

ПУБЛИКАЦИИ

Ф.Г. Анисимов

И.Б. Эрхард и его «Апология дьявола» (1795) в контексте ранних дискуссий о кантовской философии

Анисимов Федор Глебович – студент магистратуры. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6.

ORCID 0009-0009-3189-7029
e-mail: fedor.anisimov.dm@mail.ru

Философ и врач Иоганн Беньямин Эрхард (1766–1827) – сравнительно малоизученная, но весьма примечательная в истории послекантовской немецкой мысли фигура. Пик его творческой активности приходится на последнее десятилетие XVIII в. – время бурных дискуссий вокруг философии И. Канта, когда целый ряд мыслителей, по достоинству оценивших характер осуществленных им преобразований, пытались продолжить его начинание, оспаривая идеи философских оппонентов. Развивая одни его положения и отходя от других, они часто оказывались в идейном противостоянии как с самим Кантом, так и с другими кантианцами. Наряду с К.Л. Рейнгольдом, С. Маймоном, И.Г. Фихте, Т. Шмальцем, Л.Х. Якобом, К.Хр.Э. Шмидом и другими влиятельными продолжателями (и вместе с тем критиками) кантовской философии, И.Б. Эрхард находился в самой гуще этих дискуссий, ход которых отражает и одна из его главных работ – «Апология дьявола» (1795). В данной статье, которая представляет собой предисловие к переводу этой работы на русский язык, будут рассмотрены ее основные положения в контексте ряда философских проблем и разногласий, имеющих ключевое значение на заре развития одной из важнейших традиций европейской философии – немецкого идеализма. Особое внимание уделяется и личности самого Эрхарда в философском контексте его времени, в частности его персональным контактам с известными современниками.

Ключевые слова: И.Б. Эрхард, И. Кант, И.Г. Фихте, мораль, право, дьявол, зло

Жизнь, сочинения и окружение И.Б. Эрхарда

Иоганн Беньямин Эрхард родился в 1766 г. в Нюрнберге в скромной семье ремесленника-проволочника. В детском возрасте он проявлял большие способности к языкам и, уже будучи учеником латинской школы, приступил к изучению математических и философских трудов Хр. Вольфа. Бросив школу, Эрхард хотел пойти по стопам отца, но вскоре он возобновил обучение и, в частности, самостоятельно изучал латынь, чтобы продолжить штудировать труды Вольфа. На фоне чрезмерно интенсивной учебы в возрасте четырнадцати лет у него начались приступы эпилепсии: «На пасхальной неделе 1780 года, – пишет он в своей автобиографии, – у меня было тринадцать припадков за два дня» [Varnhagen von Ense, 1830, 11]. Выздоровление проходило тяжело и сопровождалось нервным истощением, которое, по словам Эрхарда, вызывало у него беспокоящие видения: «С этого времени я начал испытывать чувство, которое до сих пор было мне совершенно чуждо, – страх перед одинокой темнотой. Повсюду я видел фигуры, которые, хотя и признавались созданиями моего воображения, но от этого ничуть не менее пугали меня» [Ibid., 12]. Вполне вероятно, что в том числе и описанные проблемы со здоровьем склоняли любознательность юноши к медицине, которую он включил в уже весьма обширную на тот момент сферу своих интересов. По настоянию знакомого хирурга К.К. Зибольда, который оценил его заинтересованность и способности, в 1788 г. он поступил в Вюрцбургский университет, чтобы продолжить свое медицинское образование. Эрхард обладал безупречной репутацией во врачебном деле, которому он посвятит себя в 1800-е гг., отложив на второй план сочинительство, и в 1822 г. он будет избран главным медицинским советником в Берлине. Перу Эрхарда принадлежит анонимно опубликованная в «Новом немецком Меркурии» провокационная статья «О медицине. Аркесилай Экдему» (1795), которая, как пишет Ю. Штольценберг, «разожгла горячую дискуссию о научно-теоретических основах, методах и статусе медицины, которая продлилась почти десятилетие» [Штольценберг, 2014, 69], и другие работы, где он попытается представить собственное философское обоснование медицины¹. В тот же период Эрхарда интересуют философские проблемы права и законодательства. Результатом объединения этих интересов станет его труд «Правовая теория, ссылающаяся на телесное здоровье граждан, и использование медицины в интересах законодательства» (1800).

