

Иоганн Беньямин Эрхард

Апология дьявола*

Если под *апологией* понимается не что иное, как защита какой-то вещи или лица от обвинения в злобе или вредоносности, то апология дьявола, разумеется, не может иметь места. Но что принуждает нас ограничивать понятие апологии столь узкими рамками? Согласно изначальному происхождению этого слова, под ним понимаются вообще все доводы, выдвигаемые в пользу чего-то очерненного. Значит, апологий может быть столько же, сколько и видов обвинений. Вообще, что-то может быть обвинено во зле, во вреде, в глупости или несуразности. Таким образом, против каждого из этих обвинений возможна также и апология. Что дьявол зол или вреден – слишком очевидно, чтобы могла иметь место его апология в этом отношении; что он глуп – никто и никогда не утверждал. Итак, остается только последнее обвинение, которое можно было бы ему предъявить, а именно: что он – нечто *несуразное*. Существование дьявола не только часто отрицалось, но многие даже утверждали, что он – нечто невозможное, чего вообще не может существовать. Мы, таким образом, имеем дело вовсе не с тем, чтобы отстоять его честь в качестве кого-то существующего, и даже не с тем, чтобы доказать его существование, но только чтобы защитить его от тех, кто хочет оспорить уже саму его возможность. Тот факт, что многие люди ставят под сомнение *понятие дьявола* как некоей несуразности, является настолько известным, что любые подтверждающие это доказательства были бы излишними. Таким образом, наша апология сводится к отстаиванию его чести быть идеей, а не одной лишь химерой.

Если возможность дьявола показана, вопрос состоит только в том, можно ли на каких-либо основаниях постулировать его существование. При помощи

* Перевод выполнен по изданию: *Erhard J.B. Apologie des Teufels // Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter. 1795. Bd. 1. Heft 2 / Hrsg. von F.I. Niethammer. Neu-Strelitz: Michaelis. S. 105–140.* Все выделения курсивом в тексте и примечания принадлежат И.Б. Эрхарду, кроме комментариев к латинским выражениям.

фактов его существование может быть доказано столь же мало, сколь и существование Бога, потому что оно располагается вне природных явлений. Даже если бы у кого-то был плотский облик дьявола, нельзя было бы иначе узнать, дьявол ли это, кроме как по признакам, которые содержатся в понятии дьявола. Это понятие определяет, однако, не то, в каком обличье должен был бы появиться дьявол, а то, какими внутренними свойствами он обладает сам по себе, что, следовательно, также должно быть абстрагировано не от его образа действий в конкретном случае, а от его способа поступать вообще и во всех случаях. Но это было бы невозможно, поскольку требовало бы нескончаемо долгого знакомства с тем явлением, которым должен быть дьявол. Однако понятие дьявола вовсе нельзя извлечь из опыта, поскольку оно не состоит из внешних природных признаков, как понятие животного, а касается внутренних умонастроений, которые никогда не проявляются как таковые, но только положены явлениям в качестве оснований для объяснения их возможности посредством свободы (а не природы). Прежде чем наблюдать явление с точки зрения того, является ли оно дьяволом, нужно было бы уже иметь понятие о дьяволе. Поэтому вопрос о существовании дьявола необходимо приводит к вопросу о возможности этого понятия. Если само это понятие – химера, то есть мыслимо только с помощью иллюзии фантазии, то существование дьявола, безусловно, невозможно; а если понятие и возможно, то опыт не может решить вопрос о его существовании, но оно должно быть постулировано, то есть доказано тем, что оно дано одной только мыслимостью дьявола или какого-либо иного предмета.

Большая часть философствующей публики (и дьявол особенно нуждается в апологии по отношению к ней, потому что остальная аудитория в среднем все еще оказывает ему честь, причисляя его к реальностям), быть может, сочтет исследование о дьяволе излишним и – даже если бы было возможно сделать его занимательным – в конце концов такой же пустой и ничтожной вещью, как и сам дьявол. А поэтому я рискую либо вовсе не быть прочитанным, либо только ввиду любопытства увидеть, что же можно сказать о материале столь несуразном. Но это не мешает мне со всей философской строгостью подходить к вопросу, который до сих пор был лишь предметом шуток для изысканного света. Прежде чем мое исследование само сможет решить, достойна ли идея дьявола серьезного рассмотрения мыслителем, я прошу только поразмыслить над тем, сколь важную роль дьявол до сих пор играл среди людей, насколько распространена и стара вера в него и с каким рвением так много людей и поныне отстаивают его существование. Всеобщность веры в дьявола по крайней мере доказывает, что, даже будучи всего-навсего иллюзией, он тем не менее должен быть почти присущей человеку иллюзией. Если мои читатели согласятся лишь с этим, я буду опасаться не столько отсутствия интереса к моему предмету, сколько того, что я не смогу удовлетворить этот интерес.

Чтобы определить *понятие дьявола*, необходимо сначала принять его так, как оно обыкновенно определяется людьми, а затем попытаться выяснить, можно ли возвести это понятие до мыслимой идеи. Самая общая отличительная черта, с помощью которой мыслится дьявол, заключается в том, что он является самым злобным из всех созданий. В этом сходятся представления

о дьяволе в разные века. Различие, которое затем обнаруживается в дальнейшем формировании этого понятия, возникает из представлений об истории дьявола и о его будущей участи. В христианской догматике дьявол представлен как верховный ангел, который восстал против Бога из гордыни, а потому был низвергнут и обречен на вечное презрение и мучение. Отдельные учителя Церкви верили, что он все же сможет обратиться и когда-нибудь снова будет принят в милость. Однако это мнение было осуждено на древних соборах как еретическое и до сих пор отвергается также и протестантами. Если оставить в стороне доводы, основанные на Священном Писании, мнение Церкви выглядит более последовательным по сравнению с другими. Поскольку дьявол восстал против Бога без всякого искушения, по собственной злой воле, то у него нет на свой счет никакого оправдания, а потому он не может рассчитывать ни на какую милость. Далее, поскольку он считается наиболее рассудительным из сотворенных духов, он должен был знать о всемогуществе Бога и, следовательно, восстал против Бога не по недомыслию, а по своей злобе. Коль скоро его преступление проистекает не из невежества, он также не может в нем раскаяться, но должен вечно пребывать в ожесточении; и поскольку он согрешил не против отдельных заповедей Божьих, а восстал против самого Святого, он, опять же, не может быть обращен. К этому общему понятию необходимо добавить, что дьявол стремится искушать людей и причинять им те же мучения, что испытывает сам. О том, было ли ему отпущено Богом для этого больше власти до рождения Христа, чем после него, и насколько еще велико его влияние сейчас, мнения никогда не были полностью единодушны. И, насколько мне известно, не существует соборных определений на этот счет. Но оставалось нечто общее – если не уточнять детали: что дьявол имеет влияние на человеческие дела и что человек может вступить с ним в соглашение и стать им одержимым. В протестантизме вера в колдовство и одержимых больше не является безусловной.

