* S. 195.

²⁰⁰ См.: Там же. С. 74; *Op. cit.* S. 195.

²⁰¹ См.: Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. Т. 2. С. 93; Kant I. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) // *Kant's Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 211.

могут обладать даже пороки, но до тех пор, пока они не прошли суд разума, а успели воздействовать только на чувство²⁰².

Проявления морали также могут соотноситься с чувствами прекрасного и возвышенного. Однако поистине возвышенна одна только добродетель²⁰³. Остальные положительные нравственные качества при том условии, что не противоречат добродетели, а также согласны с ней, могут претендовать лишь на имя прекрасного²⁰⁴. Это не касается таких намерений, которые могут приводить к тем же самым поступкам, коих требует и добродетель, но которые не исходят из ее принципов. Об этом Кант будет говорить позже в своих этических сочинениях, утверждая, что не имеют нравственной ценности поступки, сообразные с долгом, но тем не менее совершенные не из долга. Мотивы, движущие человеком, могут быть разнообразными, в том числе порочными. С виду добрый поступок вполне может исходить из таких мотивов. Однако поистине нравственным будет тот, который совершается только из уважения к закону.

Кант указывает на некоторое свойство души и сердца, которое влечет человека к состраданию и соучастию в судьбах других: «Некоторое мягкосердечие, легко превращающееся в теплое чувство сострадания, прекрасно и привлекательно: оно свидетельствует о доброжелательном участии в судьбе других людей, к чему сводятся также и принципы добродетели»²⁰⁵. Такое участие в судьбе людей, на котором строятся принципы добродетели, можно сопоставить с одной из формулировок категорического императива, призывающей относиться к человечеству (в том числе и в своем лице) не только как к средству, но в то же время и как к цели. Здесь также можно увидеть (хотя и не в форме строгого закона) стремление Канта к утверждению в качестве некоторого основополагающего правила нравственности обеспечение определенной гармонии между людьми, которая

²⁰² См.: Там же. С. 95; *Op. cit.* S. 215.

²⁰³ См.: Там же. С. 74; *Op. cit.* S. 195.

²⁰⁴ См.: Там же; *Op. cit.*

²⁰⁵ См.: Там же. С. 96; *Op. cit.* S. 215.

все же не предполагает прямого вмешательства в чужую жизнь (внешнее воздействие есть прерогатива права), а только утверждает оказание той помощи, которая необходима, и предостережение от такого воздействия на мысли и действия другого, которое могло бы подтолкнуть его к порочным измышлениям или поступкам²⁰⁶/ Указанную участливость в чужой судьбе Кант считает слабой и слепой постольку, поскольку она есть склонность²⁰⁷. Всякая склонность, как мы узнаем впоследствии из кантовских сочинений, посвященных практической философии, и всякое согласное с ней действие, коль скоро оно относится к сфере морали, Кантом осуждаются как противопоставленные долгу, исходящему исключительно из принципов разума²⁰⁸.

Истинная добродетель должна опираться на всеобщие принципы, но интересно, что определяется она как осознание какого-то всеобщего чувства, к которому причастен всякий человек. Есть ли это прообраз достоинства человечества в каждом его представителе? Неизвестно. Но любопытно, что принципами добродетели здесь Кант называет чувства, а не принципы разума, а именно, — чувство красоты и чувство достоинства человеческой природы, хотя достоинство, безусловно, будет иметь непосредственное отношение к морали и в последующих этических построениях Канта. Это чувство достоинства Кант называет наиболее всеобъемлющей склонностью, которой должно подчинить все остальные склонности точно так же, как в «Метафизике нравов» мыслитель утверждал, что всевозможные цели из склонностей необходимо подчинить одной, поставленной разумом. Однако всеобщее моральное чувство все же не имеет достаточной силы воздействия на человеческую душу. В связи с этим человек был наделен дополнительными стремлениями, чтобы идти по пути добродетели.²⁰⁹ Данные принципы побуждают к добродетельным поступкам. Указанные выше сострадание и

²⁰⁶ См.: Там же. С. 95; Op. cit. S. 215.

²⁰⁷ См.: Там же; Op. cit.

²⁰⁸ См.: Там же. С. 96; Op. cit. S. 216.

²⁰⁹ См.: Там же. С. 95; Op. cit. S. 215.

услужливость суть эти принципы. Именно их Кант именует адаптированными добродетелями в отличие от истинной добродетели.²¹⁰ Но указанные принципы могут быть названы добродетелями, только когда выступают в связи с добродетелью подлинной.²¹¹ Поскольку сами по себе они не являются добродетелями, то не будут иметь достаточной силы для толчка к добродетели, если возобладает грубый вкус. Кант также говорит, что адаптированные добродетели сходны с истинными, поскольку сопровождаются чувством удовольствия и неудовольствия при столкновении с хорошими и дурными поступками²¹². Как мы уже говорили, принципов недостаточно для устремления к добродетели, а потому в противовес грубому вкусу провидение вложило в нас некоторое тонкое чувство. И то, что философ называет показным блеском добродетели, можно сопоставить с таким поступком, который является только внешне соответствующим с долгом²¹³.

§ 2.4. Склонность и чувство

В собрании черновых записок «Заметки в книге “Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного”» (Bemerkungen zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764)“) Кант рассуждает о степени влияния естественного и цивилизованного состояний на моральное устройство человека²¹⁴. Так же, как и в более поздних этических сочинениях, философ здесь говорит о том, что человеку недоступна божественная святость, однако всякий может стремиться к состоянию морального добра²¹⁵. Речь идет и об ограничении или даже преодолении склонностей, что затем будет описано, например, в «Метафизике нравов».

²¹⁰ См.: Там же. С. 96; Op. cit. S. 216.

²¹¹ См.: Там же; Op. cit.

²¹² См.: Там же; Op. cit.

²¹³ См.: Там же. С. 98; Op. cit. S. 218.

²¹⁴ См.: Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва : Чоро, 1994. Т. 2. С. 353; Kant I. Bemerkungen zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ // Kant's Gesammelte Schriften. Bd. 20. Berlin : Walter de Gruyter, 1942. S. 1.

²¹⁵ См.: Там же. С. 354; Op. cit. S. 5.

Формированию моральной ценности способствует должное воспитание: «Как нельзя сказать, что природа привила нам непосредственную склонность к скаредности, так нельзя сказать, что она дала нам непосредственное стремление к чести»²¹⁶. Можно предположить, что здесь Кант говорит о подобии злого и доброго в природе человека. В данном пассаже обе эти крайности как изначально присущие человеку отрицаются, хотя в этике критического периода мыслитель будет предполагать, наоборот, наличие двух этих сторон. Он признает наличие доброго в человеке, хотя и говорит об испорченности человеческой природы²¹⁷.

Далее Кант указывает на то, что угроза наказания, хоть и не есть основа для нравственно хороших поступков, тем не менее влияет на человека, дабы «отвадить» его от склонности ко злу. Нам известно, что в дальнейших моральных изысканиях мыслитель будет говорить о невозможности внешнего принуждения, а следовательно, — каких-либо санкций в сфере морали. Буквально здесь же он пишет о том, что в человеке не заложена склонность к дурному, в то время как определенное душевное влечение к совершению добрых поступков существует²¹⁸. Кажется, что такая мысль противоречит тому, что мы говорили касательно соотношения доброго и злого в человеке как таковом выше, однако, если учитывать характер рассматриваемого сочинения, можно допустить подобную ситуацию и списать несостыковку (если таковая имеет место) на отрывочный характер самих записей.

Более того, Кант отличает человека со склонностью к добродетели от того, кто имеет правильное воспитание²¹⁹. Человеку первого типа не приходится укрощать свои отрицательные склонности. Здесь Кант склонен положительно относиться к такому состоянию. Такой человек, не зная правды относительно высшего существа, проживает свой век с такой установкой, которая предполагает поступать правильно. Вероятно, это уже напоминает

²¹⁶ Там же. С. 353; Op. cit. S. 3.

²¹⁷ См.: Там же С. 355; Op. cit. S. 12.

²¹⁸ См.: Там же. С. 359; Op. cit. S. 29.

²¹⁹ См.: Там же. С. 361; Op. cit. S. 36.

знаменитый принцип Канта «как если бы», означающий такую организацию своей моральной жизни, которая была бы нравственно правильной с точки зрения Бога, однако нам не дано знать о его существовании. Поздний Кант скорее предпочел бы в качестве образца организацию мыслей второго человека, так как тот наверняка имеет привитое с раннего возраста разумное обоснование необходимости действовать хорошо в моральном смысле, тогда как первый всего лишь имеет похожую склонность, которая всегда довольно слаба в противостоянии разуму²²⁰.

Мыслитель упоминает, что внутренняя склонность к добродетели может оказаться недостаточно сильной при влиянии некоторых внешних обстоятельств. Для «подкрепления» нужна религия, дающая надежду на воздаяние²²¹. Не совсем понятно, является ли здесь религия частично обосновывающей существование морали, или же мы видим что-то похожее на рассуждение Канта при ответе на вопрос «На что я могу надеяться?». В любом случае, надежда на воздаяние, являясь дополнительным фактором, побуждающим к добродетели, не может быть основанием совершения морально добрых поступков, если мы станем рассуждать с позиции поздних этических воззрений философа.

Кант неоднократно указывает на недоступность состояния святости, говоря, что нужно только максимально совершенствовать свою душу и соответствовать званию человека, а это встретится и в «Критике практического разума». Также философ убежден в том, что проверка нравственных суждений на достоверность выполняется с опорой на нравственное чувство, хотя такая позиция будет позднее отрицаться мыслителем.

Кант упоминает, что предпочитать другого себе есть слабость²²². Этот аспект морали связан с тем, что в дальнейшем будет высказано в формулировке категорического императива, которая велит относиться к себе

²²⁰ См.: Там же. С. 363; Op. cit. S. 40.

²²¹ См.: Там же.; Op. cit.

²²² См.: Там же. С. 365; Op. cit. S. 45.

так же, как и ко всему человечеству и стремиться делать их своей целью, минимизируя отношение как к средству.

Однако Кант утверждает и то, что основание силы божественного законодателя предполагает некоторое неравенство, заключающееся в жертвовании своей волей ради другого. Подчинение своей воли другому человеку достойно лишь презрения, но подчинение воле божественной говорит о гармонии с природой²²³. Возникает вопрос: не идет ли здесь речь о гетерономии воли, которую впоследствии Кант будет исключать из своей системы морали? Мы помним, что в качестве источника нравственных принципов философ признает только разум человека, и убежден в необходимости только автономной воли личности, которую разум и направляет. Религия, как рассуждает здесь Кант, необходима для того, чтобы направлять наши устремления на реализацию нашего назначения как людей²²⁴. Религия может касаться посмертного вечного блаженства, но если мы хотим получить пользу в этом мире, то более нам необходима мораль как сфера, обеспечивающая наше человеческое достоинство в земной жизни.

У философа проскальзывает мысль о том, что естественного чувства достаточно для исполнения долга, хотя мы знаем, что важнейшим положением моральных воззрений зрелого периода является опора исключительно на разум и предписанные им веления. Более того, мыслитель упоминает следующее: «Нет обязанностей по отношению к самому себе, но есть абсолютные обязанности, имеющие значение сами по себе, — поступать хорошо»²²⁵. Такая формулировка не идет вразрез с известным категорическим императивом, поскольку она также, должно быть, предполагает хорошие поступки и по отношению к себе (ведь абсолютная обязанность предполагает, вероятно, всеобщность). Можно даже сделать предположение, что принцип «поступать хорошо» есть некоторый прообраз безусловного веления разума, содержащий, конечно, некоторое затруднение в определении того, что есть

²²³ См.: Там же; *Op. cit.*

²²⁴ См.: Там же. С. 365; *Op. cit.* S. 56.

²²⁵ См.: Там же. С. 367; *Op. cit.* S. 49.

хорошо. «Метафизика нравов» же в той ее части, которая содержит рассуждение о добродетели, говорит о специальных обязанностях по отношению к себе.

§ 2.5. Закон и долг, цель и средство, форма и материя

В «Исследовании степени ясности принципов естественной теологии и морали» (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764)) Кант говорит о непроясненности самого понятия обязанности²²⁶. Это, в свою очередь, не позволяет обеспечить достоверностью главные принципы практической философии.

