

А.К. Судаков

Формальная совестливость: фигура Иова в моральной религии Канта

Судаков Андрей Константинович – доктор философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0001-7531-6024
e-mail: asudakow2015@yandex.ru

В небольшой поздней работе Кант дает развернутую оценку ветхозаветного праведника Иова, его своеобразной теодицеи и его морального умонастроения, в противоположность позиции его друзей-утешителей. Статья имеет задачей проанализировать этический смысл суждений Канта об Иове, удостоверив эти суждения библейским текстом, а также установить мотивы и концептуальные итоги обращения немецкого философа к фигуре Иова. В фокусе внимания при этом – противопоставление долга содержательной правдивости как объективной истинности и долга формальной правдивости или честности с собой как строгой сознательности убеждений. Последняя обязанность служит в кантовской этике основой первой, как и основой внешних договорных обязательств. В делах морали и религии, где для человека, по Канту, возможно не предметно достоверное знание, но только моральная вера, формальная совестливость самосознания получает особенное значение. Напротив, недостаток этой формальной искренности убеждения, отказ удостоверять содержание собственных моральных верований есть нарушение высшего морального императива, равносильное отказу от собственной личности, и потому тот, кто допускает внутреннюю ложь, есть уже «обманчивая видимость человека». Недостаток внутренней правдивости делает возможными притворство в моральных верованиях, симуляцию убеждений. Друзья Иова для Канта – яркий пример подобной симуляции, соединенной с незаконными притязаниями теоретического разума. Человеческая природа, привычно склонная к отступлению от требований закона, охотно идет по этому пути. Поэтому рефлексия о фигуре Иова как образцовом примере формальной совестливости морального умонастроения дает Канту повод для этических выводов о судебной присяге, ее смысле и границах применимости. Интересно, что мнение Канта детально совпадает здесь с позицией русского философа И.В. Киреевского.

Ключевые слова: Кант, Иов, совесть, истинность, правдивость, знание, вера, убеждение, самоиспытание, присяга

Рассуждая о возможностях философского оправдания святой и справедливой воли Бога-творца перед лицом многообразного зла, Кант отмечал, что оправдание божественной воли требует понимания ее намерений, намерения же Бога обнаруживаются в созданном Им мире. Поэтому теодицея как оправдание Бога предполагает истолкование природы. Пользуясь обычной для него юридической аналогией, Кант разделял все опыты истолкования природы как целого на доктринальные, при которых воля законодателя обнаруживается через сравнение формулировок закона с заранее известной целью, для которой сувереном был дан этот закон, и аутентичные, при которых истолкование смысла закона «дает сам законодатель» [Кант 1994в, 149]. Никакое познание мира как целокупности предметов чувственного опыта не дает нам представления о цели Творца; поэтому для всякого доктринального истолкования природы средствами теоретического разума цель Творца в творении недоступна [Там же]. Но, согласно Канту, опыты философской теодицеи всегда идут именно этим путем: они всегда ищут доктринального истолкования. Умозрительные претензии к мудрости и справедливости воли Творца так же точно доктринальны: они заведомо предполагают, т.е. примысливают, некоторую цель Творца, которая есть лишь наша собственная или доступная нашему разумению цель. Однако разум, которым мы составляем себе понятие о Боге «как моральном и мудром существе» [Там же], с необходимостью и а priori требует от нас отказаться от такого примысливания и догматического предположения. Через наш разум сам Бог требует от нас подобного отказа, но это значит, что Он сам дает истолкование Своей воли, выраженной в сотворенной природе; следовательно, это истолкование аутентично, и лучшего философия требовать не может. Это истолкование природы дает, по убеждению Канта, *практический* разум; поскольку практическому разуму принадлежит безусловный примат в моральном законодательстве, это суждение разума можно понимать как непосредственную декларацию (намерений) Бога, или глас Божий, сообщающий разумный смысл (дух) букве творения, или открывающий этот смысл тому, кто имеет уши, чтобы слышать [Там же, 149–150].