Теперь зададимся вопросом, можно ли помыслить такое творение, как дьявол. Наиболее значимы здесь следующие моменты: он – творение; безусловно злобное; вечно мучимое и тем самым не приводимое к покаянию; постоянно стремящееся сделать людей навеки несчастными. Если эти определения можно мыслить в одном понятии, то понятие дьявола – это не химера, а понятие безусловно злобного творения, идея такого творения. Чтобы прийти к этой идее, нужно рассмотреть эти моменты один за другим. Самый главный из них – безусловная злоба. Когда точно будет определено, как ее можно помыслить и каким образом, и будет представлен идеал злобы, то будет понятно – совместимы ли остальные [моменты] с этим или нет.

Если злобу надлежит мыслить как нечто абсолютное, то ее должно мыслить как нечто положительное, или как отрицательную моральную доброту. Если злоба рассматривается только как недостаток моральной доброты, то абсолютное понятие о ней невозможно, поскольку его единственной характеристикой было бы отсутствие моральной доброты без какого-либо иного реального предиката, и, таким образом, оно рассеялось бы в ничто. Но если злобу рассматривать как нечто реальное, отменяющее добро в умонастроении, то она позволяет мыслить себя абсолютной и состоит в образе действий, который

противоположен моральному. Есть ли у злобы свой собственный принцип или это просто незнание добра или слабость его проявлять? – это столь же старый, как и моральная философия, вопрос, по которому не-философы всегда были согласны, в то время как профессиональные философы все еще спорят по этому поводу. Здравый человеческий рассудок считает злобу чем-то самостоятельным и совершенно противоположным добру, и я не верю, что какой-то философ зашел так далеко, чтобы по незнанию являть к злодею вместо ненависти не просто выраженное словами, а испытываемое в сердце искреннее сострадание. Если сводить моральное зло к невежеству, то никогда нельзя наказывать преступника за его злобу, а, напротив, следует ему сострадать. Если бы кто-то хотел сказать, что это невежество – его вина, он бы тем самым сказал: он мог бы стать добрым, но не захотел; и тогда его снова спросили бы: почему он не захотел? На этот вопрос нельзя было бы дать никакого другого ответа, кроме как: он не знал, что наставлять себя хорошо; и посредством этого он снова оказался бы невиновным. Ответ *«потому что у него была злая воля»* уничтожил бы всю систему выведения морального зла из невежества и слабости. Чтобы быть последовательным, философ, выводящий моральное зло из невежества и слабости, должен отказаться и от вменения ответственности, но это противоречит нашему сознанию того, какую долю участия мы имеем в моральности поступка. Если моральное добро или нравственность проистекает из познания добра вообще, то в добродетели устраняется всякая заслуга, поскольку добродетель вознаграждается сама собой; и притом не через осознание того, что человек выполнил свой долг – что, разумеется, является наградой добродетели, – но скорее через то, что она приносит добродетельному человеку. Утверждение: *порок есть невежество* – неизбежно включает в себе утверждение: *добродетель есть благоразумие*; и, как следует из первого: *порочный человек не подлежит наказанию*, а скорее заслуживает сожаления как несчастный; так из последнего следует: *добродетельный человек не заслуживает уважения*, но скорее зависти как счастливый. Два итога, которые возмущают чувства каждого человека! Но в случае противоположного утверждения по тем же причинам справедливо и следующее заключение: если добродетель есть нечто само по себе доброе, то порок есть нечто само по себе злое, и если добродетель достойна уважения, то порок наказуем.

Если добродетель рассматривается как достижение высшего блага для людей, то не стремиться к ней – глупость. Конфликт здравого человеческого рассудка и разума, философствующего первым способом, заключается в том, что первый [здравый рассудок] рассматривает добродетель как исполнение обязанностей, которые предписаны безусловно, а второй [разум], напротив, хочет знать основание этого соблюдения долга. Вопрос в следующем: достигим ли компромисс между этими партиями? Если бы компромисс был достижим только путем частичного отказа обеих сторон от своих требований, он не мог бы быть продолжительным, ибо моральное чувство никогда не может себя обманывать, а разум не сможет довольствоваться отсутствием оснований. Таким образом, истинное примирение между пытливым разумом и непритязательно верующим моральным чувством немислимо, если обе стороны не смогут быть полностью удовлетворены. До сих пор люди обычно пытались разрешить

спор, принося одну сторону в жертву другой или пытаясь полностью разделить их. Из этого вытекали три ключевых утверждения: только разум должен принимать решения; разум должен послушно пребывать в плену веры; и разум, и вера имеют свой собственный интерес.

Я сохранил здесь слово «вера» (которое в прошлом использовалось, в частности, по отношению к этим утверждениям), чтобы иметь возможность выразить как можно более короткие и ясные положения. Если бы кто-нибудь захотел вычитать здесь богословский смысл слова «вера», то эти положения не претерпели бы изменений, поскольку и там под «верой» не понимается ничего, кроме того, что человек должен безусловно и без дальнейших на то оснований сделать руководящим принципом всех своих поступков и желаний. И в этом смысле, не рассматривая, во что на самом деле следует верить, я буду использовать это слово на протяжении всего этого сочинения.