С весны 1786 г. Эрхард приступает к изучению трудов Канта, которые произвели сильнейшее впечатление на молодой ум, находившийся тогда в поисках философской системы, а в особенности его потрясла вторая «Критика». Так он описывает свои впечатления от знакомства с этим сочинением:

Все удовольствие, которое я имел за свою жизнь, исчезало в сравнении с волнением всей моей души, которое я испытывал в нескольких местах «Критики практического разума» Канта. Слезы высшего наслаждения капали у меня на эту книгу, и даже воспоминание о тех счастливых днях моей жизни

¹ В частности, «Опыт органаона медицинской науки» (1799) и «О возможностях медицинской науки» (1799).

увлажняло мои глаза и утешало меня всякий раз, когда неблагоприятные события и печальный душевный настрой препятствовали любому радостному взгляду на эту жизнь [Varnhagen von Ense, 1830, 20].

Вскоре после завершения обучения в университете Эрхард отправляется в путешествие – вначале в Йену, оплот кантианства того времени, где пребывает зимой 1790/1791 гг. и сближается с К.Л. Рейнгольдом, Ф.И. Нитхаммером, а также Ф. Шиллером, который в письме к Х.Г. Кернеру от 10-го апреля 1791 г. даст ему такую характеристику:

В последнее время моего йенского пребывания я завел несколько знакомств, которые с тех пор доставляют мне большое удовольствие. Среди них – некий Эрхард из Нюрнберга, доктор медицины, приехавший сюда, чтобы познакомиться с Рейнгольдом и со мной и побольше узнать о философии Канта. Это самый богатый, самый разносторонний ум, что я когда-либо встречал, который не только, по словам Рейнгольда, основательно знает кантовскую философию, но и совершенно по-новому взглянул на нее благодаря собственному мышлению и вообще сочетает в себе исключительную начитанность с необыкновенной силой рассудка. Он математик, мыслящий врач, философ, преисполнен теплоты к искусству, превосходно рисует и столь же хорошо музицирует; однако ему не больше двадцати пяти лет [Schiller, 1857, 747].

Впоследствии Эрхард посещает Копенгаген, где завязывает дружбу с поэтом И. Баггесеном, а затем и Кёнигсбергом, где лично знакомится с Кантом и И.Г. Фихте. Хотя, в отличие от иных вышеперечисленных фигур, Эрхард не имел с Кантом в дальнейшем богатой дружеской переписки, последний очень высоко ценил их знакомство. В одном из немногих писем Эрхарду Кант сетует на невозможность личного общения: «Почему судьба не подарила мне человека, которого из всех, кто когда-либо бывал в наших краях, я больше всего желал видеть рядом с собой в повседневной жизни?» [Varnhagen von Ense, 1830, 747]. С Фихте же Эрхарда в дальнейшем не связывали приятельские узы, и они, вероятно, скорее даже недолюбливали друг друга. Баггесен, повествуя в письме к Рейнгольду об их совместном пребывании в Цюрихе, отмечает, что Фихте Эрхарда «не мог ни понять, ни вынести» [Baggesen, 1831a, 332], а также что не знал более противоположных друг другу самостоятельных мыслителей, сравнивая их встречу с сильным столкновением двух бильярдных шаров, разлетающихся в разные стороны [Ibid., 333]. Известно, что Эрхард с недоверием относился к фихтевскому учению о «Я», равно как и к стремлению исходить в философии из некоторого первого основоположения. Например, в одном из писем к Рейнгольду Эрхард противопоставляет философию, восходящую к высшему принципу (Эрхард полагает в этом размышлении, что этот принцип – моральная природа человека), представляя все остальное в совершенном согласии с ним, и философию, которая исходит из одного принципа и стремится вывести из него все. Последняя, в отличие от первой, считает Эрхард, «навсегда останется софистическим трюком» [Varnhagen von Ense, 1830, 747]. В некоторых других письмах к Рейнгольду Эрхард прямо высказывается о Фихте нелестным образом: «Я не принимаю участия в споре о всеобщем принципе. Так же мало я могу радоваться фихтевскому философскому метеору. Я не могу возвести мою моральную веру в собственную личность до теоретического

понимания и положить ее в основу своего философствования» [Varnhagen von Ense, 413]². Однако имело место и некоторое идейное взаимопонимание между ними, которое касалось проблем практической философии. Наряду с Фихте и Якобом, Эрхард являлся одним из радикально настроенных кантианцев, которые, наперекор Канту, отстаивали правомерность революции³. Эрхард напишет в общем благосклонную рецензию на сочинение Фихте «Вклад в исправление суждений публики о Французской революции» (1793). Этой проблематике также будет посвящен и *magnit opus* Эрхарда – «О праве народов на революцию» (1795), в котором автор будет рассматривать основания справедливого народного восстания и отстаивать моральное право на революцию⁴. Несмотря на существенное расхождение во взглядах, Кант сочувственно апеллирует в «Споре факультетов» (1798) к фрагменту этой работы, в котором ее автор касается эволюции естественно-правовой конституции, но обходит молчанием позицию Эрхарда о правомерности восстания [Кант, 2002, 208].