Мыслитель отмечает и то, что позднее будет высказано в его этических сочинениях, а именно, необходимость цели самой по себе, которой были бы подчинены другие цели²²⁷. Такую цель, как мы видим в «Метафизике нравов», должен поставить разум в противовес тем, которые ставятся для удовлетворения склонностей. Кроме того, то положение, которому подчинена практическая философия и которое является основанием обязанности, должно предписывать поступок как необходимый и не воспринимаемый в качестве средства для достижения некоторой другой цели²²⁸. Также Кант говорит о принципиальной недоказуемости основного принципа моральной философии²²⁹. Предпосылкой всегда является цель, а средством — поступок. Так мы узнаём, что является должным. В нашем случае мы не можем обнаружить взаимоотношения «цель — средство», иначе необходимость второго вида (целей) приобрела бы вид необходимости средств²³⁰. В «Метафизике нравов» и в «Основоположении к метафизике нравов» философ

²²⁶ См.: Кант И. Исследование отчётливости принципов естественной теологии и морали // Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. Москва : Чоро, 1994. Т. 2. С. 184; Kant I. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764) // Kant's *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 293.

²²⁷ См.: Там же. С. 185; Op. cit. S. 298.

²²⁸ См.: Там же. С. 188; Op. cit. S. 298.

²²⁹ См.: Там же. С. 189; Op. cit. S. 299.

²³⁰ См.: Там же; Op. cit.

приводит подобное разделение целей на те, которые ведут к другим целям, и те, которые ценны сами по себе.

Чуть ниже мыслитель утверждает, что нельзя смешивать познание и чувство²³¹. Кант рассуждает о чувстве добра, которое всегда существует по отношению к воспринимающему, а не в самой вещи. Рассудок должен указать, каким образом понятие добра возникает из простых его ощущений: «Но если добро есть нечто простое, то суждение *это есть добро* совершенно недоказуемо и будет непосредственным действием сознания чувства удовольствия вместе с представлением о предмете»²³². Всякий поступок, представляющийся добрым и не подразумевающий другого блага, обнаруживающегося при детальном разложении этого поступка, Кант называет совершенным. Необходимость такого поступка и есть материальный принцип обязанности, который мы упоминали выше. Кант уточняет, что выражением этого материального принципа будет положение «Делай то, что согласно воле бога»²³³. Важно отметить: здесь Кант исходит из божественной воли, а значит можно предположить, что в его мыслях докритического периода религия занимает не последнее место для построения самого здания этики, в то время как полную независимость этической сферы и ее исчерпывающее самообоснование мы будем наблюдать позднее, хотя, как нам известно, такое положение дел вовсе не исключает религию из моральной жизни человека, а, наоборот, с неизбежностью подводит к ней.

Нельзя также не усмотреть в материальном принципе гетерономию воли, поскольку морально добрые поступки (а иных совершенно благое существо предписывать не может) предписываются как необходимые божественной волей, то есть — извне. В этике критического периода Кант отстаивает безусловную автономию воли человека, который является единственным законодателем для себя.

²³¹ См.: Там же; Op. cit.

²³² См.: Там же; Op. cit.

²³³ См.: Там же. С. 190; Op. cit. S. 300.

В данном фрагменте мы можем усмотреть отличие моральных изысканий философа от его же этических воззрений более позднего периода. Это отличие заключается, как мы отметили, в наличии недоказуемого материального принципа, тогда как в той же «Метафизике нравов» сфера практической философии в той ее части, которая касается морали, регулируется и направляется исключительно формальным велением, хотя Кант все же придерживается концепции, предполагающей наличие формы и материи как составляющих всякого отдельного поступка. Кроме того, начиная еще с раннего периода Кант убежден в недоказуемости моральных принципов и укорененности в самом разуме центральных этических понятий, таких как обязанность (долг), добро и т. д.

«Должно делать то-то и то-то, а другого не делать»²³⁴, — эта формула, говорит Кант, выражает всякую обязанность. Долженствование, как мы видим, имеет двоякое значение. В первом случае я должен делать что-либо для того, чтобы достичь чего-то другого. Во втором — мне необходимо делать что-либо само по себе, не предполагая за этим последующей цели²³⁵. Два этих вида Кант именует необходимостью средств и необходимостью целей соответственно. Данное разделение и дальнейшее рассуждение Канта о введенных им видах необходимости очень напоминает деление императивов на гипотетические и категорический и соответствующее их описание. Кант указывает, что необходимость средств вовсе не имеет под собой конкретной цели как обязанности, а всего лишь дает некоторую инструкцию для разрешения какого-либо вопроса: «<...> какими средствами я должен пользоваться, если я хочу достигнуть определенной цели»²³⁶. Подобное описание мы встретим уже в «Основоположении к метафизике нравов» при характеристике гипотетического императива. Необходимость средств действует тогда, когда нам необходимо достигнуть определенной цели, будь то деление линии на равные части или достижение состояния счастья, так как эту необходимость

²³⁴ См.: Там же. С. 188; Op. cit. S. 298.

²³⁵ См.: Там же; Op. cit.

²³⁶ См.: Там же. С. 189; Op. cit. S. 299.

Кант не членит подобно гипотетическому императиву, разделенному на технический и прагматический.

Затем Кант переходит к формулировке первого формального основания действовать, которое вполне может служить неким прототипом категорического императива, однако звучит совсем иначе: «<...>делай совершеннейшее из возможного для тебя»²³⁷. В такой формулировке можно уловить упор на максимальную реализацию человеческих возможностей в сфере морали, а также замкнутость на самом себе, в то время как категорический императив предполагает равное отношение к себе и к другим как к представителям человеческого рода. Однако, помимо вышеуказанного принципа, Кант говорит о необходимости присоединения к нему принципов материальных²³⁸.

Выводы главы 2

Таким образом, мы видим, что в ранний период творчества Иммануил Кант уже размышляет о тех вопросах, которые станут важными аспектами его будущей этики.

В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) речь идет о формулировании некоторого всеобщего закона морали, а также о важности совершения действия в связи с осознанием этого закона. Помимо этого Кант вводит различие неисполнения закона от непосредственно порочного действия.

В «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) Кант указывает на приоритет разума над чувством. Он пишет о принципиальном отличии добродетели от иных положительных моральных свойств и ее наивысшем статусе и снова повторяет мысль о необходимости намерения, связанного с добродетелью, при совершении действия.

²³⁷ См.: Там же. С. 188; Op. cit. S. 298.

²³⁸ См.: Там же. С. 189; Op. cit. S. 299.

В этом же сочинении можно увидеть попытку не только размышлять об основополагающем принципе практической философии, но и некоторые наброски будущих формулировок чего-то, напоминающего категорический императив.

Здесь же Кант вводит некоторое чувство, которое считает всеобщим свойством человеческой природы, что позволяет человеку сочувствовать другим и, как следствие, стараться прекратить эти страдания путем действий, вызванных этим сопереживанием. С одной стороны, мы наблюдаем, что Кант находится как бы в противоречивом положении, поскольку предполагает для будущей практической философии сочетание некоторого незыблемого закона и непостоянного чувства. С другой стороны, уже здесь он достаточно определенно подтверждает слабость этого чувства. В связи с этим Кант пытается придать чувствам форму принципов, которые руководят человеком в его нравственной жизни. Вместе с тем мыслитель осторожно называет их именно адоптированными добродетелями, как вспомогательными положениями, которые подталкивают к добродетели подлинной и воспитывают добродетельность без опоры. Из этого видно, что Кант всегда видел человеческую нравственную природу далеко не совершенной и нуждающейся в помощи, что будет видно в его этических сочинениях позднего периода. В этом смысле опора на чувства на первом этапе морального самосовершенствования никогда не представлялась ему порочной. Однако в указанном сочинении Кант показывает, что добродетельное действие влечет за собой удовольствие, в то время как порочное — неудовольствие, что уже не будет сохранено им в дальнейших изысканиях этического характера. В этом аспекте еще видно сильное влияние теории морального чувства шотландских предшественников и современников Канта. Вместе с тем это близко и к воззрениям Вольфа. Таким образом, философ критикует следование чувству, но при этом находится в поиске некоторого знака, который указывал бы на правильность совершенного действия, в связи с чем заимствует удовольствие и неудовольствие как

моральные координаты. Как известно, в дальнейшем кенигсбергский философ найдет решение для этой проблемы, сформулировав полностью рациональную формулировку императива без включения чувства, которая станет как предписанием к морально добродетели и следованию долгу, так и способом проверки действий.

В «Заметках в книге “Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного”» Кант указывает на то, что наказания не приводят к хорошим поступкам, однако еще могут быть полезны, чтобы предостеречь от злых, что недопустимо для его поздней этики, но в данном моменте чувствуется опора на формулировку Вольфа.

Кант пишет о необходимости подчинения воле Бога, что, как кажется, скорее отсылает к моральному учению Крузия. При этом Кант упоминает, что роль религии простирается шире, чем задача морали. Здесь уже заметна убежденность Канта в том, что религия следует за моралью, однако он еще допускает воздействие первой на человека в земной жизни. Если в этике критического периода Кант утверждает, что на высшем уровне морального саморазвития моральный закон и религиозная заповедь фактически совпадают, то в этом месте мыслитель скорее разделяет сферы действия, относя мораль лишь к земной жизни, а религию — как к земной, так и к посмертной. Придерживаясь одной, человек реализует свое моральное достоинство, следуя второй — воплощает свое предназначение в мире вообще.

В «Исследовании степени ясности принципов естественной теологии и морали» Кант говорит о разделении на материальную и формальную составляющие действия. Материальный принцип предписывает следовать воле Бога.

При этом Кант также вводит иной принцип, предписывающий поступать максимально совершенно, что соответствует взглядам Вольфа, который убежден в том, что необходимо всегда выбирать лучшее.

Кроме того, мыслитель говорит о происхождении самой обязательности из божественного закона и о законе долга, который являет собой, по сути,

божественную заповедь, что найдет отражение в «Критике практического разума». Таким образом, кантовская этика вовсе не исключает ни участие Бога в моральной иерархии, ни его возможной связи с установлением закона добродетели. Кроме того, как видно, такая позиция кенигсбергского философа проглядывается еще до выхода в свет его главных этических сочинений.

Таким образом, можно отметить, что в ранних сочинениях возможно выделить основные принципы, которые будут развиты в кантовской этике зрелого периода. Единственным из важнейших элементов самым радикально отличным аспектом двух его этапов творчества станет отношение к Богу в плане морали. Именно автономию воли, соответствующее предписание себе закона и отказ от мотивирующей роли наград и наказаний по-настоящему можно назвать нововведением Канта.

Центральными категориями кантовской этики являются также понятия добродетели и порока, которые он начинает развивать с ранних сочинений. Кроме того, Кант настроен на обоснование основополагающего закона этики, которое завершится формулировками категорического императива. В ранних же произведениях Кант сразу упорядочивает размышление об этике, вводя понятия цели, средства, формы и материи. Все эти аспекты будут встречаться в сочинениях его предшественников и современников. Самая неоднозначная судьба будет именно у морального чувства. Если в начале творчества Кант еще способен принять чувства как таковые значимыми для практической философии, то в поздний период решительно будет отрицать их роль.

Осуществленный в настоящей главе текстологический анализ пяти ключевых докритических сочинений И. Канта периода 1762–1765 годов позволяет констатировать, что понятийный, и деонтологический каркас его будущей практической философии формировался в рамках линейно-хронологического процесса²³⁹. Каждый из рассмотренных первоисточников зафиксировал уникальный шаг кенигсбергского мыслителя на пути к

²³⁹ См.: См.: Menzer P. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785 // Kant-Studien. 1899. Bd. 3. S. 41–42.

преодолению предыдущей традиции. Таким образом, детальное попринципное рассмотрение докритического корпуса Канта 1762–1765 годов позволяет утверждать, что генезис его деонтологии не был продуктом внезапного озарения 1780-х годов²⁴⁰. Этот скрытый и постепенный прорыв кантовской мысли разворачивался в режиме имманентного диалога, рецепции и отвержения позиций его предшественников.

²⁴⁰ См.: Schilpp P. A. Kant's Pre-Critical Ethics // Philosophical Review. 1939. Vol. 48, № 5. P. 558.

Глава 3. Влияние предшественников и современников на формирование кантовской этики

Переход к финальному историко-философскому синтезу в рамках третьей главы диссертационного исследования обусловлен необходимостью выявления причинно-следственных связей этического движения Канта. Если первая глава позволила зафиксировать аутентичное содержание вольфианской, крузианской и баумгартеновской систем на языке оригиналов, а вторая — эксплицировать пять ключевых принципов раннего кантовского корпуса 1762–1765 годов, то настоящая глава призвана продемонстрировать их взаимоотношения. Каждый из пяти последующих параграфов строится как отдельный анализ, в центре которого находится мысль Канта, осуществляющая деконструкцию традиционных схоластических абстракций. Исследование направлено на выявление элементов согласия, трансформации и жесткого разрыва кенигсбергского мыслителя с немецким Просвещением по пяти комплексам этических принципов.