Но все эти положения противоречат нашему неискоренимому моральному интересу и только запутывают нас в новых трудностях. В самом деле, если принимать решения должен один разум, он не должен противоречить сам себе; и все же история философии доказывает как неоспоримый факт, что разум до сих пор постоянно противоречил сам себе в своих представителях, философах, в том числе и в отношении принципов нравственности. Если вера должна доминировать над разумом, то столь же трудно определить критерий истинной веры, который не познавался бы с помощью разума. Если обе стороны должны быть разделены, то либо только одна сторона должна оказывать влияние на определение поступков, и тогда мы снова возвращаемся, по крайней мере в том, что касается практического интереса, к одному из вышеприведенных положений; либо им пришлось бы разделить поступки между собой, и некоторые из них должны были бы осуществляться в соответствии с верой, а другие – в соответствии с разумом. Но на каком основании это должно быть решено, а разуму и вере предписаны их области? Это приводит к подчинению либо разума вере, либо веры разуму и тем самым снова к одному из первых положений.

Чтобы найти выход, утверждалось: разум и вера не противоречат друг другу. Каким бы истинным это ни было само по себе, доказать это всегда было трудно, потому что вера требовала соблюдения долга беспрекословно, а разум – ради некоего последнего основания. Это последнее основание философы называли высшим благом. Таким образом, до тех пор, пока вопрос о высшем благе остается открытым, разум и вера должны противоречить друг другу. Конечно, новейшие философы полагали, что им удалось избежать этой неловкости, говоря только о принципе, а не о цели моральности. Однако до тех пор, пока этот принцип материален или содержит нечто такое, что, как предполагается, порождается моральностью – например: делай себя и других настолько счастливыми, насколько это возможно; используй каждую вещь в соответствии с ее назначением и т.д., – не имеет значения, прямо ли устанавливают то, что содержится в принципе как высшее благо, или не предпринимают этого. Таким образом, всякий материальный принцип можно рассматривать с точки зрения моральности, которая исходит из высшего блага.

Несходство в определении высшего блага, с которым сталкиваются философы, является доказательством того, что моральность никогда не может

основываться на понятии высшего блага. Ибо философы, вероятно, были убеждены, что почитаемое ими за высшее благо на самом деле является тем, что заявляет о себе как о таковом во внутреннем сознании человека, и что об этом следует думать как об определенном разуме так, как это определили они. Тогда придется либо предположить, что философы – это группы различных в видовом отношении людей, либо что человеческая природа, желая представить себе моральность как нечто предназначенное для достижения определенной цели, подвергается необходимой иллюзии. Из этого следовало бы: либо что моральный поступок и поступок, подчиненный цели, противоречат друг другу; либо что моральность, проявляющаяся во внутреннем чувстве, сама по себе является одним лишь обманом. Если бы моральность не мыслилась без присущего ей предиката, то она была бы химерой, так же как и ее противоположность – злоба.

Теперь я следую далее и утверждаю, что верно и противоположное заключение: если идеал злобы – химера, то таков же идеал нравственности. Если идеал злобы – ничто, поскольку злоба – не противоположность, а лишь нехватка нравственности, то нравственность будет мыслиться как нечто, как реальность, которой не противопоставляется никакая другая, и для того, чтобы она мыслилась таким образом, должно быть предположено достигаемое ею высшее благо, которое не отменяется иным образом действий, а лишь не достигается в соответствующей степени. Однако это предположение не может быть доказано не только потому, что люди никогда не бывают едины в своих желаниях, и все же высшим благом должно быть то, к чему стремятся все желания; но и потому, что моральная способность понималась бы как сила, определяемая только *одним* способом, и тем самым, полностью понуждаемая, она была бы поэтому вовсе упразднена и помещена в один класс вместе с природными воздействиями (*Naturwirkungen*). Ибо даже если бы можно было представить единопольные людей по отношению к высшему благу, всякая добродетель, таким образом, прекратила бы свое существование, поскольку пришлось бы называть добродетелью только то, что достигает этой конечной цели или удовлетворяет величайшей корысти, а пороком то, что, к несчастью, ее не достигает: нечто совершенно противоречащее моральному чувству людей, не склонных к философствованию.

Таким образом, в исследованиях о высшем благе (*summum bonum, finis bonorum*¹) как основе моральности разум никогда не может прийти к согласию с верой и даже со здравым рассудком. Итак, нам больше ничего не остается, как пойти еще дальше в этом исследовании и выяснить, не кроется ли основание моральности в безусловно добром. Последнее не может рассматриваться как нечто достижимое через моральность, иначе это было бы только высшим благом; однако должно рассматриваться как нечто данное самой моральностью. Высшее благо являлось бы добром только для того, кто его получил, а не самим по себе. Добро само по себе должно быть чем-то, что мыслится добрым безо всякого отношения; следовательно, оно не может быть предметом стремления, но только чем-то, что полагается само по себе. Поэтому абсолютное

¹ Высшее благо, предельное благо (лат.).

добро никогда не может быть целью поступка, но лишь самим поступком. Обыкновенный способ мышления людей до сих пор находил это абсолютное добро в добродетельном умонастроении, и нельзя придумать ничего другого, что обладало бы отличительной чертой абсолютного добра. Разум, который вопрошает о «почему» долга вообще, тем самым возвращается к самому себе, и ответ на вопрос: «Почему я должен поступать согласно долгу?» – будет таким: потому что я признаю это согласным долгу.

Характер согласного долгу поступка никогда не был недооценен, да и сами философы настолько почитали в этом вопросе здравый рассудок, что считали свои системы более всего доказанными, когда показывали, как легко вытекают из их принципов поступки, общепризнанные правильными. Характер добродетели никогда не искали в том, что она дает; скорее, его искали в умонастроении, из которого она проистекает. Тогда ее характер заключается в том, что это поступок, проистекающий из самого по себе доброго умонастроения. Если какое-либо умонастроение само по себе должно быть добрым, то оно не должно содержать намерений, которые могут быть признаны добрыми только благодаря его исходу (*Erfolg*), но все, что вытекает из этого умонастроения, должно быть добрым благодаря ему. Такое умонастроение должно быть общезначимым; оно должно быть непритязательным и не иметь никаких особых целей, относящихся к субъекту, у которого оно наличествует, т.е. быть совершенно бескорыстным; оно должно создаваться свободно само и не должно быть следствием чего-либо другого; и не должно предполагать какого-то другого человека в качестве необходимого для его осуществления. Следовательно, само это умонастроение не может быть установлено как принцип нравственности; но мы можем только указать на характер, который позволяет распознать, совместим ли с ним принцип, который мы хотим сделать конкретным определяющим основанием наших поступков, или нет.