Не менее значимым, чем трактат о революции, является статья Эрхарда «Апология дьявола», увидевшая свет в 1795 г. в «Философском журнале общества немецких ученых» Нитхаммера. В ней автор ставит перед собой задачу обоснования возможности (мыслимой совместимости всех «моментов», или отличительных черт) понятия дьявола. Попутно Эрхард пытается наметить новые перспективы для кантовской этики путем разработки учения о злом умонастроении и дьяволе как идеале злобы, а также рассмотреть, какую пользу для нравственности может принести идея дьявола.

Моральная проблематика «Апологии дьявола». Учение об идеале злобы

Как показывает Эрхард [Эрхард, 2024], дьявол мыслится непротиворечиво только в кантовской этике, которой он противопоставляет этику, исходящую из понятия о высшем благе. Для последней зло не обладает собственным принципом, а только следствием незнания добра или слабости его проявлять. Такое рассмотрение, возражает Эрхард, приведет философа к противоречию с обыденными моральными интуициями, поскольку придется отказаться от возложения всякой ответственности за злобу, равно как и от уважения к моральности. Аргументы Эрхарда направлены здесь против моральных учений, имеющих в основании какие-либо материальные положения, в отличие от кантовской этики, основанной на формальном принципе. Но отметим, что он отстаивает этику Канта в исполнении, несколько отличном от собственно кантовского.

² См. также [Varnhagen von Ense, 1830, 418].

³ Например, Ф. Шлегель и Й.А. Бергк. На тему «радикальных» последователей Канта см. [Maliks, 2012].

⁴ Для этого сочинения характерно употребление термина «признание» (*Anerkennung*) применительно к правовой сфере в смысле, отчасти близком к фихтевскому, ввиду чего Г. Готтлибом высказывалась вполне правдоподобная гипотеза о влиянии со стороны Эрхарда на учение Фихте о признании в «Основе естественного права» (1796) (см.: [Gottlieb, 2018]).

Эрхард пытается показать, что *моральность* немыслима в отсутствие возможности противоположного умонастроения – *злости*, ведь отрицая эту возможность, мы неизбежно устраняем и основу морали как таковой – *свободу*. Тесная связь этих понятий эксплицитно проявляется в определении свободы, которого придерживается автор. По Эрхарду, свобода заключается в способности выбора между моральностью и злобой, или, в иной терминологии, «корыстным стремлением» и «бескорыстным стремлением». Этот взгляд Эрхарда обусловлен его знакомством с работами Рейнгольда, которому и принадлежит указанное определение. Поводом к поискам Рейнгольдом этой новой трактовки понятия свободы во втором томе «Писем о кантовской философии» (1792) явился взгляд К.Хр.Э. Шмида, согласно которому правильно понятая кантовская моральная философия представляет собой «интеллигибельный фатализм» (*intelligibler Fatalismus*) (см.: [Schmid, 1790, 211]) по причине убежденности Канта в тесной связи свободы с моральным законом – согласованности, которую Шмид собственным учением подчеркивает и радикализирует. Рейнгольд же видит трудность в понимании свободы только через избрание морального закона в качестве мотива поступка: тогда вменение и справедливое осуждение зла оказываются невозможными, ведь при совершении человеком дурного поступка его воля не находится в согласии с моральным законом, а значит, несвободна. В качестве выхода из тупика Рейнгольд предлагает понимание свободы, при котором она в позитивном рассмотрении трактуется как «произвольное (*durch Willkür*) самоопределение в угоду или вопреки практическому закону» [Reinhold, 1792, 272]. Иначе говоря, свобода, по Рейнгольду, является способностью человека определять себя посредством спонтанного произволения (*Willkür*) либо в соответствии с «корыстным стремлением» (*eigennütziger Trieb*) поступать по прихоти, либо в соответствии с «бескорыстным стремлением» (*uneigennütziger Trieb*) поступать согласно моральному закону. Это толкование затем было отвергнуто Кантом во «Введении» к «Метафизике нравов» (1797), где он пишет:

Нельзя, однако, как это пытались сделать некоторые, дать дефиницию свободы произволения как способности выбора совершать поступки в пользу или против закона (*libertas indifferentiae*), хотя произволение как феномен дает тому в опыте многочисленные примеры [Кант, 2014, 77].