§ 1. Роль Бога

Историко-философское сопоставление показывает, что Вольф, провозглашая разум основой практической философии, совершает важный шаг к разграничению сферы морали и религии, хотя это разделение в рамках Просвещения во многом оставалось условным. Кант солидаризируется с Вольфом в понимании морали как области более широкой, чем религия. Поскольку в вольфианской системе сущностное добро человеческих поступков сохраняет силу даже при допущении атеизма, необходимость следовать принципу совершенства приобретает характер обязательности, не зависящей от воли Бога. Однако развитие этой мысли у философов противоположен: если для Вольфа независимость морали служит лишь свидетельством вечного характера закона природы, то для позднего Канта

истинная мораль неизбежно разворачивается в религию, принципиально исключая обратную зависимость двух областей.

В этической концепции Вольфа присутствует деистический образ Бога-часовщика. В силу этого становится невозможным полностью изолировать вольфианскую практическую философию от её фундаментальной теологической предпосылки. Хотя высшее существо у Вольфа напрямую не провозглашается источником нравственных предписаний, а содержательно совпадает с ними, Творец тем не менее признается тем, кто задает ту каузальную взаимосвязь и гармонию сущего, из которой выводится естественный закон, что превращает его этику в скрыто гетерономную модель.

Важнейшей теоретической точкой выступает фундаментальный тезис Вольфа о том, что морально добрый или злой поступок признается таковым вовсе не потому, что Бог пожелал этого. Однако, если для Вольфа эта независимость от божественной воли служит лишь свидетельством вечного характера законов природы, то Кант радикализирует данный подход, переводя его в плоскость чистой автономии практического разума.

Вольф указывает на во многом совпадающие положения теологии и практической философии, однако в итоге признается в ценностной предпочтительности божественной милости перед природой. Посредством этого шага философ почти прямо заявляет, что божественная воля все же обладает превалирующим значением уже в рамках земной жизни человека. Хотя Вольф настойчиво пытается разделить естественный и божественный законы, он признает, что оба они происходят от единого Бога, причем милость мыслится как соотнесенная с природой, а вовсе не противоположная ей. Подобная позиция является недопустимой для критической мысли Канта. Для кенигсбергского мыслителя божественная милость категорически выносится за рамки обоснования долга и связывается исключительно с надеждой на загробное справедливое воздаяние. Моральный закон у Канта должен обладать абсолютным суверенитетом, не допуская скрытого превалирования внешней божественной воли.

Вольф выстраивает трехчастную классификацию законов, разделяя их на естественные, божественные и человеческие, однако предписания всех трех инстанций в его системе невольно отождествляются.

Более того, для Вольфа атеизм сам по себе не является причиной зла, поскольку законы действуют вне зависимости от присутствия или признания Бога, а само объективное зло происходит исключительно из когнитивного невежества в познании добра.

Вольф гипотетически предполагает лишь абстрактную возможность несуществования Бога ради доказательства объективности добра, но в действительности не допускает Его отсутствия. Божественный закон у Вольфа содержательно совпадает с естественным порядком, поскольку Бог связывает побудительную причину с необходимым действием, то есть — налагает на человека обязанность. В силу этой предустановленной гармонии практические действия людей в вольфианстве оказываются детерминированы вдвойне: и силами природы, и волей Бога. Для Канта подобный двойной детерминизм глубоко чужд.

Несмотря на то, что Вольф формально не считает волю Бога деспотическим источником вечного закона природы, он все же указывает, что именно Бог переводит возможность в действительность. Из этого допущения с необходимостью вытекает вывод о том, что мир, каков он есть в реальности, осуществлен исключительно благодаря божественной воле, а значит — и сам порядок природы полностью зависим от Бога. Помимо этого, Творец у Вольфа всегда незримо присутствует в повседневной жизни человека, направляя его к благу и предостерегая от совершения практических ошибок. Кантовская критическая этика решительно отвергает подобную модель, поскольку закон практического разума должен обладать самодостаточным основанием.

Кант характеризует Крузия как теологического моралиста и провозглашает зависимость человеческого долга от воли Бога гетерономным положением воли. Ранняя вольфианская модель Просвещения также несла в себе элементы теологического волюнтаризма, декларируя Бога создателем

законов, которым Он сам не подчиняется, после чего Вольф перешел на позиции лейбницевого интеллектуализма, предполагающего моральную необходимость через онтологическую связь разумных существ с понятием совершенства. Кант радикально отдаляется как от волюнтаристского, так и от интеллектуалистского богословия университетской схоластики. Он доказывает принципиальную доступность морального закона априорному познанию каждого человека. Тем не менее в процессе генезиса своей этики кенигсбергский мыслитель опирался на крузианские построения, где люди как творения Бога обязаны следовать закону и способны выступать подлинно моральными существами именно за счет суверенной деятельности собственного разума.

Кант осуществляет сопоставление моральных и естественных законов на основании их объективного, универсального характера. В свою очередь, Крузий соотносит естественный закон с моральным, однако в его системе оба они генетически происходят от Бога. Познание того, что является подлинно моральным, согласно Крузию, априори доступно абсолютно всем людям в силу того, что Бог изначально открыл им эту очевидность долженствования через их собственную внутреннюю природу. При этом из-за нежелания или когнитивной неспособности провести строгое логическое рассуждение в поисках истинных причин человек часто ошибочно считает божественные награды и наказания несправедливыми.

Бог в понимании Крузия вовсе не характеризуется столь радикальной трансцендентностью, какая закрепляется за ним в этике Канта. Творец у Крузия непосредственно помещает свою священную волю в саму природу в виде естественных законов, а также в природу самого человека, который посредством деятельности рассудка способен достоверно познать то, чего желает Бог. Напротив, в критической этике Канта фигура Бога категорически выносится в область непознаваемого и трактуется исключительно как трансцендентальная идея чистого разума.

Историко-философский анализ докритического корпуса И. Канта обнаруживает, что становление его ранней концепции высшего существа по отношению к нормативной сфере разворачивается как результат глубокого преодоления базового понятийного раскола, характеризовавшего немецкую университетскую схоластику (*Schulphilosophie*) первой половины XVIII века. Как было детально показано нами в Главе 1, в рамках онтологического перфекционизма Хр. Вольфа и латинских учебников А. Г. Баумгартена воля Бога была как бы подчинена вечным логическим истинам разума: Творец мыслился как совершенный архитектор бытия, не способный произвольно изменять или конституировать внутреннюю сущность блага и зла, что, однако, влекло за собой растворение долга в расчете объективного совершенства мира (см. § 1.1 и § 1.3). В качестве радикальной альтернативы Хр. А. Крузий выдвинул жесткий антитезис теологического волюнтаризма, постулировав, что единственным легитимным источником и достаточным основанием абсолютного морального долга является независимое волеизъявление Творца, предписывающего повеления обязывающего характера (см. § 1.2). Текстуальное сопоставление этих систем с докритическим корпусом Канта (выполненное в § 2.1) показывает, что мыслитель в трактате «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) совершает оригинальный выборочный синтез указанных доктрин. Философ полностью соглашается с деонтологическим подходом Крузия, признавая необходимость придать этическому закону характер безусловного требования, однако осуществляет решительный разрыв с его волюнтаристским теологическим фундаментом. Чтобы отвергнуть крузианскую гетерономию, Кант использует вольфианское рационалистическое утверждение о независимости истин разума от божественной воли. Мыслитель вводит онтологическое разграничение, разделяя зависимость вещей от Бога на моральную и неморальную. Воля Бога выступает моральным основанием существования вещей в действительном мире — они обретают бытие исключительно благодаря Его желанию. Однако божественная воля принципиально не

принимает произвольного решения о внутренней возможности чего-либо, а лишь предписывает нечто в отношении того, что уже является возможным согласно вечным законам логики. Сотворенные вещи уже по своей внутренней сущности предполагают способность гармонично согласовываться друг с другом и составлять замечательный, целесообразный мировой порядок. Данная гармония вселенной всецело неслучайна, тогда как произвольный волевой выбор всегда по определению случаен. Таким образом, докритический Кант использует вольфианскую независимость предиката добра от божественного произволения, чтобы полностью разрушить крузианскую теологическую гетерономию. Бог у раннего Канта перестает быть внешним карающим господином, отдающим этические приказы извне. Он трансформируется в некоторое совершенное существо, чья воля предписывает нечто лишь в отношении того, что уже является благом, возможным и разумным само по себе согласно вечной природе вещей. Кант точно извлекает деонтологическую форму абсолютного долга из системы Крузия, но очищает её с помощью онтологического фундамента Вольфа-Баумгартена. Этот докритический шаг 1763 года обособляет автономность нормативной сферы от прямого теологического влияния и служит прямой предпосылкой для коперниканского переворота поздней этики, развернутой в «Критике практического разума» (1788). Именно там идея Бога окончательно лишится статуса внешнего источника законов морали и превратится в необходимый постулат практического разума, призванный лишь быть надеждой на реализацию высшего блага в умопостигаемом мире.

§ 2. Награды и наказания

Концепция наград и наказаний в вольфианстве принципиально далека от зрелых представлений Канта, поскольку в этике критического периода моральная оценка выносится исключительно в отношении умонастроения субъекта, а вовсе не самого фактического действия и его последствий. Любые внешние санкции у Канта могут интерпретироваться лишь как суррогатные

побудительные причины, но ни в коем случае не как подлинные мотивы долга. Вольф предлагает воспринимать абсолютно любую прагматическую награду и наказание в качестве происходящих непосредственно от Бога. В свою очередь, Крузий вводит разделение санкций на естественные (вытекающие из заложенных Творцом связей между вещами) и случайные (произвольные). Однако Крузий здесь содержательно не противоречит Вольфу, так как у обоих мыслителей все виды воздаяния так или иначе редуцируются к фигуре Бога. Подобный подход категорически не соотносится со взглядами Канта, у которого надежда на соразмерное счастье выносятся за пределы морали.

Кант солидаризируется с Крузием в том, что архитектоника высшего добра подразумевает вовсе не эгоистическое представление о счастье каждого отдельного субъекта, а масштабную реализацию пропорционального блаженства в мире. Однако если Крузий заявляет о полной уверенности духа в неотвратимости загробного суда, то Кант указывает, что мы имеем право лишь субъективно надеяться на справедливое воздаяние.

Компаративный анализ оснований этического долженствования в предклассической мысли обнаруживает явный характер кантовского противостояния традиционным механизмам наград и наказаний в практической философии Просвещения. В рамках онтологического перфекционизма Вольфа и латинских компендиумов Баумгартена внешние награды и наказания признавались абсолютно легитимными, рационально обоснованными стимулами для совершенствования человеческих поступков (см. § 1.1 и § 1.3). Вольфианская школа трактовала порок сугубо негативно — как логическое отсутствие совершенства, как пустое «ничто», которое можно легко устранить внешним внесением положительного онтологического основания (награды) или страхом перед физическим ущербом. В свою очередь, пиетистская этика Крузия, несмотря на жесткое требование бескорыстия морального мотива, при обосновании санкций вернула в систему институт высших трансцендентных наград и наказаний, укорененных в воле Бога (см. § 1.2). Текстуальное сопоставление этих концепций с трактатом

Канта «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), осуществленное нами в § 2.2, доказывает, что мыслитель совершает категориальный переворот, полностью меняющий эти гетерономные модели. Перенос логико-математического понятия реального противоположения сил в плоскость моральной философии, Кант обосновывает, что порок не является простым отсутствием добра, но представляет собой активную отрицательную величину воли. Порок — это реальная душевная сила, направленная строго в противоположную от нравственного закона сторону. Из этой посылки в ходе историко-философского синтеза выводится важнейшее ценностное следствие: внешние награды и наказания принципиально бессильны скорректировать внутренний настрой человеческой воли. Если порок есть активная отрицательная величина воли, то внешнее поощрение или страх кары способны лишь механически заблокировать внешнее, эмпирическое проявление порочного поступка, но они никак не уничтожают и не нейтрализуют его внутреннюю волевую силу. Гетерономные санкции создают лишь иллюзию исправления, но оставляют нравственный характер человека неизменным. Чтобы погасить отрицательную величину порока, требуется не внешнее принуждение, а равное ему по силе внутреннее положительное основание самого разума. Таким образом, Кант использует логику реального противоположения сил, чтобы одновременно раскритиковать и перфекционистский расчет Вольфа-Баумгартена, и теологическое принуждение Крузия. Полностью исключая награды и наказания из подлинной структуры долга, ранний Кант трансформирует внешнее принуждение во внутреннее самопринуждение разума. Этот докритический синтез 1763 года послужил прямой генетической предпосылкой для его будущей критической этики, развернутой в «Основоположении к метафизике нравов» (1785), где любая попытка обосновать закон через авторитет наград или наказаний будет окончательно объявлена главным источником гетерономии воли.