В соответствии с указанными признаками морального умонастроения, максима, которая не должна противоречить ему, должна обладать следующими свойствами:

1) Я должен иметь возможность желать, чтобы она была принята всеми людьми; это доказывает ее бескорыстие. 2) Я должен осознавать, что я принял ее не ради какого-то другого человека; это доказывает ее свободу. 3) Я должен осознавать, что она не возникла из какой-либо конкретной склонности к чему-либо; это доказывает ее общезначимость. Самое короткое выражение этих требований попросту называется моральным законом. Оно может быть сформулировано так: «Поступай так, чтобы максима, которой ты придерживаешься, могла соблюдаться всеми людьми во все времена без конфликта». Сущность моральности заключается в моральном умонастроении, которое мыслится как принцип, формальный принцип, не ведущий ни к какому высшему благу.

Указанные признаки моральной максимы определяют не то, какие поступки являются моральными, а только то, какими они могут быть. Умонастроение, с которым они соблюдаются, является единственным верным признаком моральности поступка, но только в сознании поступающего; из морального закона познается только моральность максимы. *Мораль* как наука не есть учение о добродетели, ибо добродетель есть нечто единичное, существующее в одном

и том же умонастроении, чему, как таковому, не нужно учить; но это учение о том, что не противоречит добродетели. Назначение морали состоит не в том, чтобы сделать людей добродетельными, а в том, чтобы сделать их справедливыми, или показать, как их максимы, которые применимы к определенным обстоятельствам и, следовательно, обязательно материальны, должны быть сформулированы таким образом, чтобы они не противоречили добродетельному умонастроению. Мораль не обосновывает добродетель, но основана на ней. Однако мораль обосновывает естественное право, которое содержит сплошь материальные максимы, признанные совместимыми с моральностью. Мораль также не устанавливает идею нравственности – последняя является ее основой, – а лишь показывает то, что противоречит идеалу нравственности. Следовательно, все предписания, пока они не переходят в область права, носят запретительный характер.

Согласно установленному нами до сих пор, *идеал нравственности* состоит в субъекте, который поступает исключительно в соответствии с формальными принципами, без каких-либо иных оснований, кроме морального умонастроения. Следовательно, противоположный ему *идеал злобы* состоял бы в субъекте, который поступал бы исключительно в соответствии с материальными принципами. Идеал моральности можно мыслить двумя способами, а именно как привязанный к данному содержанию своих поступков или как сам производящий все содержание в соответствии с формальным принципом. Само по себе моральное умонастроение не страдает в своей чистоте, когда побуждение проявить себя исходит извне; оставлять каждому то, что принадлежит ему, так же морально, как и давать каждому то, что принадлежит ему, – подчиняться законам, которые являются моральными, так же как и давать такие законы. Моральный идеал в первую очередь есть идеал человечности, а во вторую – идеал божественности. Равному достоинству обоих идеалов как идеалов нравственности впервые научила христианская религия. В случае злобы только материал может быть мыслим как данное, потому что материальный принцип не может предшествовать познанию его материала.

Теперь мы хотим подробнее рассмотреть, может ли быть представлен идеал злобы. До тех пор пока моральное умонастроение или его наиболее емкое выражение – моральный закон – мыслится как закон, принадлежащий нашему разуму или какой-либо другой способности, и, таким образом, является способностью, посредством которой мы определяем себя в соответствии с этим законом, тогда либо этот закон не может быть высшим, всеобъемлющим законом этой способности – а он должен быть таковым, поскольку он чисто формален и содержит в себе все остальные законы, либо эта способность должна определять себя в соответствии с этим законом, который не может не оказывать своего действия, если он не ограничен чем-то другим, не имеющим ничего общего с моральностью. Если основание требования морального умонастроения и основание решения поступать в соответствии с ним лежат в одной и той же способности, то это решение должно определяться силой требования, и его [решения] исполнение зависит от силы способности и отсутствия противостоящих ему препятствий. Моральность, таким образом, становится случайной, и нельзя сказать, что субъект моральности морально определен. Ее идеал

тогда превратился бы в простой *образец*, по которому можно было бы определить случайную моральность, но это не было бы *целью*, к которой человек мог бы стремиться. Существо было бы моральным в той степени, в какой оно поступало бы самостоятельно; но степень его самостоятельности была бы установлена без его участия. Это упразднило бы всякое вменение. Кто же утверждает, что в своем внутреннем сознании он не находит никакого вменения; что ни его, ни чужие поступки не кажутся ему наказуемыми, а лишь поступками недостаточными без присущей им вины, – тот, хотя это возражение не может помешать ему представить дело таким образом, должен тогда также объявить всю моральность простым обманом, и поэтому с ним невозможно достичь какого-либо соглашения о сущности моральности. Если моральность и добродетель не являются пустым звуком, то моральный закон и предписание поступать в соответствии с ним следует рассматривать как две совершенно не определяющие друг друга способности. Способность, которая вызывает моральное умонастроение, поскольку эта способность требует чего-то только лишь формального и является определяющей, может быть названа *практическим разумом*; и поскольку она стремится вызвать поступки без определенного желания чего-либо, ее можно назвать *бескорыстным стремлением*. Способность морального решения – это *свобода*, которая может принимать решение в пользу и против морального закона и тем самым дает максимум воле, которая проявляется как *воля* только через следствие в максимах.