Эрхард же наряду с Фихте, Ф.В.Й. Шеллингом и Ф. Шиллером, испытывавшими некоторое влияние дистинкций Рейнгольда, был мыслителем, который развивал рейнгольдовскую концепцию свободы, но в отличие от вышеназванных фигур, он воспроизводит ее без больших отступлений от учения своего друга.

Бескорыстное [Эрхард, 2024, 158] стремление, согласно Эрхарду, представляет собой способность, которая, «поскольку она стремится вызвать поступки без определенного желания чего-либо», вызывает моральное умонастроение. Последнее имеет своим идеалом человечность, а также божественность. При этом Эрхардом подчеркивается равное достоинство обоих идеалов, которое впервые было эксплицитно проявлено в христианской религии. И ввиду тесной взаимосвязи этих идей только благодаря христианству впервые был

правильно представлен и идеал злобы, хотя и можно отыскать среди них следы наличия в человеческой природе идеи существа, подобного дьяволу; например, в учении манихеев, однако и там злобное существо мыслилось умозрительно, поскольку призвано объяснить наличие зла в мире, а не практически, через свободу, и добро и зло поэтому с необходимостью понимались неподлинно. Не следует, однако, преувеличивать значимость догматического христианства во взглядах Эрхарда. По всей видимости, он не рассматривал христианство как нечто ценное само по себе, но лишь как религиозное учение, в котором оказались наилучшим образом раскрыты некоторые аспекты нравственной природы человека⁵. Концепция свободы, которой придерживается Эрхард, приводит его к специфическому различению *моральной веры* и *морального неверия*. И первое, и второе обретается посредством акта свободы. Однако в случае с моральной верой этот акт – свободное решение подавлять сомнения теоретического разума, противостоящего требованиям практического разума. В случае же морального неверия он представляет собой, напротив, свободное решение потворствовать корыстным стремлениям, жертвуя эти требования в угоду интересам теоретического разума. В ряду иных этических работ Канта, повлиявших на Эрхарда, явным образом выделяется трактат «Религия в границах одного только разума», в котором Кант, особенно в части учения о коренном зле в человеческой природе, как казалось современникам, в целом выступил на стороне Рейнгольда в дискуссии о свободе. Этот фрагмент статьи Эрхарда о моральной вере и моральном неверии с очевидностью отсылает к кантовскому рассуждению о себялюбии и моральном законе, которые, согласно Канту, могут произвольно приниматься в качестве двух противоположных условий в иерархии мотивов так, что одно из них как высшее условие всегда подчиняет свою альтернативу в качестве чего-то обусловленного (ср.: [Кант, 2024, 116–117]).

Идеал моральности определяется Эрхардом как субъект, который посредством свободы всегда поступает в соответствии с моральным умонастроением, тогда как идеал злобы поступает сугубо вопреки ему. Моральный идеал действует в соответствии с формальным принципом, нравственным императивом, который имеет здесь несколько отличный от привычных кантовских вариаций вид: «Поступай так, чтобы максима, которой ты придерживаешься, могла соблюдаться всеми людьми во все времена без конфликта» [Эрхард, 2024, 156]. Если моральное умонастроение полностью бескорыстно, а исходящие из него поступки совместимы с поступками остальных разумных существ, то злое умонастроение полностью эгоистично и стремится подчинить себе всех остальных разумных существ, и если принцип моральности формален, то принцип злобы должен быть сугубо материальным: «Я хочу поступать так, чтобы мое Я было единственно возможной целью моего поступка, и представало

⁵ В одном из писем к Рейнгольду он указывает на ограниченность христианской морали и признается, что существование Христа не является для него исторически вероятным фактом. Примечательно, что в ответном письме от 2-го августа 1796 г. Рейнгольд отметит, что эти высказывания о христианстве противоречат «Апологии дьявола», с которой он «до сих пор согласен всей душой и сердцем» (см.: [Varnhagen von Ense, 1830, 425, 427]).