§ 3. Автономия и свобода, добродетель и порок

Для Вольфа добродетель, равно как и вся моральная сфера в целом, признается контингентной и выступает лишь техническим средством для достижения внешнего онтологического совершенства. Кант полностью преодолевает этот утилитарный и инструментальный подход, постулируя добродетель как самодостаточное и твердое умонастроение следовать априорному моральному закону исключительно ради него самого. В этом ключе Кант жестко критикует вольфианскую модель за абстрактный, пустой формализм и подчинение человеческой воли внешнему закону природы вместо обретения истинного внутреннего принципа автономии.

Понятие свободы признается в вольфианстве основополагающей категорией, с которой выстраивается все практическое учение. Аналогичный приоритет свободы обнаруживается и в зрелых критических сочинениях Канта, где она провозглашается ключевым условием возможности самой автономии воли. Однако Вольф трактует свободу двояко, объединяя её физическое измерение и моральный статус, при этом он признает, что далеко не все движения мысли и тела подвластны воле, поскольку некоторые процессы жестко детерминированы природой. Для Канта же подлинная моральная свобода выводится из физического контекста и локализуется исключительно в ноуменальном мире.

В рамках вольфианского рационализма свобода понимается преимущественно в гносеологическом ключе, поскольку всякое подлинно свободное действие направлено на познание истины и фактически приравнивается мыслителем к естественному состоянию человека. Свободный выбор мыслится Вольфом как согласование действий между собой, что способствует мировому совершенству и выступает фундаментальным инструментом познания.

В рамках вольфианского перфекционизма предикаты добра и зла приписываются человеческому действию исключительно на основании его соответствия или несоответствия абстрактному совершенству. Однако коль

скоро само понятие совершенства остается у Вольфа не проясненным, в его системе отсутствует внятное основание, по которому доброе действие способствует совершенству, а злое — нет. С позиции Канта, подобная структура мысли означает, что моральность поступка не является первичной и самодостаточной, а зависит от внешнего принципа. К тому же у Вольфа оценка поступка производится прагматически — исходя из того, какие эмпирические последствия он влечет за собой в мире. Кантовская деонтология полностью противоречит этому взгляду, поскольку последствия морально доброго поступка, какими бы они ни были, принципиально не могут быть вменены человеку.

Вольф открыто утверждает, что далеко не о всяком человеческом действии можно непосредственно и интуитивно заключить, доброе оно или злое. Для точной оценки рассудку необходим строгий логический силлогизм. В некоторой степени этот ход мысли предвосхищает позицию Канта, который в «Основоположении к метафизике нравов» вводит категорический императив не только как универсальное руководство к действию, но и как строгий рациональный инструмент проверки субъективных максим в моральном отношении. Моральный императив Кант, подобно Вольфу, наделяет статусом объективного закона. Этот закон принципиально отличается от иных практических правил и принципов (технического и прагматического императивов) тем, что обладает безусловным, обязывающим характером, не зависящим от партикулярных эмпирических целей.

Согласно вольфианскому учению, человек, живущий в строгом соответствии с разумом, выражающим вечный закон природы, в этом смысле сам для себя является законом. Кант аналогичным образом рассуждает о законе практического разума и о моральном субъекте, который автономно предписывает себе закон. Но если разум Канта абсолютно самостоятелен и не отражает никакое стороннее законодательство, то у Вольфа человек признается разумным лишь в той мере, в какой он подчиняется устройению природы. Вольфианское самозаконодательство на поверку оказывается

скрытой формой гетерономии, поскольку воля здесь подчинена внешнему закону. Более того, онтология Вольфа тотально детерминирует все, что должно происходить в мире: даже то, что представляется субъекту свободным выбором, жестко зависит от сил природы, предвидение которых просто еще не до конца познано человеком. Вольф проповедует изначально добрую природу человека, заявляя, что благо адекватно её сущности, а зло — выступает лишь временным недостатком познания. Кант полностью разрушает этот перфекционистский оптимизм.

Само понимание обязанности в вольфианской этике носит специфический характер, поскольку реальный психологический механизм её работы больше похож на то, какой в критической философии Канта представляется эмпирическая склонность. Вольф увязывает долг с поиском совершенства и внутренним влечением, в то время как у Кёнигсбергского мыслителя подлинная обязанность — даже в аспекте её объективного принудительного характера — всегда категориально противопоставляется субъективной склонности. На эту теоретическую уязвимость школьного перфекционизма обращал внимание Хр. А. Крузий, который прямо и жестко критиковал вольфианское понимание обязанности за подмену деонтологического импульса каузальным влечением. К тому же, если Вольф выводит закон из изначально благого устройства природы, то Кант указывает на неизменное наличие радикально злого начала в человеческой природе, усложняющего структуру обязательства.

Добродетель трактуется Вольфом почти в стоическом смысле, поскольку она, по его мнению, неизбежно и автоматически влечет за собой состояние счастья разумного существа. Подобный оптимизм Просвещения в корне противоречит критическим взгляд Канта. Кенигсбергский философ фиксирует трагическое рассогласование счастья и добродетели и даже заявляет об их радикальном сущностном несоответствии. Добродетель у Канта никогда не гарантирует благополучия в феноменальном мире и категорически не должна совершаться ради него. Напротив, в вольфианской этике

оказывается принципиально невозможно выделить чистый добродетельный мотив, так как, неукоснительно исполняя закон, человек всегда прагматически получает сопутствующее счастье, в то время как недобродетельный субъект способен испытывать лишь мнимое, неистинное удовлетворение. Подлинную, ноуменальную причину человеческого поступка всегда чрезвычайно сложно выявить в опыте, однако Кант бескомпромиссно утверждает необходимость искреннего стремления к добродетели без малейшей оглядки на её эмпирические следствия. При этом Вольф напоминает, что даже самый добродетельный человек в земной реальности всегда подвержен естественным слабостям; с этим тезисом Кант полностью солидаризируется, признавая неспособность эмпирического человека абсолютно очистить свои повседневные действия от латентного влияния чувственных мотивов.

Подобно Крузию, Кант проводит строгое различие между познавательными способностями и способностью желания. Трансцендентный мир, включающий в себя абсолютные моральные законы, напрямую эмпирически недоступен человеку в его повседневном опыте. Однако посредством деятельности чистого практического разума человек способен самостоятельно выстроить логическое рассуждение, которое отчетливо укажет, какие именно принципы действуют в этом идеальном, с точки зрения морали, ноуменальном измерении. Именно на раскрытие этого механизма направлена формулировка кантовского категорического императива, требующая от разумного существа обязательной применимости его частной, субъективной максимы в качестве всеобщего, объективного закона.

На уровне обоснования чистоты практического мотива обнаруживается прямая генетическая преемственность критической этики по отношению к пиетистской мысли Просвещения. Согласно концепции Крузия, беспрекословно исполнять закон, предписанный высшей волей, человеку необходимо абсолютно без каких-либо сторонних, утилитарных мотивов, а исключительно потому, что данное предписание само по себе является законом. Этот взгляд находит свое прямое выражение в этике Канта, который

относит должное к независимой сфере морали, понимая прикладную этику как строгую науку о должном и вводя жесткое различие между объективным априорным требованием нравственности и субъективным эмпирическим желанием. Единственным легитимным мотивом следования долгу Кант провозглашает чистое уважение к моральному закону. Крузий, предвосхищая критическую этику, решительно отрицает подлинную моральность человеческих поступков, совершенных исключительно из слепой природной склонности (в том числе из чувственной любви). Эмпирические действия могут абстрактному совершенству или спорить с ним, но в явное противовес Вольфу Крузий доказывает, что предикаты добра или зла им можно легитимно приписать только при обязательном наличии соответствующего намерения. Именно этому субъективному фактору и Кант в «Основоположении к метафизике нравов» присваивает превалирующее значение. Кроме того, у Крузия под истинно добрыми поступками понимаются как те, которые лишь внешне не нарушают объективный закон, что напрямую наталкивает на кантовское понимание сугубо легальных действий, так и те, что обнаруживают внутреннее ценностное совпадение с деонтологическим требованием закона.

Историко-философская редукция понятийного аппарата предклассической эпохи позволяет выявить механизмы, посредством которых Кант осуществил автономизацию человеческой воли от внешних онтологических ограничений. На полях школьной рационалистической традиции свобода воли трактовалась Вольфом как пассивная способность стремления, направляемая рассудочным расчетом блага: воля была тотально детерминирована внешним порядком совершенства (см. § 1.1). В латинской кодификации Баумгартена этот детерминизм закрепился в иерархии душевных способностей, где выбор направлялся чувственными и рациональными побуждениями (*elateres animi*) (см. § 1.3). Крузий, пытаясь спасти свободу через «свободу безразличия», в итоге аннулировал её, подчинив волю человека волеизъявлению Бога-законодателя (см. § 1.2). Текстуальное сопоставление этих концепций с антропологическим эссе Канта

«Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), проанализированным нами в § 2.3, обнаруживает принципиально иной, трансцендентально-генетический путь спасения свободы воли. Не соглашаясь ни с вольфианской пассивной калькуляцией блага, ни с крузианским теологическим диктатом, кенигсбергский мыслитель переносит фокус анализа в плоскость формирования независимого человеческого характера (*der Charakter*). Кант доказывает, что подлинная свобода человека и его способность совершать сознательные добрые поступки укоренены в способности человека подчинять свои действия всеобщим, твердым принципам самого разума. Исследуя картину человеческих темпераментов, докритический Кант постулирует, что случайные чувственные импульсы (такие как сострадание или мимолетная симпатия) изменчивы и пассивны, а потому не могут служить надежным основанием для морального выбора. Единственным истинным проявлением свободы воли признается способность человека действовать на основе общих правил (*allgemeine Regeln*), которые разум автономно предписывает самому себе вопреки давлению внешнего чувственного мира. Свобода у раннего Канта впервые обретает контуры самозаконодательства, где воля независима от случайных порывов чувственности именно потому, что подчинена всеобщей форме разумного правила. Таким образом, Кант разбирает предыдущий контекст, освобождая категорию свободы от вольфианского детерминизма и крузианской теологической зависимости. Перенос свободы в плоскость твердого и постоянного морального характера послужил прямой источниковедческой предпосылкой для его будущего критического учения о трансцендентальной свободе и автономии практического разума. Именно этот докритический синтез 1764 года заложил основу для фундаментальных разделов поздней кантовской этики, где свобода воли будет окончательно провозглашена единственным онтологическим условием существования нравственного закона.

§ 4. Склонность и чувство

Источниковедческий анализ раннего периода формирования кантовской этики позволяет показать процессы радикального перелома в его понимании сущности морального выбора. Как было детально показано нами в Главе I, школьный контекст Просвещения двигался по пути тотальной психологизации добродетели. Вольф увязывал её с рациональным чувством «интеллектуального удовольствия» от созерцания гармонии мира (см. § 1.1). Баумгартен в своих лекционных компендиумах официально легитимировал чувственную «нижнюю способность познания» в качестве полноценного источника практической мотивации, заявляя, что естественные человеческие эмоции — сострадание, благожелательность и симпатия — поставляют воле необходимые «побудительные силы души» (*elateres animi*) для совершения добрых дел (см. § 1.3). Текстуальное сопоставление этих доктрин с рукописными фрагментами Канта «Заметки в книге „Наблюдения...“» (1764–1765 гг.), препарированными в § 2.4, обнаруживает серьезное возражение против этой психологизации морали. Ведя на полях баумгартеновских учебников интенсивную внутреннюю работу, Кант вводит жесткое категориальное разделение между истинной добродетелью (*die wahre Tugend*) и добродетелями «адоптированными», или суппрогатными (*adoptierte Tugenden*). Кант доказывает, что такие естественные человеческие порывы, как сострадание или благожелательность, глубоко изменчивы, пассивны и слепы, а потому принципиально не способны служить надежным фундаментом для всеобщего практического правила. Если моральный выбор зависит от случайного эмпирического настроения или психологического аффекта человека, то этика полностью лишается своей объективной необходимости. Из этой посылки в ходе историко-философского синтеза выводится требование радикальной изоляции чувств и склонностей от фундамента закона разума. Истинная добродетель, согласно черновикам середины 1760-х годов, укорена исключительно в твердости и единстве сознательно принятых принципов. Разумное существо должно совершать

благородные поступки не из-за сиюминутного порыва чувственности, а вопреки изменчивому давлению чувственных склонностей, подчиняя их всеобщей форме правила. Подлинный моральный характер проявляется там, где естественное чувство уступает место автономному самопринуждению рассудка. Таким образом, Кант осуществляет глубокий концептуальный анализ схоластических взглядов, как бы критикуя «побудительные силы» Баумгартена и интеллектуальное удовольствие Вольфа.