Итак, *идеал моральности* – это субъект, который посредством свободы всегда поступает в соответствии с моральным умонастроением; *идеал злобы* – это субъект, который поступает вопреки ему с тем, чтобы поступать вопреки ему. До тех пор пока моральный закон и свобода рассматриваются в согласии, то есть если моральный закон сам по себе кажется данным через свободу, до тех пор ни о каком противостоянии между ними нельзя помыслить. Поскольку и то, и другое объединено в одном субъекте и свобода заявляет о себе в сознании как противостоящая склонностям в моральном законе, – тем самым доказывая, что она и есть свобода, – постольку это согласие можно мыслить, и кажется невозможным поступать свободно и не морально. Но поскольку моральный закон дан через практический разум независимо от свободы, постольку в следовании ему свобода кажется скованной, и кажется невозможным доказать свою свободу и поступать морально. Теоретическая способность, аналогичная свободе – деятельная способность воображения, – неизбежно связывает моральный закон, сам по себе чуждый свободе, с вымыслом о властителе. Моральность, таким образом, предстает как рабство, а определение через простую свободу без оглядки на что бы то ни было – как безусловная сила духа. Благодаря этому возможна злоба или образ действий, противоположный моральному закону. *Моральное* поступало в соответствии с *формальным* принципом; следовательно, *злое* должно поступать в соответствии с *материальным*. Но если свобода не должна казаться ограниченной материальным принципом, то этот принцип должен полностью вернуться к субъекту и сам субъект должен сделать себя последней конечной целью своих поступков. Итак, характер злого умонастроения имеет следующие моменты: 1) *Единичность*; максима, которой ты придерживаешься, безусловно доступна лишь

тебе и делает невозможным, чтобы кто-либо, кроме тебя, мог ей следовать. 2) *Своекорыстие*; она безусловно касается лишь тебя. 3) *Единоличная свобода* (Alleinfreiheit); ко всему остальному она относится как к средству для тебя.

Если заключить этот характер в некий *умысел* – ибо его нельзя назвать *законом*, поскольку оно не может обладать общезначимостью, – то его можно было бы выразить следующим образом: «Я хочу поступать так, чтобы мое Я было единственно возможной целью моего поступка и представало как единственное свободное существо».

Как из морального закона можно вывести систему максим, согласующихся с моральным умонастроением, так и из этого умысла можно вывести систему злобы, противоположную моральности, но столь же последовательную. Эскиз указанной системы делает это более отчетливым.

Первоначально вытекающими из этого умысла были бы следующие максимы: 1) Никогда не будь честным, но все же кажись таковым. Ибо если ты честен, другие могут рассчитывать на тебя, и выходит, ты служишь им, а они служат не одному только тебе. Но если ты не кажешься честным, они не будут рассчитывать на тебя и ты не сможешь пользоваться ими с таким удобством. 2) Не признавай никакой собственности, но утверждай, что она священна и неприкосновенна, и присваивай все себе. Если ты можешь располагать всем как твоим признанным владением, то все будет находиться в зависимости от тебя. 3) Пользуйся моральностью других как слабостью, дабы достичь своих целей. 4) Соблазняй всех на грех, а сам в то же время кажись признающим как нечто необходимое моральность. Это ставит всех остальных в зависимость от твоей милости, потому что ты можешь наказать их в качестве преступников. 5) Не люби никого. 6) Делай несчастным любого, кто не хочет от тебя зависеть. 7) Будь полностью последователен и никогда не позволяй себе ни в чем раскаиваться. То, что ты однажды решил, выполняй, чего бы это ни стоило. Тем самым ты покажешь всю свою независимость и, благодаря единообразию в твоём поведении, обретешь видимость справедливости, которая дает тебе искусное средство превратить других в своих рабов прежде, чем они это заметят.

Из этих общих максим, как легко убедиться читателю, можно до самых частных деталей разработать систему, согласно которой в каждом конкретном случае можно было бы столь же определенно, как и в случае совершенной добродетели, распознать, как будет поступать последовательная злоба. Мы показали, что такой образ действий можно считать возможным; мы также доказали, что он имеет характер идеала злобы. Так что теперь остается только выяснить, может ли он быть реализован.

Во-первых, ясно, что моральное умонастроение удовлетворяется любым моральным поступком, но злобное умонастроение может быть удовлетворено только тотальностью поступков, которые находятся в точном соотношении со всеми возможными поступками и объектами. Таким образом, последнее последовательно предполагает необходимо познанным безусловное бессмертие. Поэтому человек никогда не сможет ни реализовать его, ни даже последовательно поступать в соответствии с ним, так как он не может доказать бессмертие из теоретических оснований, а может лишь постулировать его на практических

основаниях. Кроме того, человек слишком ограничен в своих теоретических знаниях, чтобы осознать все, что соответствует его эгоистическим намерениям. Следовательно, идеал злобы нельзя рассматривать как возможный через человека. Писание также изображает человека не как непосредственно злобного, но как время от времени искушаемого. Оно изображает злобу человека как глупость; что также совершенно правильно, потому что, будучи уже разумным, что еще не делает его морально добрым, он должен понимать, что не может реализовать свой злобный умысел. Человек, вероятно, может совершать злобные поступки, но он не может достичь высшей злобы, и в этом отношении его следует рассматривать как искушаемого своим злым сердцем. Поэтому злобу в человеке следует рассматривать не как свободное решение поступать согласно умыслу, находящемуся в противоречии с моральным законом, а как пагубную склонность приносить моральный закон в жертву корыстным стремлениям. Идеал злобы может быть представлен только как существо, само по себе уверенное в своем бессмертии и теоретически всеведущее, способное просчитать все природные воздействия в своем плане. Свобода – единственное, что может разрушить его планы. Поскольку же люди поступают в соответствии с желаниями, они полностью находятся в его власти.

Однако об этом существе нельзя думать как о творце или как о злом Боге, потому что творение – это акт, посредством которого материал создается из формальных принципов. Свободу Творца, поскольку все существует через него, нельзя рассматривать как проявляющую себя в том, что он делает себя материальной целью, а только в том, что он производит свободных творений, которые сами по себе являются целью. Злоба противопоставляется способности творить, потому что последняя обеспечивает то, к чему стремится злоба, – зависимость всех существ только от нее. Со способностью творить может сочетаться только намерение почитаться свободно. Злое существо также может мыслиться по отношению к доброму как творение, но не как равное ему по силе; потому что-либо один из них обязательно будет подчинен, либо их взаимные воздействия полностью нивелируют друг друга. Однако то, что Творец может терпеть злобное существо, следует из того, что Он добивается почитания и послушания из свободной любви; это было бы невозможно, если бы противоположное поведение влекло за собой уничтожение. Первые моменты [понятия дьявола], которые, как мы показали выше, чрезвычайно важны, если дьявол не является химерой, теперь обнаружены в этом исследовании такими, как они есть сами по себе, и в их мыслимой связи друг с другом. Дьявол – совершенно злобное творение. Более детальное определение нашего идеала вынесет решение об остальных моментах.