как единственное свободное существо» [Эрхард, 2024, 159]. Поскольку это положение является лишь выражением желания и не имеет универсальной силы, а подходит лишь одному разумному существу, его нельзя назвать законом, и Эрхард обозначает его как «умысел» (*Vorsatz*). Из него Эрхард выводит набор максимум, образующих эскиз системы злобы.

Это рассуждение Эрхарда о злобных максимах оказывается центральным в композиции «Апологии дьявола», и Ф. Шлегель в своей рецензии справедливо посчитает его самым превосходным аспектом работы [Schlegel, 1801, 62]. Оно окажется в некоторой мере продуктивным в философском отношении, будучи принятым во внимание Фихте, а также, возможно, и Кантом.

Согласно гипотезе, которой, в частности, придерживается один из авторов английского перевода «Апологии дьявола» Дж. Кларк, в «Метафизических началах учения о праве» Кант применяет эрхардовское учение об идеале злобы, когда заводит речь о «формальной казни» монарха. Интересно, что Кант, как и в случае с его обращением к сочинению Эрхарда о революции, движется в этом случае мимо интенции автора, сознательно или неосознанно помещая его находку в совершенно инородный контекст, а то и вовсе оборачивая ее против позиции Эрхарда. Дело в том, что, по Канту, казнь монарха не ввиду некоего исключения из правила, при котором преступник не устраняет в полной мере власти закона (например, из страха перед гневом правителя), но возводимая преступником в своего рода правило, которое противостоит закону как таковому (в ситуации революции), «приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права» [Кант, 2014, 333 примеч.], потому что напоминает нам «чистую идею крайнего зла» [Там же, 331 примеч.]. Эрхард, напротив, соотносит в рамках статьи образ дьявола скорее с единоличным обладателем верховной власти, подчиняющим всех своему закону. Как замечает Дж. Кларк, «для Эрхарда дьявол – это тиранический монарх; для Канта он – революционный узурпатор» [Clarke, 2019, 187]. Однако Кант обращается к образу дьявола и ранее, в «Религии в границах одного только разума», где дьявольским называется такое существо, которое поступало бы согласно злу как таковому, избранному в качестве мотива, а не как человек, было бы только искушаемо извращенным сердцем с его пагубной склонностью (см. [Кант, 2024, 115, 117]); это пассаж, которым вдохновлялся сам Эрхард при работе над «Апологией». Поэтому прямое влияние этой статьи Эрхарда на Канта может предполагаться только гипотетически.

Фихте также использует исследование о «последовательной злобе», упоминая имя Эрхарда в первой части «Основы естественного права» (1796). Имея в виду мнение Шмида, Фихте отвергает позицию, согласно которой принципом учения о нравах является положение о согласии между собой многообразных свободных поступков, ведь этому критерию может соответствовать и дьявол, поскольку он полностью последователен в своей злобе (см.: [Фихте, 2014, 14 примеч.])⁶.

⁶ Однако затем в «Системе учения о нравах» (1798) Фихте оспаривает возможность понятия дьявола с точки зрения своей этики, предполагающей зависимость степени свободы и моральности субъекта от его самосознания. Фихте полагает здесь, что существо, продвинувшееся

Рассуждение о полезности идеала злобы и статусе права в «Апологии дьявола»

Наибольший интерес в связи с вопросом о влиянии «Апологии» представляет ее смысловой раздел, посвященный разъяснению полезности идеи дьявола.

Существование дьявола, заключает Эрхард, незачем постулировать ни для теоретического разума, потому как оно ничего не проясняет в отношении природных явлений, ни для разума практического. Для практического разума существование дьявола бесполезно, потому что добродетельный человек не заинтересован в существовании дьявола, но только Бога как идеала моральности, а интересам злобного человека оно прямо противоречит, поскольку тот допускает существование в высшей степени злобного и крайне могущественного существа, которое имеет целью подчинить себе всех, включая его. Вместе с тем для человека невозможно в полной мере следовать идеалу злобы, потому что в отличие от морального умонастроения, для которого значение имеет лишь мотив поступка, злобное умонастроение, может быть удовлетворено только при условии полного знания о соотношении поступков действующего субъекта и всего множества возможных поступков и объектов. Полное следование злобному умонастроению предполагает теоретическое знание о безусловном бессмертии, а также обо всех обстоятельствах и последствиях поступков, при учете которых предельно своекорыстный субъект смог бы оптимально реализовать свои цели. Ни первое, ни второе недоступно для ограниченной познавательной способности, а потому человек может быть только искушаем корыстными стремлениями, но не способен быть злобным предельно.