В рамках дедукции предклассического контекста важно зафиксировать, что помимо немецкой университетской схоластики значительное латентное влияние на этические поиски Канта в первой половине 1760-х годов оказала британская традиция морального чувства²⁴¹ (*moral sense*)²⁴², ключевые аксиомы которой были сформулированы Э. Э. К. Шефтсбери. В своей фундаментальной работе «Опыт о достоинстве и добродетели» Шефтсбери понимает моральное чувство как специфическую способность, являющуюся частью сложного антропологического механизма, связанного с первичной эмоциональной оценкой внешних действий и последующим рациональным вердиктом разума²⁴³. Данная способность позволяет суверенному субъекту вынести практическое суждение, заключающее в себе позитивное или негативное деонтологическое решение по поводу того или иного совершенного в мире деяния. Изначально это понятие имплицитно

²⁴¹ В данном параграфе при анализе влияния традиции морального чувства использовались материалы данной опубликованной статьи автора, см.: Повечерова А. В. Понятие морального чувства в этике Канта // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 70–98.

²⁴² О понятии морального чувства и его влиянии на Канта см.: Cohen A. Kant on Moral Feelings, Moral Desires and the Cultivation of Virtue // *Begehren / Desire* / ed. by S. Sedgwick, D. Emundts. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2018. Pp. 3–18; Dunn N. Kant on Moral Feeling and Practical Judgment // *Rethinking Kant* / ed. by E. Valdez. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2024. Vol. 7. Pp. 72–96; Falduto A. The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. 280 p.; Guyer P. Moral Feelings in the Metaphysics of Morals // *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* / ed. by L. Denis. New York : Cambridge University Press, 2010. Pp. 130–151; Kolomý V. Kant on Moral Feeling and Respect // *Kantian Review*. 2023. Vol. 28, № 1. Pp. 105–123; Kulenkampff J. Moralisches Gefühl oder moral sense: wie berechtigt ist Kants Kritik? // *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 2004. Bd. 12. S. 233–251; Sensen O. The Role of Feelings in Kant's Moral Philosophy // *Studi Kantiani*. 2012. Vol. 25. Pp. 45–58; Walschots M. Hutcheson and Kant: Moral Sense and Moral Feeling // *Kant and the Scottish Enlightenment* / ed. by C. W. Surprenant, E. Robinson. London : Routledge, 2017. Pp. 36–54; Walschots M. Kant and Hutcheson on the Psychology of Moral Motivation // *Problems of Reason: Kant in Context* / ed. by A. Falduto. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2024. Pp. 101–126.

²⁴³ См.: Шефтсбери Э. Э. К. Опыт о достоинстве и добродетели // *Эстетические опыты*. М. : Искусство, 1975. С. 49– 51; Shaftesbury Anthony Ashley Cooper, Earl of. *An Inquiry Concerning Virtue, or Merit* (1699) // *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. London, 1711. Vol. II. P. 5–7.

подразумевало под собой совокупность самых разных чувств, отнесенных к моральной сфере, и не обладало строгим, однозначным логическим определением. Впоследствии возникший у мыслителей Просвещения глубокий интерес к эстетической теории оказал мощное воздействие и на саму этическую науку, что наглядно выразилось в рождении терминологии, тесно связывающей две эти изначально автономные области. Шефтсбери органично соединил их посредством категории прекрасного, ранее применявшейся философами для описания исключительно явлений, связанных с искусством. При этом Шефтсбери отчетливо осознавал всю внутреннюю хрупкость и нестабильность опоры на чистое чувство в суверенной сфере морали, но при этом принципиально не занимал жесткую рационалистическую позицию вольфианского толка, которая полностью исключала бы саму возможность нравственной оценки человеческих действий со стороны чувственности. В качестве метафизического противовеса он вводит базовый принцип — понятие блага (goodness), с которым отныне должно строго соотносить свои практические суждения моральное чувство²⁴⁴. Будучи по своей сути эстетической категорией, благо преломляет добродетельное как прекрасное, а порочное, напротив, — как безобразное. Вместе с тем моральное чувство в его трактовке не опирается на объективную когнитивную оценку предмета как истинного или ложного, поскольку этот абстрактный силлогистический расчет сам по себе еще не дает разуму подлинного знания о доброте или порочности рассматриваемого объекта.

Вслед за Шефтсбери, чье понимание моральной способности оказало заметное влияние на становление докритической деонтологии Канта, концепцию нравственного чувства развивает Ф. Хатчесон. Его учение, развернуто изложенное в фундаментальном труде «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели», укоренено в глубоком познании человеческой природы и «функционирования» врожденных

²⁴⁴ См.: Там же. С. 58–61.; Op. cit. P. 12–15.

духовных способностей²⁴⁵. Разум у Хатчесона представляет собой механизм, направленный преимущественно на вычисление прагматической пользы в эмпирическом мире. Однако способность людей безошибочно отличать подлинное моральное благо (*moral goodness*) от порока свидетельствует, по мнению британского мыслителя, о наличии у человека особых, более высоких чувств, которые он считает врожденными и независимыми от корыстного расчета — чувства красоты и чувства морального. Хатчесон концептуально пересобирает наработки своего предшественника Шефтсбери, для которого моральное чувство выступало способностью, задействованной в сложном механизме эмоционального восприятия внешних поступков и их последующей рациональной обработки разумом, делающей возможным вынесение вердикта и суждения. И если изначально данное понятие у Шефтсбери не имело четкого логического содержания и предполагало идентификацию самых различных этических эмоций, то под влиянием эстетики Просвещения Хатчесон укореняет для практической философии новый, строго дифференцированный словарь.

По глубокому убеждению Хатчесона, моральное чувство функционирует абсолютно непосредственно, без всякой корыстной ориентации на получение личной выгоды²⁴⁶. Мыслитель указывает на наличие в человеческой антропологии определенных естественных «реакций»: созерцание или наблюдение чего-то доброго и прекрасного имманентно вызывает в душе удовольствие, в то время как неудовольствием неизменно сопровождается безобразное во всех смыслах этого слова. И хотя Хатчесон настойчиво утверждает независимость морального чувства от так называемой грубой естественной выгоды, это чувство все же имеет скрытую утилитарную цель, поскольку в его телеологии оно направлено на получение другой, более высокой выгоды, а именно — на максимизацию всеобщего блага (*the common*

²⁴⁵ См.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М. : Искусство, 1973. С. 147–152; Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises. London : J. Darby, 1725. P. 144–155.

²⁴⁶ См.: Там же С. 154–158; Op. cit P. 152–157.

good)²⁴⁷. Подобные воззрения Хатчесона Кант критического периода, как можно обоснованно предположить, однозначно отнес бы к гетерономной эвдемонистической этике, поскольку весь этот механизм, действующий при восприятии различных качеств вещей, прямо или косвенно, но все равно приводит разум к размышлению над прагматическими путями, ведущими к благу. К тому же моральное чувство, согласно Хатчесону, является сугубо врожденным, тогда как кантовская способность предписывать себе что-либо в качестве долга строго априорна — она признается метафизически приобретенной силами разума, но принципиально не из эмпирического опыта. Более того, Хатчесон утверждает, что наши первые идеи морального блага изначально не зависят от каких-либо позитивных законов. Моральный долг, согласно Канту, аналогичным образом категорически не может быть предписан разуму законами извне. Тем не менее, Хатчесон все же говорит о долге как о специфическом чувстве, которое можно эмпирически приобрести и «натренировать» посредством практики. Наконец, обосновывая врожденность морального чувства, Хатчесон указывает на всеобщее согласие многих людей с тем, что именно является прекрасным или безобразным в мире, а следовательно — и закономерно вызывает соответствующий гармоничный отклик со стороны морального чувства.

Однако, размышляя с методологической позиции Канта, можно обоснованно утверждать, что какое бы огромное число людей ни были согласны в эмпирической реальности с тем или иным нормативным положением, это внешнее обстоятельство принципиально не предоставляет никакого строгого доказательства относительно подлинного характера моральной способности. Хатчесон также открыто утверждает, что человеческий разум не представляет собой ту суверенную способность, которая изначально ориентирована на благо человека²⁴⁸. Таким образом, в его системе разум полностью лишается места верховного судьи в сфере

²⁴⁷ См.: Там же. С. 162; Op. cit. P. 161.

²⁴⁸ См.: Там же. С. 170; Op. cit. P. 170.

морального. Разум у Хатчесона, скорее, стоит на службе у врожденного морального чувства, являясь всего лишь его подчиненным органом. Более того, рассудок признается им только некоторым техническим мерилom выгоды. С такой позицией в своих критических этических сочинениях Кант категорически и жестко не согласился бы, поскольку кенигсбергскому философу представляется безусловно правильным нахождение самих истоков морали исключительно в априорной природе чистого разума. И все, что должно являться подлинным побудительным мотивом к благодеянию, — есть объективный долг, предписанный этим разумом, и ничего кроме. Однако, подобно кантовской этической модели, моральное чувство у Хатчесона содержательно не строится на теологии и не ждет корыстной награды в ответ на добродетельные действия. При этом Хатчесон тотально опирается на опыт при изложении феноменологии морального чувства, в то время как Кант решительно отрицает всякую возможность вторжения эмпирического опыта в область морального, начиная с «Основоположения к метафизике нравов». Моральное чувство для Хатчесона, равно как и нравственный закон для позднего Канта, как было доказано нами выше, полностью независимо от религии.

Сама теория Хатчесона конституируется как строгая критика морального рационализма в той мере, в какой единственным источником способности выносить истинные моральные суждения провозглашается именно чувство. Всецело рациональный субъект в рамках его антропологии означал бы полную эмоциональную выхолощенность. При этом подлинный рационализм, по мнению шотландского мыслителя, должен с необходимостью предполагать наличие морального чувства, поскольку чистый разум сам по себе принципиально не может каузально побуждать волю к действию²⁴⁹.

Рассуждая о морали, Хатчесон задается традиционным вопросом о том, что представляет собой понятие блага для человека. Для ответа на данный

²⁴⁹ См.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели. С. 172–175; Hutcheson F. An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises. London : J. Darby, 1725. P. 172–176.

вопрос представляется необходимым глубокое познание человеческой природы, чрезвычайно важное для того, чтобы понимать внутреннее устройство и функционирование тех высших способностей, которые приносят человеку подлинное удовлетворение. На этом основании Хатчесон и утверждает наличие у человека врожденных высших чувств — чувства красоты и чувства морального, на существование которых прямо указывает способность людей безошибочно отличать моральное благо от порока²⁵⁰.

В «Наблюдениях...» Кант, несмотря на всю принципиальную важность категории морального чувства для своего раннего периода, эксплицитно характеризует его как весьма слабую способность, саму по себе недостаточную для монолитного продвижения воли к подлинной добродетели: «Имея в виду слабость человеческой натуры и малую силу, с которой всеобщее моральное чувство могло бы воздействовать на большинство сердец, провидение вложило в нас вспомогательные побуждения, дополняющие добродетель»²⁵¹. Помимо этого, философ строго противопоставляет моральное чувство и подлинную добродетель, наделяя первое скорее характеристикой прекрасного, свойственного, в рамках его гендерной антропологии, женщинам, а вторую — бескомпромиссно относя к категории возвышенного: «Их философия заключается не в рассуждении, а скорее в чувствовании. Желая предоставить им возможность воспитать свою прекрасную природу, необходимо всегда иметь в виду это соотношение. Следует стремиться расширить их моральное чувство в целом, а не только память, и притом не с помощью общих правил, а с помощью некоторого суждения о поведении, которое они видят вокруг себя»²⁵².

В конкурсном трактате «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» Кант прямо говорит о фундаментальной важности морального чувства в качестве некоторого этического принципа,

²⁵⁰ См.: Там же. С. 178; Op. cit. P. 138.

²⁵¹ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 95; Kant I. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). S. 215.

²⁵² Там же. С. 100; Op. cit. S. 220.

который объективно может служить надежной опорой для построения строгой моральной теории: «Вместе с тем нельзя обойтись без этих принципов, в качестве постулатов, содержащих в себе основания для остальных практических положений. Хатчесон и другие, пользующиеся термином морального чувства, положили здесь начало прекрасным рассуждениям»²⁵³.