У злобы есть материальный принцип, который, однако, имеет ту особенность, что он исключительно субъективен и никогда не может соблюдаться двумя существами одновременно без конфликта. Поэтому, хотя высшим благом злобы и может быть блаженство, из него исключается всякая радость от объективного блаженства, которое действительно может иметь место, если исходить из того, что блаженство есть высшее благо. К высшему благу злобы относится то, что блаженство нельзя найти никак иначе, кроме как через нее. Поэтому идеал злобы должен осуществлять постоянное усилие нарушить

любое независимое от него блаженство, и он – потому как высший идеал добра не только сам полностью независим от него, но и может независимо от него вызвать блаженство других моральных существ – вовлечен в постоянное бесплодное усилие и тем самым постоянно мучается. Поскольку условием, при котором высший идеал добра дарует моральным существам блаженство, является нравственность, то злой идеал неизбежно должен мыслиться как непрестанно стремящийся отвлечь их от нравственности, насколько это возможно; ведь тем самым он лишает их блаженства, над распределением которого он не имеет непосредственной власти. Поскольку идеал злобы должен мыслиться полностью подчиненным высшему идеалу, то у него нет и другой защиты от высшего идеала, кроме справедливости последнего, в той мере, в какой тот мог бы показать, что к другим существам, которые не лучше его самого, этот высший идеал, или Бог, относился бы более благосклонно. Таким образом, он одновременно является обвинителем и искусителем других моральных существ.

Теперь, если мы правильно заключили, показано, что все моменты этого понятия дьявола мыслимы вместе и необходимо соединены.

Если сравнить высший идеал доброты и злобы, можно обнаружить следующее различие. Высший идеал нравственности согласуется с достижимым идеалом нравственности и хочет, чтобы этот идеал был реализован всеми моральными существами. Идеал злобы возможен только в одном-единственном существе, которому другие должны были бы подчиняться как рабы. Высший идеал доброты может быть любим всеми моральными существами, идеал злобы должен быть всем ненавистен. Стремление к достижению идеала нравственности объединяет все моральные существа и объединяет их всех в этическое государство; стремление к идеалу злобы разделяет все моральные существа и, если бы оно могло быть реализовано одним из них, непременно сделало бы всех остальных рабами его одного. Сообщество моральных существ, стремящихся к идеалу добра, – это царство любви и света, ибо они любят друг друга как одинаково умонастроенных, потому что благодаря этому единому умонастроению они наслаждаются своей полной свободой и потому что познание добра является их общей целью. Совместное пребывание моральных существ, стремящихся к злему идеалу, есть царство рабства и тьмы, ибо единство [здесь] возможно только при безусловном господстве одного и познание других является препятствием к этому господству.

Теперь, я полагаю, было показано, что идеи злобы и нравственности могут быть представлены как два идеала, которые, как таковые, имеют равные претензии на мыслимость и одинаково заложены в природе человека. Так что и в каждой религии должны быть их следы. Но поскольку обе идеи взаимозависимы, ни одна из них не может быть правильно мыслима без другой. Христианская религия, которая первой установила истинный характер нравственной доброты как беспрекословного следования долгу и первой установила высший идеал нравственности как предмета уважения и любви, первой правильно представила и идеал злобы. До тех пор, пока нравственность посредством иллюзии мыслилась как образ действий, приносящий высшее благо, до тех пор и злоба должна была оставаться непонятой и казаться только

невежеством. Поэтому ни в одном народе до Рождества Христова нельзя встретить дьявола.

Мнение манихеев – даже если бы существовало полное согласие в том, что оно восходит к древней доктрине индийцев и персов (о двух могущественных существах, одном злом и одном добром), – не может вызвать возражений относительно вышесказанного. Уже главное доказательство манихеев в пользу существования злого существа, а именно, что в ином случае у зла не было бы основания, показывает, что обе идеи были не практическими, а лишь умозрительными и возникли не из идеалов нравственности и злобы, а из стремления объяснить зло в мире. Поскольку исток морального зла нельзя искать вне свободы – и если она предполагается, то не может мыслиться в чем-то ином, – то попытка объяснить его из какого-либо основания ясно показывает, что добро и зло мыслились как нечто случайное и совпадающее с полезным и вредным. Итак, идеал нравственности, или Бог, мыслился так же неверно, как и идеал злобы. Одного мыслили могущественным существом, в котором преобладал аффект любви, а другого тем, в котором преобладал аффект зависти. Что оба существа не имеют сходства ни с Богом, ни с дьяволом, ясно из сказанного выше. Основание, на котором зиждется иллюзия высшего блага, лежит в теоретическом разуме, который стремится познать действие (*Wirkung*) всего, что он мыслит причиной, и который, если причина мыслится как свободно действующая, думает о действии как о цели причины. Таким образом, у теоретического разума возникают два вопроса: 1) что вытекает из нравственности и 2) какова цель нравственности? Ответ мы уже дали выше. Нравственность существует ради самой себя, а ее причина – свобода, и, следовательно, она непостижима для теоретического разума.

Теоретический разум удовлетворился бы этим и, возможно, никогда бы не выдвинул дальнейших требований, если бы нравственный поступок не имел последствий, как и поступок безнравственный; и, таким образом, оставался следующий вопрос: даже если нравственный поступок сам по себе должен происходить и действительно происходит, все же несомненно, что он имеет последствия, и что эти последствия еще могут быть предметом познания, и что их отличие от последствий безнравственного поступка может быть найдено. Поскольку этот вопрос взят из опыта, то и отвечать на него следует исходя из опыта, однако опыт не задает ни одного признака нравственной доброты поступка, который бы оправдывал признание последнего нравственным.