Тем не менее идея дьявола выполняет по крайней мере две важные функции. Одна из них касается «эстетического представления» добродетели, в котором идеал злобы играет ключевую роль. По Эрхарду, единственный способ, которым мы можем дать эстетическое изображение добродетели, – противопоставить ее злобе, столь же возвышенной, как и добродетель, поскольку иначе последняя, как оказалась бы, несопоставима ни с какой другой эстетической идеей. Обсуждение Эрхардом другой функции идеала злобы по-настоящему задевает нерв теоретико-правовых дискуссий того времени – вопрос о том, что следует из кантовской этики в отношении оснований права.

Согласно Эрхарду, право образует сферу, совместимую с моралью, хотя и не вытекающую из нее. Подчиниться праву человека заставляет страх злобы, поскольку он обнаруживает в себе понятие злобного умонастроения и стремится предотвратить у других то поведение, которое потенциально может быть вызвано их озлобленностью; и отвечает за это предотвращение лишь теоретический разум. Поэтому соблюдение правовых предписаний не является показателем морального умонастроения, так как может быть результатом корыстного стремления, и в частности боязни подать другим пример противозаконного поведения.

до уровня самосознания, при котором моральный закон предстает ему в качестве требования его природы свободного разумного существа, попросту не может отрицать это требование и поступать ему вопреки (см.: [Fichte, 1995, 188]).

За счет того, что поступки последовательной злобы основаны на максимах, которым способно следовать лишь одно существо, ее идея пробуждает интерес теоретического разума, ищущего универсальных норм, к максимам практического разума, поскольку лишь они могут быть приняты всеми в качестве всеобщих требований. Право, по Эрхарду, образует некое подобие морального законодательства, имея в основании принцип, аналогичный моральному закону – основоположение права. Оно, как и моральный закон, и в отличие от дьявольского умысла, обладает универсальностью в применении, предотвращая конфликты между людьми. Основоположение права заключается во взаимно предъявляемом людьми друг к другу требовании полной последовательности в суждениях о собственных поступках. Это требование предполагает, что, если некто считает правильным какое-либо поведение в конкретном случае, он должен также считать его таковым в отношении всех случаев, и также, если этот некто подвергает какое-либо поведение осуждению в качестве неправомерного в конкретном случае, он должен осуждать его как таковое во всех случаях (включая свой собственный). Специфическая формулировка Эрхардом морального закона оказывается неслучайной, но указывает на его общую с основоположением права характеристику: они оба могут приниматься всеми людьми.

Начало упомянутого трактата Фихте «Основа естественного права» привлекает внимание исследователей не в последнюю очередь из-за провозглашенной здесь позиции о соотношении сфер морали и права, согласно которой они должны быть строго разграничены: «Обе эти науки, заявляет он, уже изначально и без нашего содействия разделены разумом и совершенно противоположны друг другу» [Фихте, 2014, 53]. Мораль, по Фихте, имеет дело с доброй волей индивида, с областью мотивов, а право – только с его эмпирически наглядными поступками, на регулирование которых может быть направлена физическая сила. Эта позиция явным образом противостоит взглядам ряда современников Фихте, предпринимавших попытки выведения права из морального закона⁷. Но, согласно его взгляду, пытаться выводить право из морали бесперспективно уже потому, что законы права и морали различны по своим притязаниям: «Нравственный закон категорически повелевает наш долг: закон права только дозволяет, но никогда не повелевает, осуществлять свое право» [Там же, 52]. Провозглашение независимости права от морали в столь радикальном и отчетливом виде, в каком оно предстало в этом сочинении, являлось в то время в значительной мере оригинальным новшеством. Однако Фихте благосклонно упоминает в этом контексте и своих предшественников – Эрхарда, а также С. Маймона⁸

⁷ К этим современникам-кантианцам, которым Фихте приписывает «обычный способ» выведения права, относятся, например, Г. Хуфеланд и Т. Шмальц.

⁸ В статье «О первых основаниях естественного права» (1795), увидевшей свет в журнале Нитхаммера под одной обложкой с эрхардовской «Апологией», Маймон развивает свое учение о естественном праве исходя из убеждения о наличии некоторых необходимых и общезначимых исключений из морального закона. К ним относится применение силы в случае первичного приобретения вещи, а также в случае обеспечения соблюдения права путем принуждения нарушителя. Первое исключение рассматривается Маймоном как «условие возможного применения» морального закона, а второе – как «косвенное следствие» из него (см.: [Маймон, 2019, 202–203]).