С другой стороны, в рукописных «Заметках в книге „Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного“» (1764–1765 гг.) мы отчетливо видим рассуждение, в котором моральное чувство будто бы метафизически занимает место объективного морального закона, который будет официально введен Кантом значительно позже, в 1780-е годы: «Человек естественной простоты имеет мало искушений стать порочным. Только избыток благ порождает сильный соблазн, и уважение к моральному чувству и голосу рассудка вряд ли может удержать, когда уже сильно пристрастились к излишества»²⁵⁴. Кроме того, кенигсбергский философ все же настойчиво подчеркивает сущностное отличие морального чувства от обычных чувств в буквальном, физиологическом понимании этого слова: «Все дурные поступки, если бы они воспринимались моральным чувством с той степенью отвращения, которой они заслуживают, не совершались бы вовсе. Если же они совершаются, то это доказывает, что физическая привлекательность сделала их приятными и поступок казался хорошим»²⁵⁵. В то время как в поздний критический период Кант указывает на абсолютную достаточность одного только деонтологического намерения воли, в ранний период творчества моральное чувство еще предстает в его суждениях как эмпирически недостаточное для совершения морально доброго поступка: «Сочувствие истинно там, где оно соответствует общепользным целям, в противном случае оно химерично. <...>

²⁵³ Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Сочинения : в 8 т. М. : ЧОРО, 1994. Т. 2. С. 189; Kant I. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral // Kant's gesammelte Schriften. S. 299–300.

²⁵⁴ См.: Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». С. 360; Kant I. Bemerkungen zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. S. 44.

²⁵⁵ Там же. С. 364; Op. cit. S. 43–45.

Добросердечие возникает, когда развито моральное, а не деятельное чувство, и представляет собой моральную мечту»²⁵⁶.

Кант также детально выводит специфические адаптированные добродетели для каждого пола. Таким образом, в качестве сущностного нормативного признака он приписывает женскому полу прекрасное, что обнаруживает прямую аналогию с чувством прекрасного, или чувством красоты, как о нем пишет Хатчесон, в то время как мужскому полу вменяется благородное, содержательно соотносящееся с чувством возвышенного, или чувством достоинства в британской традиции²⁵⁷. При этом Кант отдельно отмечает, что в процессе воспитания критически важно привить ей устойчивый вкус к тому, что поистине является добродетельным. Кажется, что, временно отказывая женщинам в способности оперировать четко выстроенными абстрактными принципами, Кант как раз и наделяет их чем-то вроде морального чувства, которое объективно обладает некоторой естественной ограничительной силой, не позволяющей субъекту переступить должные нормативные рамки.

В своем эпохальном труде «Основоположение к метафизике нравов» Кант впервые полностью систематизированно и бескомпромиссно излагает фундаментальные положения своей критической моральной философии. Коль скоро любое моральное чувство неразрывно связано с изменчивой психофизической природой человека, а из неё метафизически никак нельзя вывести всеобщие и необходимые априорные принципы нравственности, то и указанное чувство, равно как и всякая чувственность вообще, категорически не может служить истинным истоком и достаточным основанием объективной моральности.

Это наглядно подтверждается тем фундаментальным фактом, что для обозначения исследуемого понятия, например, на страницах лекций по естественному праву, Кант последовательно использует немецкое слово

²⁵⁶ Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного. С. 96; Kant I. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). S. 216.

²⁵⁷ Там же. С. 100; Op. cit. S. 220.

Gefühl, содержательно гораздо более близкое по своему значению к пассивному эмоциональному ощущению, чем, например, слово Sinn, которое в предклассическом контексте Просвещения правомерно понимать и как «смысл», и в котором изначально может подразумеваться латентное наличие интеллектуальной, когнитивной составляющей²⁵⁸. Более того, философ прямо и недвусмысленно указывает на то, что это этическое чувство по своей нормативной силе ничем не строже, чем все остальные физические ощущения, а потому человек, непосредственно руководствующийся им в практической жизни, оказывается точно так же несвободен в момент совершения действия, как и тот субъект, кто, совершая поступок, слепо опирается на какое-либо иное физическое чувство.

В лекциях по этике, которые Кант систематически читал в 1770—1780-е годы, мы также неизменно встречаем важные упоминания рассматриваемого термина. В знаменитом рукописном конспекте «Moralphilosophie Collins» по курсу зимнего семестра 1784/85 года, официально оконченном слушателями 19 апреля 1785 года, Кант прямо указывает, что всякое моральное учение имеет своим достаточным основанием либо эмпирический, либо интеллектуальный принцип²⁵⁹. Эмпирические принципы, в свою очередь, могут конституироваться как внешние, так и внутренние. Внутренние принципы имплицитно предполагают под собой опору на физическое или моральное чувство. Все подобные эмпирические основания сразу же бескомпромиссно отсекаются Кантом в силу их полной невозможности соответствовать строгому характеру всеобщности и априорной необходимости нравственного закона.

Кант, по-видимому, нисколько не сомневается в реальном существовании морального чувства, но решительно отвергает саму этическую теорию, построенную на этом эмпирическом понятии. Мы отчетливо видим,

²⁵⁸ См.: Kant I. Lezioni di diritto naturale (Feyerabend) / Testo tedesco a fronte; a cura di G. Sadun. Bologna : Bup, 2020. P. 80.

²⁵⁹ См.: Kant I. Gesammelte Schriften : Kant's Werke. Bd. 27 : Vorlesungen über Moralphilosophie. Hälfte 1 / hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ; textkritisch durchgesehen von G. Lehmann. Berlin : Walter de Gruyter, 1974. S. 253.

что исследуемое понятие никогда содержательно не ускользало от пристального внимания кенигсбергского философа. На протяжении всего своего многолетнего философского творчества он дает этому терминологическому словосочетанию немалое количество оригинальных определений и наделяет его принципиально разными характеристиками. В ранний период Кант напрямую заимствует у Хатчесона не только само понятие морального чувства (которое тот, в свою очередь, воспринял от Шефтсбери), но и крайне важные категории — «прекрасное» и «возвышенное», активно фигурирующие не только в его докритической философии, но и в поздней зрелой эстетической теории. На этом раннем этапе развития мысли философ скорее проницательно присматривается к моральному чувству, поскольку доктрина Хатчесона произвела на него яркое интеллектуальное впечатление; однако он уже предлагает глубокую критику, прямо предвосхищающую фундаментальные взгляды критического периода. Уже здесь Кант отчетливо подмечает сущностные слабости морального чувства, его коренное отличие от объективной строгости добродетели и объективности разумного познания. На позднем критическом этапе отношение кенигсбергского философа к рассматриваемому понятию усложняется еще более, поскольку Кант глубоко убежден в совершенно разной каузальной направленности пассивных чувств и автономного разума, но все еще внутренне симпатизирует деонтологическим изысканиям своих британских визави. Моральное чувство уже принципиально и тотально отвергается им в качестве фундамента и основы объективной этики, но удивительным образом отождествляется с чувством уважения к закону морали; в связи с этим оно парадоксально сохраняет в себе формальные характеристики принципа как строгого, обязывающего положения разума.

Таким образом, полное вытеснение психологического эмпиризма из основания практической философии в «Заметках» 1764–1765 годов послужило прямой источниковедческой и методологической предпосылкой для его будущего критического этического фундамента. Этот ранний шаг, сделанный

Кантом вопреки традиции Просвещения, предопределил центральные рассуждения «Основоположения к метафизике нравов», где всякая апелляция к моральному чувству или склонностям будет окончательно объявлена главным источником гетерономии воли, а подлинным двигателем этического действия признано чистое уважение к моральному закону.

§ 5. Закон и долг, цель и средство, форма и материя

На раннем этапе Кант разводит материальный и формальный принципы обязательства, где материальный принцип даже более радикально, чем у Крузия, предписывает беспрекословно исполнять волю Творца. Формальный же докритический принцип содержательно ближе к вольфианскому рационализму, призывающему выбирать лучшее из альтернатив и следовать абстрактному принципу совершенства. Позже, в критический период, Кант назовет внешним и материальным только физическое действие, а внутренним и формальным — уважение к априорному закону разума. При этом мыслитель на протяжении всей эволюции своих взглядов отводил важное, регулятивное место фигуре Бога в структуре морального мира. На этом схоластическом фундаменте вызревает и этическая концепция Баумгартена, который определяет практическую философию в целом как строгую науку о познании человеком своих обязанностей без привлечения веры. Подобная дефиниция является крайне существенной для кантовской критической этики, изначально направленной на абсолютную автономию. Именно через призму баумгартеновских трактатов Кант глубоко воспринял две основные модели естественного права своего времени.

Вольфианский взгляд на тотальное совпадение естественных, божественных и человеческих предписаний принципиально чужд Канту, поскольку в системе Вольфа фактически полностью сливаются сфера морали и сфера права, которые кенигсбергский философ в своем критическом корпусе настойчиво стремился отделить друг от друга по критерию внешнего и внутреннего принуждения воли. Позиция Вольфа уязвима тем, что она заранее

предполагает изначально совершенное состояние людей, которые гармонично устремлены к предписаниям законов. Кант преодолевает это смешение, провозглашая, что право регулирует лишь внешнюю легальность поступков в феноменальном мире, тогда как мораль требует внутренней чистоты мотивов и автономии духа.

Глубинный раскол между вольфианским рационализмом и кантовской деонтологией проявляется в понимании природы морального заблуждения. В системе Вольфа функционирует недопустимая с точки зрения критической этики тотальная концентрация на самом физическом действии, его эмпирических последствиях и внешней, легальной стороне поступка. Более того, Вольф принципиально не развивает концепцию злой воли как самостоятельной инстанции, сводя любое моральное зло к тривиальному следствию познавательного провала и несовершенства человеческого интеллекта. Кант же, напротив, допускает возможность осознанного, намеренного следования злу даже при условии вполне достаточного и отчетливого познания объективного добра, поскольку априорное требование долга всегда очевидно разуму, но на практике наталкивается на сопротивление пассивных склонностей. В этой точке Кант солидаризируется с Крузием, признавая изначально разнонаправленность человеческой способности желания и теоретического разума, однако решительно отказывается принимать крузианскую «свободу безразличия» (*libertas indifferentiae*). При этом кенигсбергский философ остается глубоко убежден в том, что абсолютно всякий эмпирический субъект априори обладает всем необходимым внутренним знанием разума для искреннего стремления к моральному совершенству.

Компаративный анализ обнаруживает тонкие различия в дефинициях этических девиаций человеческого духа. Крузий детально описывает существование мнимой добродетели, которая отличается от подлинной либо отсутствием необходимого умонастроения, либо самого физического действия, либо несоответствием всего тотального морального состояния

субъекта закону, требующему абсолютной безысключительности. Кант интерпретирует феномен мнимой добродетели несколько мягче, трактуя его как легальный поступок, выраженный лишь на внешнем уровне, при полном отсутствии априорного деонтологического мотива. При этом именно через концепт мнимой добродетели у мыслителей эксплицируется природа слабости человеческой воли. По Крузию, слабость проявляется в том, что человек отчетливо понимает, что именно является морально благим, но при этом желает иного, поскольку строгие требования нравственности исполнить на практике значительно труднее, чем поддаться влечениям. Кант солидаризируется с этой антропологической фиксацией зазора между знанием закона и волевым усилием, укореняя слабость (*fragilitas*) в поврежденности человеческой природы, неспособной удерживать чистоту мотива против патологических склонностей.

У Крузия отчетливо выделяется широкая сфера безразличных действий, которые принципиально не оцениваются рассудком с точки зрения морального блага или порока, что признает и Кант в своей классификации дозволенных поступков, полностью не входящих в область собственно нравственной оценки. В кантовском докритическом трактате «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» этой структуре напрямую соответствует тонкое разграничение между грехом упущения и грехом отрицания. Первый феномен содержательно походит на моральную слабость, выражающуюся в пассивном неисполнении долга под влиянием чувственности, тогда как второй — знаменует собой активное, деятельное сопротивление закону и перерастает уже в сам осознанный порок. Наличие у Крузия категории дозволенных действий, свободных от порицания, подготавливает кантовское понимание границ применения категорического императива к человеческой практике.

Истоки также обнаруживаются уже в докритическом сочинении «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали», где Кант вводит материальный и формальный принципы добродетели,

которые впоследствии трансформировались во внутренний и внешний аспекты человеческого поступка. Примечательно, что на том этапе материальный принцип предписывал подчинение воле Бога, тогда как формальный — требовал исполнять совершеннейшее из возможного, что отражало латентное примирение вольфианских и крузианских интуиций. В зрелый критический период Кант радикально пересматривает эту схему, заявляя, что при вольфианском порядке природы подлинная трансцендентальная свобода воли принципиально невозможна. Хотя слепое послушание Богу полностью исключается Кантом из автономии, его самообосновывающаяся этика в своем пределе всё же предполагает закономерное развитие в плоскость религии. Моральные предписания разума в рамках этого перехода должны мыслиться человеком в качестве божественных заповедей, что содержательно сближает его позицию со взглядами Крузия, у которого Законодатель выступает не деспотическим источником закона, а инстанцией, фиксирующей его объективную разумность.