Разум, таким образом, полностью отвергается, но остается неудовлетворенным. Стремление к блаженству так укоренено в нас, и мы не можем отказаться от него в нашем сознании, равно как и от практического разума. Теоретический разум, отвергнутый практическим, ищет своего удовлетворения в стремлении к блаженству и пытается достичь его, предполагая, что удовлетворение этого стремления является следствием моральности. Для этого у него также есть основание – в необходимом единстве человека, у которого не может быть двух стремлений, взаимно уничтожающих друг друга. Таким образом, остается выяснить, не является ли моральное умонастроение в то же время причиной блаженства; и поскольку это не может быть решено в опыте, ибо тот указывает лишь на следствия отдельных поступков, а не на следствия

нравственности, рассматриваемой как отличное от опыта реальное основание, – то все же остается надежда на осуществление высшего блага, хотя и сразу понятно, что нравственность не может заключаться в цели этого осуществления.

Следовательно, еще до того, как характер нравственности был познан путем рефлексии, вопрос о высшем благе необходимо должен был спутаться с принципом нравственности, а после точного ее определения осталась задача: нельзя ли помыслить высшее благо, которое, не будучи целью, было бы тем не менее результатом нравственности, понимаемой как реальное основание за пределами явлений.

Моральность сама по себе добра, поэтому она необходимо должна держаться в высшем благе. Если моральность в то же время что-то порождает, то она вместе с тем, что существует благодаря ей, необходимо является высшим благом. Высший идеал моральности – это Бог. Если мир мыслится как существующий через Бога, то Бог и мир составляют высшее благо. Однако это высшее благо не удовлетворяет нашим поискам высшего блага, поскольку является не идеалом, а чем-то абсолютным, к чему невозможно приблизиться. Человеческий идеал моральности не порождающий, а упорядочивающий; следовательно, никакое высшее благо не может мыслиться как его непосредственное следствие. Но поскольку он, как простой идеал нравственности, не отличается от высшего идеала, то и следствия высшего идеала должны мыслиться полностью соответствующими нравственности. Итак, высшее благо человечества, или идеал высшего блага, может мыслиться только как моральность в сочетании с обращенным к миру требованием субъекта, стремящегося к идеалу моральности. Таким образом, человек мыслится как нравственный в полной мере зависящим от самого себя, а как счастливый – полностью зависимым от Бога, и нравственность становится не причиной высшего блага, а единственным условием наслаждения оным.

Хотя посредством этого способа представления теоретический разум и успокаивается в своем требовании познания последствий моральности, он также все еще не удовлетворен. Сущность веры состоит в отклонении требований, выдвигаемых теоретическим разумом в его споре с практическим; но, с другой стороны, возможность неверия заключается именно в принуждении теоретического разума к молчанию. Тогда, поскольку идеал нравственности дается практическим разумом, а теоретический разум, как было указано, успокаивается высшим идеалом, упорство против веры в Бога – в той мере, в какой оно основано на том, что требования теоретического разума не были удовлетворены *по законам опыта*, – может рассматриваться как отрицание, а не как простое незнание, тем более не как знание обратного, которое невозможно; и неверие становится в этом отношении преступлением. *Моральная вера* – это не что-то пассивное; напротив, она активна и состоит в подавлении теоретических сомнений против требований практического разума посредством акта свободы. *Моральное неверие* – это противоположное поведение, которое также через акт свободы приносит требования практического разума в жертву интересам теоретического, угождая корыстным стремлениям.

Поскольку такое представление веры и неверия возможно только после представления идеала нравственности, то учение о вере и неверии также

не могло предшествовать христианской религии. Потому как беспрекословное соблюдение требований практического разума или веры необходимо для действительности морального умонастроения, то идеал злобы должен мыслиться как подрывающий веру.

Из сказанного ясно, что идеал нравственности и идеал злобы противоположны друг другу и что ни один из них не может мыслиться без другого. Моральное добро возможно только в существе, для которого возможно обратное. Теперь вопрос в том, должны ли они оба мыслиться существующими.

Как мы видели выше, для успокоения теоретического разума и для возможности согласия между практическим разумом и стремлением к блаженству необходимо, чтобы Бог, или высший идеал нравственности, полагался существующим. Вера в Бога – это акт свободы по велению практического разума, а неверие безнравственно. Дьявол же, или идеал злобы, не предполагает удовлетворения теоретического разума, и вера в его существование не связана с каким-либо интересом практического разума. Кроме того, поскольку идеал злобы не является чем-то установленным для каждого человека и достижимым для всех без конфликта, как идеал нравственности (напротив, стремиться к нему без конфликта может только отдельный субъект, а высшее благо этого идеала не может быть реализовано ни в какое время), постольку признание этого идеала существующим противоречит даже интересам злобы. Следовательно, нравственный человек не заинтересован верить в дьявола, а самый злобный заинтересован отрицать его [существование]. Значит, не из чего постулировать существование дьявола, и поэтому оно проблематично для теоретического разума и безразлично для разума практического. Итак, идея дьявола не может быть принята ни в теоретическом плане как объясняющее основание, ни в практическом – как определяющее основание. Его существование поэтому совершенно безразлично, и верить в него или нет – не имеет никакого значения для действительности морального умонастроения в человеке. В любом случае предположение о таком злом принципе должно быть полностью исключено из объяснения природных явлений.

Однако, несмотря на это, польза, которую приносит представление об идее высшей злобы или понятие дьявола, очень велика для моральности. Поскольку доказано, что только *одно* существо, обладающее свободой, может быть в высшей степени злобным – существо, которому все остальные должны служить, – возникает интерес теоретического разума к максимам практического разума, поскольку только эти максимы могут последовательно соблюдаться всеми людьми, а последовательность – это требование разума вообще. Таким образом, уроки морали представляются единственно возможным образом действий в общественном состоянии людей для предотвращения конфликтов между ними; и отсюда возникает *понятие права*, или того образа действий, которым другой должен безусловно допустить следовать.

Понятие права с точки зрения своей возможности зависит от морали, но по своим характеристикам вполне может быть определено теоретическим разумом. *Право вообще* – это то, что морально возможно, но *некое право* – это способность поступать в соответствии с материальными максимами без того, чтобы другому по какой-либо причине разрешалось воспрепятствовать этому

силой. Для того чтобы иметь право, вовсе не обязательно, чтобы поступок, вытекающий из моего права, был нравственным; он лишь должен быть способен быть нравственным, если рассматривать его как образ действий вообще. *Основоположение права* – это следующее обоюдное положение: то, что когда-то послужило основанием для поведения, которое было признано мной правильным (или морально возможным), всегда должно служить основанием для моего суждения об этом поведении, а то, что когда-то послужило основанием в суждении другого человека о моем поведении, всегда должно служить основанием для того же самого. Таким образом, право возникает из требования полной последовательности, которое люди взаимно предъявляют друг к другу (*volenti non fit injuria*²).