с их «несколькими превосходными намеками» по поводу соотношения сфер морали и права (см.: [Фихте, 2014, 15])⁹.

Таким образом, по Эрхарду, право в некотором отношении зависимо от морали, поскольку оно формирует собой сферу того, что морально возможно, и потому подотчетно морали. Но при этом право не выводится из морали, потому как определяется теоретическим разумом из взаимного требования полной последовательности в суждениях о поступках, и своей задачей имеет совмещение корыстных стремлений людей. Взгляд Эрхарда на право, при котором оно трактуется как имеющее собственное, отличное от морали, основание и свою сферу применения (которая касается исключительно поступков, но не их мотивов), предвосхищает подход Фихте, но также и учение о праве Канта – по крайней мере, в аспекте различения последним внешней и внутренней свободы, как оно будет представлено через два года в его «Метафизике нравов».

Эрхард подчеркивает характерные черты добродетели в сравнении со злобой во всех сферах, к которым имеют отношение эти способы проявления человеческой свободы; собственно в морали, в праве, а также в области эстетики, где добродетель в качестве эстетической идеи оказывается более предпочтительной лишь в том плане, что допускает любовь между бесконечным количеством равным образом возвышенных субъектов, тогда как ее противоположность в пределе допускает лишь одного такого субъекта. И в целом попытка Эрхарда в этой работе состоит в том, чтобы показать, каким образом нравственность во всеобщности ее требований, а также связанные с ней предметы могут быть несколько по-новому подсвечены и осмыслены благодаря исследованию сущности обратной, теневой стороны свободы.

J.B. Erhard and His “Devil’s Apology” (1795) in the Context of Early Discussions about Kantian Philosophy

Fedor G. Anisimov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation.

ORCID 0009-0009-3189-7029

e-mail: fedor.anisimov.dm@mail.ru

The philosopher and physician Johann Benjamin Erhard (1766–1827) is a relatively little-studied, but very remarkable figure in the history of post-Kantian German thought. The peak of his creative activity occurred in the last decade of the 18th century – a time of heated discussions around the philosophy of I. Kant, when a number of thinkers, who appreciated the nature of the transformations he carried out, tried to continue his undertaking, challenging the positions of philosophical opponents. Developing some of his claims and moving away from others, they often found themselves in ideological confrontation both with Kant himself and with other Kantians. Along with K.L. Reingold, S. Maimon, J.G. Fichte,

⁹ Одно из наиболее полных исследований проблем разведения сфер морали и права в этом сочинении Фихте, а также влияния на него со стороны Эрхарда и Маймона было осуществлено В. Керстингом (см. [Kersting, 2001, 1–37]).

T. Schmaltz, L.H. Jacob, C.Chr.E. Schmid and other influential successors (and at the same time critics) of Kantian philosophy, J.B. Erhard was in the thick of these discussions, the course of which is reflected in one of his main works, “Devil’s Apology” (1795). This article, which represents a preface to the translation of this work into Russian, will examine its main within the framework of a number of philosophical problems and disagreements that were of key importance at the dawn of the development of one of the most important traditions of European philosophy – German idealism. Particular attention within the framework of the article will be paid to the position of the personality of Erhard himself in the philosophical context of his time; in particular, his personal contacts with famous contemporaries.

Keywords: J.B. Erhard, I. Kant, J.G. Fichte, morality, law, devil, evil

Литература / References

Кант И. Метафизика нравов / Пер. С.Я. Шейман-Топштейн // *Кант И.* Соч. на русском и немецком языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 5. Ч. 1. М.: Канон+, 2014.

Kant, I. “Metafizika nravov” [Die Metaphysik der Sitten], eds. N.V. Motroshilova, B. Tushling, trans. by S.Ya. Sheiman-Topshtein, in: I. Kant, *Sochineniya na nemezkom i rusском yazykakh* [Werke. Zweisprachige Deutsch-Russische Ausgabe], Vol. 5, Part 1. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. (In Russian)

Кант И. Религия в границах одного только разума / Ред. А.Н. Круглова; пер. с нем. Л.Э. Крыштоп под ред. А.Н. Круглова // *Кант И.* Соч. по антропологии, философии политики и философии религии: в 3 т. / Ред. Н.А. Дмитриева, А.Г. Жаворонков, А.Н. Круглов, В.А. Чалый. Т. 3. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2024.