Размышляя в рамках докритического конкурсного сочинения, Кант детально описывает необходимость целей и необходимость соответствующих средств. В этой модели одни прагматические цели мыслятся как нужные исключительно для достижения других целей, тогда как вторые — признаются важными сами по себе, безотносительно к внешним результатам. Подобная структура обнаруживает явное сходство с соподчинением целей в этике Крузия. Впоследствии этот теоретический зазор между технической полезностью и самодостаточностью цели закономерно выльется в кантовское критическое разделение практических предписаний на типы императивов — гипотетические (технические и прагматические) и категорический (моральный).

Важная понятийная переключка обнаруживается в плоскости применения категорий материи и формы к анализу нравственности. Крузий вводит жесткое разделение на материю и форму добродетели, что находит

прямое отражение и в критической этике Канта. Однако если Крузий утверждает, что материя есть само физическое действие, а форма — намерение, исходящее из послушания трансцендентной воле Бога, то Кант называет формой то же добродетельное намерение, но выводя его из априорного самозаконодательства разума, тогда как материей провозглашается конкретная цель, ради которой совершается поступок. Кроме того, Крузий вводит принцип строгого подчинения целей, что напрямую предвосхищает кантовское требование необходимости безусловного подчинения всех гетерономных целей, происходящих из эмпирических склонностей человека, одной высшей цели, автономно поставленной чистым практическим разумом.

Окончательное завершение историко-философского синтеза обнаруживает, что формирование ранней этической системы Канта разворачивается как результат глубокой переработки и рецепции фундаментальных рассуждений академической традиции Просвещения. Как было детально доказано нами в Главе I, в рамках онтологического перфекционизма Вольфа высшее нравственное правило было жестко ориентировано на результат действия — «материю» блага, стремящуюся к приращению объективного совершенства мира (см. § 1.1). В латинской кодификации Баумгартена это положение обрело форму морального обязательства — *obligatio*, которое мыслитель разделял по способу понуждения на обязанности внутренние и внешние, заложив фундамент предклассического естественного права (см. § 1.3). Для вольфианской школы долг всегда оставался обусловлен внешним благом. В свою очередь, Крузий разделил все практические предписания на советы благоразумия и безусловный долг, однако сохранил абсолютность своего повелительного закона исключительно за счет воли Бога (см. § 1.2). Текстуальное сопоставление этих трех оригинальных позиций с конкурсным трактатом Канта «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» (1764), осуществленное в § 2.5, обнаруживает результат их

финальной кантовской оценки. Мыслитель полностью соглашается с Крузием в требовании безусловности закона, признавая, что истинная нравственная обязанность должна повелевать абсолютно, безотносительно к эвдемонистической материи блага Вольфа. Однако Кант совершает фундаментальный понятийный сдвиг: он решительно вырезает из крузианской этики теологический волюнтаризм и заменяет латинское гетерономное обязательство (*obligatio*) Баумгартена автономным понятием долга, укорененным в структуре самого человеческого разума. На этой новой фундаментальной основе докритический Кант выстраивает оригинальную классификацию законов через призму формы, материи, целей и средств. Мыслитель постулирует, что всякое практическое предписание детерминировано целью. Если поступок выступает средством для достижения внешней эмпирической цели — например, счастья или совершенства, — то такой закон относится к правилам умения и техническим предписаниям, которые Кант, вслед за Вольфом и Баумгартеном, признает материальными и гетерономными. Подлинный же закон нравственности, согласно Канту, требует совершать действие непосредственно как цель саму по себе. Моральное долженствование обретает априорный статус именно потому, что оно удерживает чистую всеобщую форму закона, полностью очищенную от посторонней материи блага предшественников. Таким образом, Кант виртуозно пересобирает элементы предыдущего интеллектуального контекста: он берет безусловную форму долга у Крузия, соединяет её со строгой рациональной всеобщностью Вольфа-Баумгартена и переносит источник этой необходимости из божественной воли в структуру практического разума. Этот докритический формализм 1764 года напрямую предвосхищает грядущее разделение гипотетических и категорического императивов в «Основоположении к метафизике нравов» (1785). Вычленение категорий формы, материи, цели и средства из вольфовско-баумгартеновских учебников позволило раннему Канту завершить свои докритические поиски и заложить основной фундамент для всей будущей этики автономии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Комплексное историко-философское и текстологическое исследование путей формирования практической философии Иммануила Канта в ранний период 1762–1765 годов позволяет подвести окончательные теоретические итоги и сформулировать ряд основных выводов, полностью подтверждающих гипотезу и защищаемые положения настоящей диссертационной работы.

Первый блок обобщающих выводов непосредственно связан с дедукцией нормативного контекста немецкого Просвещения, осуществленной в Главе 1 исследования. Текстуальный анализ оригинальных систем университетской схоластики на языке первоисточников обнаруживает, что к началу 1760-х годов метафизика нравов в Германии оказалась в состоянии имманентного кризиса оснований. С одной стороны, онтологический перфекционизм Хр. Вольфа и его латинская академическая кодификация А. Г. Баумгартеном свели этическое долженствование к расчету объективного совершенства мира, легитимировав в структуре морального выбора чувственные «побудительные силы души» (*elateres animi*). Подобный шаг неизбежно замкнул всеобщую обязанность (*obligatio*) на гетерономные мотивы и расчет удовольствия субъекта. С другой стороны, пиетистская альтернатива Хр. Авг. Крузия совершила прорыв, впервые открыв абсолютную, деонтологическую форму «повелительного закона» (*verpflichtende Gesetze*), требующего бескорыстного послушания, однако тут же заперла эту форму в тупик теологического волюнтаризма, укоренив закон в волевом приказе Творца под угрозой трансцендентных санкций. Данная полемическая дихотомия очертила понятийные границы, внутри которых зарождалась докритическая мысль Канта.

Второй блок выводов фиксирует результаты сквозного категориального анализа корпуса ранних сочинений Канта, осуществленного в Главе 2. Доказано, что в период 1762–1765 гг. кенигсбергский мыслитель последовательно формировал элементы своей будущей этики автономии в рамках нескольких отдельных сочинений раннего периода. В трактате

«Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) Кант обосновывает зависимость существования вещей от воли Творца, но выводит их внутреннюю моральную возможность из вечных законов разума, создавая негативное условие независимости морали от теологического диктата. В сочинении «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) мыслитель раскрывает природу порока как реального противоположения сил (*der reale Widerstreit*), доказывая онтологическое бессилие внешних наград и наказаний перед этой внутренней отрицательной величиной воли. В эссе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764) автор разворачивает картину человеческих темпераментов, показывая, что подлинный характер укоренен в общих правилах и принципах рассудка, хотя сами эти принципы еще временно описываются им на языке всеобщего чувства. В рукописных «Заметках...» (1764–1765 гг.) философ осуществляет критику сострадания и благожелательности, объявляя естественные чувства изменчивыми суррогатами истинной добродетели и требуя радикальной изоляции чувств и склонностей от фундаментального закона разума. В конкурсном труде «Исследование отчетливости принципов...» (1764) Кант формулирует природу обязательства (*Verpflichtung*) через правила умения и законы нравственности, требующие совершать поступок непосредственно как цель саму по себе, что выступает прямым прообразом формулы категорического императива.

Третий, главный блок теоретических результатов диссертации, развернутый в Главе 3, эксплицирует сами механизмы историко-философского синтеза раннего Канта. Нам удалось доказать, что кантовский коперниканский переворот в сфере этики не был продуктом внезапного трансцендентального озарения 1780-х гг., но разворачивался как постепенная, осознанная рецепция и критика наследия университетской традиции. Кант осуществил подход, при котором избирательно соотнес между собой предыдущие учения: он изъяснял деонтологическую, абсолютную форму долга из теологической системы Крузия, но полностью очистил её от волюнтаризма с

помощью вольфианского рационалистического положения о независимости вечных истин разума от божественной воли. Одновременно с этим Кант использовал латинский схоластический каркас обязанностей Баумгартена (*officia interna / externa*), проанализировав его изнутри и превратив гетерономное принуждение в суверенное автономное самозаконodательство человеческого разума, описываемое через категории целей и средств. Наконец, фундаментальное значение проведенного исследования заключается в том, что введенный в научный оборот авторский комментированный перевод Крузия документально подтверждает некоторые кантовские докритические заимствования и закрывает в этом смысле некоторый пробел кантоведения. Рассмотренное докритическое наследие 1762–1765 гг. доказывает, что все основные аргументы против психологизации и теологизации морали были подготовлены Кантом за двадцать лет до написания критических трудов. Этот докритический комплекс рассуждений послужил тем необходимым генетическим материалом, из которого в 1785 г. естественным образом развилась строгая, автономная и всеобщая формула категорического императива.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Кант И. Естественное право Файерабенда. Введение (окончание) / пер. с нем. Л. Э. Крыштоп // Кантовский сборник. 2016. № 4. С. 56–62.
2. Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 353–392.
3. Кант И. Исследование отчётливости принципов естественной теологии и морали // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 159–190.
4. Кант И. Лекции по этике / общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Судакова. М. : Республика, 2000. 431 с.
5. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 85–128.
6. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 277–324.
7. Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994. Т. 2. С. 41–84.
8. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках : в 4 т. / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. III. С. 39–276.
9. Крузий Х. А. Руководство к разумной жизни (Часть I) / пер. с нем. А. В. Повечеровой // Этическая мысль. 2022. № 2. С. 147–163.
10. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М. : Искусство, 1973. С. 41–261.

- 11.Шефтсбери Э. Э. К. Опыт о достоинстве и добродетели // Шефтсбери Э. Э. К. Эстетические опыты. М. : Искусство, 1975. С. 45–134.
- 12.Baumgarten A. G. *Ethica philosophica scripsit acromatice*. Halle : Hemmerde, 1751. 312 p.
- 13.Baumgarten A. G. *Initia philosophiae practicae primae acroamatice*. Halle : Hemmerde, 1760. 136 p.
- 14.Cicero's Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern / aus dem Lateinischen übersetzt, und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von Chr. Garve. Breslau : Korn, 1783. 438 S.
- 15.Crusius Chr. A. *Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig : Johann Christian Langenheim, 1767. 672 S.
- 16.Hutcheson F. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises*. London : J. Darby, 1725. 276 p.
- 17.Kant I. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) // *Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke*. Bd. 2 : *Vorkritische Schriften II* : 1757–1777 / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 205–256.
- 18.Kant I. *Bemerkungen zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“* (1764–1765) // *Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke*. Bd. 20 : *Handschriftlicher Nachlass*. Bd. VII : *Bemerkungen und Notizen* / hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin : Walter de Gruyter, 1942. S. 1–181.
- 19.Kant I. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) // *Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke*. Bd. 2 : *Vorkritische Schriften II* : 1757–1777 / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 63–163.
- 20.Kant I. *Vorlesungen über Moralphilosophie* // *Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke*. Bd. 27 : *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Hälfte 1 / hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ; textkritisch durchgesehen von G. Lehmann. Berlin : Walter de Gruyter, 1974. 480 S.

21. Kant I. Vorlesungen über Moralphilosophie // Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke. Bd. 27 : Vorlesungen über Moralphilosophie. Hälfte 2 / hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen ; textkritisch durchgesehen von G. Lehmann. Berlin : Walter de Gruyter, 1979. 578 S.
22. Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend) / ed. da N. Hinske, G. Sadun Bordini. Milano : Bompiani, 2016. 320 p.
23. Kant I. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764) // Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke. Bd. 2 : Vorkritische Schriften II : 1757–1777 / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 273–301.
24. Kant I. Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763) // Kant's Gesammelte Schriften : Kant's Werke. Bd. 2 : Vorkritische Schriften II : 1757–1777 / hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin : Georg Reimer, 1912. S. 165–204.
25. Mendelssohn M. Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 gesetzten Preis erhalten hat. Berlin : Haude und Spener, 1764. 96 S.
26. Mendelssohn M. Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen. Berlin: Friedrich Nicolai, 1767. 196 S.
27. Shaftesbury A. A. C., Earl of. An Inquiry Concerning Virtue, or Merit (1699) // Shaftesbury A. A. C. Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. London, 1711. Vol. II. 420 p.
28. Wolff Chr. Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle : Rengerische Buchhandlung, 1723. 680 S.