Высшим условием этого требования является то, что оно не устраняет мораль ни в одном человеке. Тогда само право отвечает перед судом морали и получает свое моральное одобрение благодаря тому, что состояние, в котором осуществляется правосудие, является единственно возможным состоянием людей, в котором мораль может с успехом проявляться во внешних поступках и не ограничивается только внутренним сознанием³.

Нечто содержащее в себе образ действий злобы не может быть морально возможным; следовательно, также ничто не может быть правом, если оно не может быть обоюдным. Значит, выведение права также происходит не из морали, а из возможности взаимной совместимости корыстных стремлений людей. *Неправо* – это то, что, будучи принятым как образ действий, сделало бы возможным удовлетворение корыстных стремлений только одной из сторон⁴.

Поскольку познание прав не предполагает полностью развитого представления о нравственности, учение о праве как науке о правах может предшествовать морали; но человек ведет себя страдательно по отношению к правам других людей до тех пор, пока связь между правом и долгом не осознается им отчетливо. Он признает необходимость существования закона в мире, но не понимает, каким образом эта необходимость не ограничивает его свободу⁵. Поэтому полное соблюдение законов позитивного права также не является доказательством морального умонстроения, так как может возникнуть из-за боязни подать другим пример отклонения. Но тем более строгое отправление правосудия тем, кто обладает верховной властью, не является доказательством его доброты. Это может быть сам дьявол, ибо его интересам противоречило бы только то, чтобы другие были равны ему в правах и власти, но вовсе не то, чтобы все остальные строго руководствовались законом, который ему нравится и первым принципом которого было бы подчинение ему всех остальных.

² Нет обиды пожелавшему (лат.).

³ Право всегда возникает позитивно, и позитивное право основывается не на естественном (соответствующем моральной природе человека), а очищается просвещением до естественного.

⁴ Но позитивное право основывает свои решения только на притязаниях корыстного стремления, которые до возникновения тяжбы рассматривались обеими сторонами как право. Согласно позитивному праву, вполне может случиться так, что одна из сторон имеет исключительное преимущество, основанное просто на обычае.

⁵ Это будет происходить до тех пор, пока позитивное право не очистится до естественного.

Подобно тому, как нравственное умонастроение может наличествовать и быть действенным в человеке без того, чтобы его отличительные черты ясно мыслились последним, так и понятие противоположного злобного умонастроения заложено в нем, и тот стремится сделать невозможным осуществление оногo в других, не зная его четкого обозначения. Поэтому он готов подчиниться законодательству, цель которого состоит в том, чтобы предотвратить проявление злобного умысла в поступках. Страх перед злобой привлекает корыстное стремление к максимам морали, и теоретический разум сам по себе исключает образ действий, который, если бы я позволил другому поступить таким образом, сделал бы меня своим рабом и который я сам не в состоянии осуществить в полной мере.

Поскольку многие отцы Церкви рассматривали добродетели язычников исключительно с этой точки зрения последовательного поведения, которое следует рассматривать как интерес корыстного стремления в соединении с теоретическим разумом, они были правы, называя их *splendida vitia*⁶; ведь эти добродетели не проистекали из морального умонастроения, которое поступает исключительно ради долга. Однако они были неправы, рассматривая их все только с этой точки зрения. Помимо этого, преимущество того, что идеал злобы привлекает теоретический разум к практическому и тем самым создает по крайней мере подобие морального законодательства, способного, однако, сохранять людей в некоторой степени в мире и делать возможной их культуру, еще более ярко проявляется в эстетическом изображении добродетели. Поскольку *порок*, предстывая одиночкой, неспособным терпеть равных себе или быть терпимым ими, может поступать только при исключении всех общественных стремлений и поскольку он должен быть либо хозяином рабов, либо сам рабом, он *отвратительный* или *низменный*. Но поскольку он всегда должен скрывать свои цели из-за отсутствия достаточной власти, он *смехотворен*. Без идеала злобы добродетель не была бы способна к эстетическому представлению, ибо она сама как непритязательное следование долгу является абсолютным добром, возвышаясь над всеми другими эстетическими идеями и, следовательно, ни с чем не сопоставима. Для способности воображения добродетель в ее возвышенности может быть представлена только через свою противоположность, которая – как продукт свободного существа, дающего себе максимы, жертвуя всеми своими индивидуальными склонностями, – также возвышенна, но допускает только один возвышенный субъект, которому служат все остальные; с другой стороны, в идеале добродетели возможно бесконечное количество равно возвышенных субъектов, что делает добродетель возможной в качестве единственного возвышенного предмета, не исключającego любви.

Для поэта, который берется изобразить Бога и дьявола, это замечание имеет большое значение. Ибо если он думает возвысить Бога над дьяволом, только лишь изображая Божью власть и величие над ним, дьявол всегда будет обладать чувством возвышенного по отношению к себе; только потому, что Бога можно любить, интерес эстетического чувства к нему становится больше.

⁶ Блестящие пороки (лат.).

Порок в его ужасающем упорстве и ожесточении – замечательный предмет для чувства возвышенного; ибо его созерцание открывает в нас силу, которая возвышается над любым внешним принуждением, которая не нуждается в признании какого-либо закона и не может быть смирена никакой подобной ей силой. Итак, добродетель как один лишь эстетически возвышенный предмет не имеет преимущества перед пороком. Но она содержит возможность того, что такие ужасные существа могут любить друг друга и что такое существо, которое ничто не может обуздать, свободно подчиняет себя закону, что делает его равным всем тем, кто также подчиняется этому закону, и становится объектом уважения и любви. Представленная эстетически, *добродетель* – это предмет, *возвышенный* благодаря своей природе и *прекрасный* благодаря своей свободе.

*Перевод с немецкого Ф.Г. Анисимова,
под ред. А.Н. Круглова*