Kant, I. “Religiya v granitsakh odnogo tol’ko razuma” [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft], ed. by A.N. Kruglov, trans. by L.E. Kryshtop, in: I. Kant, *Sochineniya po antropologii, filosofii politiki i filosofii religii v 3 t.* [Works on Anthropology, Philosophy of Politics and Philosophy of Religion in 3 Vols.], Vol. 3, eds. N.A. Dmitrieva, A.G. Zhavoronkov, A.N. Kruglov, V.A. Chalyi. Kaliningrad: BFU im. I. Kanta Publ., 2024. (In Russian)

Кант И. Спор факультетов / Отв. ред. Л.А. Калининков, пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

Kant, I. *Spor fakul’tetov* [Der Streit der Fakultäten], ed. by L.A. Kalinnikov, trans. by Ts.G. Arsakanian. Kaliningrad: KGU Publ., 2002. (In Russian)

Маймон С. О первых основаниях естественного права / Пер. с нем. К. Лощевского // *Маймон С.* Статьи и письма. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2019. С. 199–224.

Maimon, S. “O pervykh osnovaniyakh estestvennogo prava” [Über erste Gründe des Naturrechts], in: S. Maimon, *Stat’i i pis’ma* [Aufsätze und Briefe], trans. by K.V. Lostshevsky. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2019, pp. 199–224. (In Russian)

Фихте И.Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения / Пер. с нем. А.К. Судаков. М.: Канон+, 2014.

Fichte, J.G. “Osnova estestvennogo prava soglasno printsipam naukoucheniya” [Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre], trans. by A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. (In Russian)

Штольценберг Ю. Кант и медицина / Пер. с нем. Н.А. Дмитриевой // *Кантовский сборник.* 2014. № 4. С. 63–80.

Stolzenberg, J. “Kant i meditsina”, [Kant and Medicine], trans. by N.A. Dmitrieva, *Kantovskii sbornik*, 2014, No. 4, pp. 63–80. (In Russian)

Эрхард И.Б. Апология дьявола / Пер. с нем. Ф.Г. Анисимова // Этич. мысль / Ethical Thought. 2024. № 2. С. 150–167.

Erkhard, I.B. “Apologiya d’yavola” [Apologie des Teufels], trans. F.G. Anisimov, *Eti-cheskaya Mysl’ / Ethical Thought*, 2024, No. 2, pp. 150–167. (In Russian)

Baggesen, J. *Jens Baggesen’s Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jakobi*. In zwei Theilen. 1. Theil. Dezember 1790 bis Januar 1795. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1831a.

Baggesen, J. *Jens Baggesen’s Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jakobi*. In zwei Theilen. 2. Theil. Januar 1795 bis November 1801. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1831b.

Clarke, J. “Introduction to J.B. Erhard’s ‘Devil’s Apology’” (1795), *British Journal for the History of Philosophy*, 2019, Vol. 27, No. 1, pp. 183–193.

Fichte, J.G. *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Ham-burg: Meiner, 1995.

Gottlieb, G.A. “Family Quarrel: Fichte’s Deduction of Right and Recognition”, in *Kant and His German Contemporaries*, Vol. II. *Aesthetics, History, Politics, and Religion*, ed. by Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge UP, 2018, pp. 170–192.

Kersting, W. “Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)”, in J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hrsg. von J.-C. Merle. Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 1–37.

Maliks, R. Revolutionary Epigones: Kant and his Radical Followers, *History of Political Thought*, 2012, Vol. 33 (4), pp. 647–671.

Reinhold, K. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Bd. II. Jena: Göschen, 1792.

Schiller, F. *Schillers Briefe. Mit geschichtlichen Erläuterungen. Ein Beitrag zur charakteristik Schillers als Mensch, Dichter und Denker, und ein nothwendiges Supplement zu dessen Werken*. Berlin: Allgemeine deutsche Verlagsanstalt, 1857.

Schlegel, F., Schlegel A.W. *Charakteristiken und Kritiken*. Königsberg: Nicolovius, 1801.

Schmid, C.C.E. *Versuch einer Moralphilosophie*. Jena: Cröker, 1790.

Varnhagen von Ense, K.A. *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*. Stuttgart; Tübingen: Cotta, 1830.