Исследовательская литература

1. Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М. : Канон+, 2010. 520 с.
2. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М. : Институт философии РАН, 1996. 263 с.
3. Крыштоп Л. Э. Божественный закон или категорический императив: о крузианских истоках кантовской морали // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 2. С. 31–44.
4. Крыштоп Л. Э. Моральное учение Христиана Августа Крузия // Этическая мысль. 2018. Т. 18, № 1. С. 30–42.
5. Крыштоп Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М. : Канон+, 2020. 528 с.
6. Повечерова А. В. Влияние Крузия на моральную философию Канта // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Философские науки. 2024. Т. 51, № 3. С. 56–70.
7. Повечерова А. В. Понятие добродетели в этике Христиана Августа Крузия и Иммануила Канта // IV Летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : тезисы. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 11–15.
8. Повечерова А. В. Понятие морального чувства в этике Канта // Кантовский сборник. 2024. Т. 43, № 4. С. 70–98.
9. Повечерова А. В. Этические теории Иммануила Канта и Христиана Вольфа: сходства и различия // История философии. 2024. Т. 29, № 1. С. 29–42.
10. Bacin S. Kant's lectures on ethics and Baumgarten's moral philosophy // Kant's Lectures on Ethics: A Critical Guide / eds. L. Denis, O. Sensen. Cambridge : Cambridge University Press, 2015. P. 15–33.

11. Bacin S. Morality as Both Objective and Subjective: Baumgarten's Way to Moral Realism and Its Impact on Kant // Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy / eds. C. D. Fugate, J. Hymers. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 90–105.
12. Beck L. W. Early German Philosophy: Kant and His Predecessors. Cambridge : St. Augustine's Press, 1969. 312 p.
13. Callanan J. J. Mendelssohn and Kant on Mathematics and Metaphysics // Kant Yearbook. 2014. Vol. 6. P. 1–22.
14. Carboncini S. Einleitung // Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke / hrsg. v. S. Carboncini, R. Finster. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1987. Bd. 4.1. S. I–XXXVI.
15. Chance B. Kantian Non-evidentialism and its German Antecedents: Crusius, Meier, and Basedow // Kantian Review. 2019. Vol. 24, № 3. P. 359–384.
16. Ciafardone R. Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius in Beziehung auf Kant // Studia Leibniziana. 1982. Bd. 14, H. 1. S. 127–135.
17. Cohen A. Kant on Moral Feelings, Moral Desires and the Cultivation of Virtue // Begehren / Desire / eds. S. Sedgwick, D. Emundts. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2018. P. 3–18.
18. Cooke V. M. The Development of Kant's View of Ethics // International Philosophical Quarterly. 1974. Vol. 14, № 2. P. 242–244.
19. Cunha B. A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia (Extrato). São Paulo : LiberArs Press, 2017. 184 p.
20. Cunha B. Sobre a distinção entre prudência e moralidade em Kant e Crusius: considerações sobre a origem da doutrina do imperativo categórico // Studia Kantiana. 2019. Vol. 17, № 5. P. 101–126.
21. Cunha B. Sobre uma faculdade superior de apetição compreendida como razão prática: Kant em diálogo com Wolff // Journal of Philosophy. 2016. Vol. 57, № 135. P. 641–657.

- 22.Cunha B. Wolff e Kant sobre obrigação e lei natural // Revista De Filosofia. 2015. Vol. 38, № 3. P. 99–116.
- 23.Dunn N. Kant on Moral Feeling and Practical Judgment // Rethinking Kant / ed. by E. Valdez. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2024. Vol. 7. P. 72–96.
- 24.Dyck C. Kant's Canon, Garve's Cicero, and the Stoic Doctrine of the Highest Good // Kant's Moral Philosophy in Context / eds. S. Bacin, O. Sensen. Cambridge : Cambridge University Press (в печати).
- 25.Dyck C. W. Chimerical Ethics and Flattering Moralists: Baumgarten's Influence on Kant's Moral Theory in the Observations and Remarks // Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide / eds. S. M. Shell, R. Velkley. New York : Cambridge University Press, 2012. P. 102–122.
- 26.Dyck C. W. Turning the Game against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism and Kant's Replies // Mendelssohn's Aesthetics and Metaphysics / ed. by R. W. Munk. London : Continuum, 2011. P. 159–182.
- 27.Falduto A. The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. 280 p.
- 28.Fernández F. J. I. Garve's critical spirit against Kant in theory and practice // Signos Filosóficos. 2018. Vol. 20, № 39. P. 88–115.
- 29.Forman D. Appetimus sub ratione boni: Kant's Practical Principles between Crusius and Leibniz // Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von S. Bacin [et al.]. Boston : De Gruyter, 2013. P. 323–334.
- 30.Fricke C. Die Quadratur des Kreises – Kants Moralphilosophie und ihr crusianisches Erbe // Aufklärung. 2018. Vol. 30. P. 51–72.
- 31.Garibay-Petersen C. Kant and Mendelssohn on the Limits of the Enlightenment // 12th Kant Readings Conference. Kaliningrad : Immanuel Kant Baltic Federal University, 2023. P. 1–8.
- 32.Gava G. Kant and Crusius on Belief and Practical Justification // Kantian Review. 2019. Vol. 24, № 1. P. 53–75.

33. Gava G. Kant and Crusius on the hierarchy of human ends // Kant and the systematicity of the sciences / eds. G. Gava, T. Sturm, A. Vesper. New York : Routledge, 2025. P. 21–38.
34. Gawlick G. Neues zur Ethik Christian Wolffs // Philosophische Rundschau. 1997. Bd. 44. S. 259–263.
35. Grunert F., Hahmann A., Stiening G. Christian August Crusius (1715–1775): Philosophy between Reason and Revelation. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. 324 p.
36. Guyer P. Mendelssohn and Kant: One Source of the Critical Philosophy // Philosophical Topics. 1991. Vol. 19, iss. 1. P. 119–152.
37. Guyer P. Moral Feelings in the Metaphysics of Morals // Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide / ed. by L. Denis. New York : Cambridge University Press, 2010. P. 130–151.
38. Guyer P. Reason and Experience in Mendelssohn and Kant. New York : Oxford University Press, 2020. 340 p.
39. Hahmann A., Vazquez M. Cicero in the German Enlightenment // Cicero as Philosopher: New Perspectives on His Philosophy and Its Legacy / eds. A. Hahmann, M. Vazquez. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2024. P. 391–408.
40. Hahmann A., Vazquez M. Ciceronian Officium and Kantian Duty // Review of Metaphysics. 2022. Vol. 75, № 4. P. 667–706.
41. Hüning D. Christian Wolffs „allgemeine Regel der menschlichen Handlungen“ // Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics. Berlin : Duncker & Humblot, 2004. Vol. 12. P. 91–113.
42. Hüning D. Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie // Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen / hrsg. von J. Stolzenberg. Tübingen : De Gruyter, 2004. P. 143–167.
43. Kant's Philosophical Context: Mendelssohn, Lessing, and the Enlightenment / eds. P. Genazzano, G. Sales Vilalta // Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy. 2025. № 21. P. 1–150.

44. Klemme H. *Moralisches Sollen, Autonomie und Achtung: Kants Konzeption der „libertas indifferentiae“ zwischen Wolff und Crusius // Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. Rohden [et al.]. Berlin : Walter de Gruyter, 2008. Bd. 5. S. 215–227.*
45. Kolomý V. *Kant on Moral Feeling and Respect // Kantian Review. 2023. Vol. 28, № 1. P. 105–123.*
46. Kravitz A. *Kant and Mendelssohn on the limits of religious pluralism and tolerance, or: two conceptions of Judaism // British Journal for the History of Philosophy (в печати). P. 1–25.*
47. Kulenkampff J. *Moralisches Gefühl oder moral sense: wie berechtigt ist Kants Kritik? // Jahrbuch für Recht und Ethik. 2004. Bd. 12. S. 233–251.*
48. Marquardt A. *Kant und Crusius: ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusianischen Philosophie. Kiel : Verlag von Lipsius und Tischer, 1885. 48 p.*
49. Mathias M. B. *Immanuel Kant's Moral Philosophy, 1762–1765 and Its Place in Early-Modern Moral Philosophy : dissertation. Rochester : The University of Rochester, 1999. 284 p.*
50. McQuillan J. C. *Oaths, Promises, and Compulsory Duties: Kant's Response to Mendelssohn's Jerusalem // Journal of the History of Ideas. 2014. Vol. 75, № 4. P. 581–604.*
51. Menzer P. *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785 // Kant-Studien. 1899. Bd. 2. — S. 290–322 ; 1899. Bd. 3. S. 41–104.*
52. Merritt M. *Mendelssohn and Kant on Virtue as a Skill // The Routledge Handbook of Philosophy of Skill and Expertise / eds. E. Fridland, C. Pavese. New York : Routledge, 2020. P. 88–99.*
53. Merritt M. *Mendelssohn and Kant on Human Progress: a Neo-Stoic Debate // Kant on Freedom and Nature: Essays in Honor of Paul Guyer / eds. L. Filieri, S. Møller. New York : Routledge, 2024. P. 1–15.*

54. Osawa T. Kant and Baumgarten on the duty of self-love // *Southern Journal of Philosophy*. 2024. Vol. 62, № 4. P. 469–485.
55. Piché C. L'Espace d'Une Virgule: Mendelssohn Et Kant Sur Les Preuves De l'Existence De Dieu // *Le Cahier philosophique de Strasbourg*. 2012. Vol. 32. P. 395–411.
56. Poser H. Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung // *Theoria cum Praxi. Studia Leibnitiana Supplementa*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1980. Vol. 19. S. 206–217.
57. Roth U., Stiening G. Christian Garve (1742–1798): Philosoph und Philologe der Aufklärung. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. 410 p.
58. Sales Vilalta G. Before (and beyond) Kant's Paralogisms: Wolff's *Psychologia Rationalis* (1734) and Mendelssohn's *Phaedon* (1767) // *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 2025. № 21. P. 85–104.
59. Schilpp P. A. Kant's Pre-Critical Ethics // *Philosophical Review*. 1939. Vol. 48, № 5. P. 558–572.
60. Schmidt J. Kant, Mendelssohn, and the Question of Enlightenment // *Journal of the History of Ideas*. 1989. Vol. 50, № 2. P. 269–292.
61. Schwaiger C. The theory of obligation in Wolff, Baumgarten, and the early Kant // *Kant's Moral and Legal Philosophy* / ed. by K. Ameriks. New York : Cambridge University Press, 2009. P. 58–76.
62. Sensen O. The Role of Feelings in Kant's Moral Philosophy // *Studi Kantiani*. 2012. Vol. 25. P. 45–58.
63. Simon J., Marshall C. Mendelssohn, Kant, and the Mereotopology of Immortality // *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. 2017. Vol. 4, № 18. P. 523–545.
64. Stratmann J. Autonomy without compromise: Wolff, Kant, and the grounds of moral laws // *Journal of the History of Philosophy*. 2025. Vol. 63, № 1. P. 97–120.
65. Thorndike O. *Ethica Deceptrix: The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy* // *Recht*

- und Frieden in der Philosophie Kants / eds. V. Rohden [et al.]. Berlin ; New York : Walter de Gruyter, 2008. P. 451–462.
66. Tomassini F. Three Models of Natural Right: Baumgarten, Achenwall and Kant // Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy / eds. C. D. Fugate, J. Hymers. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 185–204.
67. Tonelli G. Vorwort // Crusius Chr. A. Die philosophischen Hauptwerke. Bd. 1: Anweisung vernünftig zu leben / hrsg. v. G. Tonelli. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1969. S. VII–LXV.
68. van der Zande J. In the image of Cicero: German philosophy between Wolff and Kant // Journal of the History of Ideas. 1995. Vol. 56, № 3. S. 419–442.
69. van der Zande J. The microscope of experience: Christian Garve's translation of Cicero's 'De Officiis' (1783) // Journal of the History of Ideas. 1998. Vol. 59, № 1. P. 75–94.
70. Vesper A. Elements of Wolff and Crusius in Kant's Concept of Self-Legislation // Lexicon Philosophicum. 2024. Vol. 12. P. 19–40.
71. Walsh J. Wolff on Obligation // Christian Wolff's German Ethics: New Essays / eds. S. Schierbaum, M. Walschots, J. Walsh. Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 105–128.
72. Walschots M. Hutcheson and Kant: Moral Sense and Moral Feeling // Kant and the Scottish Enlightenment / eds. C. W. Surprenant, E. Robinson. London : Routledge, 2017. P. 36–54.
73. Walschots M. Kant and Hutcheson on the Psychology of Moral Motivation // Problems of Reason: Kant in Context / ed. by A. Falduto. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2024. P. 101–126.
74. Walschots M. Moral Necessity, Possibility, and Impossibility from Leibniz to Kant // Lexicon Philosophicum. 2024. Vol. 12. P. 171–193.
75. Walschots M., Schierbaum S. Necessitation, Constraint, and Reluctant Action: Obligation in Wolff, Baumgarten, and Kant // Baumgarten and Kant

on the Foundations of Practical Philosophy / eds. C. D. Fugate, J. Hymers.
Oxford : Oxford University Press, 2024. P. 71–89.

76. Warda A. Immanuel Kants Bücher. Berlin : Martin Breslauer, 1922. 64 p.