Чрезвычайно примечательно (и для привычного понимания «этического формализма» весьма неожиданно), что аллегорическое выражение такого аутентичного истолкования целей Бога в разумном творении средствами практического разума и одновременно осуждение самоуверенных притязаний теоретического разума в этой области философ Кант находит в библейской Книге Иова. Это дает ему повод высказать в статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» некоторые примечательные суждения о моральной позиции самого Иова, а также о позиции его друзей-утешителей. Может быть, друзья Иова имеют для Канта-моралиста даже большее значение, чем фигура самого Иова. Но главное: хотя Кант заговорил об Иове в контексте проблемы спекулятивно-философской теодицеи, фигура библейского праведника (как и его друзей) интересует Канта отнюдь не только по поводу теодицеи: для него Иов

и судьба Иова представляют собой весьма точную аллегорию одной фундаментальной темы *моральной философии*. Чтобы прояснить мотивы и итоги обращения Канта к фигуре ветхозаветного праведника, мы хотели бы в настоящей статье рассмотреть сюжет книги Иова с кантианской точки зрения, а также обозначить следствия, которые чтение Книги Иова может иметь с этой точки зрения для «чистой морали» в смысле Канта. Изложив возможно более близко к тексту Канта историю Иова, а также содержание того, что можно назвать «теодицеей друзей» и «теодицеей Иова», мы обратимся затем, в контексте философских воззрений самого Канта, к тем концептуальным выводам, которые сам Кант-моралист делает из истории Иова. Поскольку сам Кант понимал Книгу Иова как моральную аллегорию и одновременно считал, что в *содержании* рассуждений спорящих сторон «мало примечательного», но что *форма* этих рассуждений заслуживает внимания философствующего [Кант 1994в, 150–151], нам важно удостовериться, что философ «аутентично» излагает «букву» аллегории; для этого в сносках мы подтвердим кантовские суждения текстом ветхозаветной книги. При подобном подходе к теме может оказаться, что фигура праведного Иова говорит кантианцу даже больше, чем казалось самому Канту.

Кант об истории Иова и его теодицее

Жизнь Иова вначале предстает вполне счастливой и совершенной. Он имеет все блага, какие только можно себе представить: здоровье, свободу, благосостояние (огромные стада различного скота), возможность обеспечить счастье также и своим подчиненным, благополучное семейство (у него семь сыновей и три дочери), любимых друзей, довольство собой. Главное богатство Иова – чистая совесть: он был «непорочен, справедлив и богобоязнен, и удалялся от зла» (Иов 1:1). Внезапно он лишается всех этих благ, кроме чистой совести¹. Сначала он совершенно оглушен этим потрясением. Как только мысль и сознание возвращаются к нему, он начинает плакать, сетовать и жаловаться на свое несчастье. Он проклинаяет день, когда он родился (3:3–5), уверяя, что было бы лучше, если бы он умер сразу после рождения (3:11). Иов вопрошает: «На что дан свет человеку, которого путь закрыт и которого Бог окружил мраком?» (3:23), или зачем жизнь огорченному страдальцу, который более желает себе смерти, чем драгоценного клада (3:21)? То, чего он прежде, посреди своей обеспеченной жизни, боялся и страшился, постигло его; для чего же ему теперь жизнь²?

¹ Кант как человек эпохи Просвещения оставляет совершенно за скобками религиозно-мифологический контекст этого внезапного лишения: в ветхозаветном тексте сатана желает испытать, в самом ли деле Иов добродетелен и благочестив бескорыстно, и является к Богу за разрешением поочередно отнять у него все блага жизни.

² Иов задается вопросом «для чего мне жизнь, если путь жизни моей закрыт?»; Иов задумывается о смерти. Его ситуация в эту минуту уподобляется ситуации рассудительного самоубийцы из первого примера категорического императива, который, «многими несчастьями доведенный до безнадежного положения, ощущает пресыщение жизнью», однако достаточно

К Иову приходят друзья, будто бы для того, чтобы утешить его в его бедствии. Возникает диспут между Иовом и его друзьями о том, как относиться к случившемуся с ним. Каждая из сторон, чтобы дать моральное объяснение случившемуся бедствию соответственно своему образу мыслей (а еще того более, как замечает Кант – соответственно своему положению), представляет «свою особую теодицею».

Система теодицеи, которую излагают друзья Иова, объясняет не только наказания за совершенные правонарушения, но и вообще все бедствия в мире, суровой Божьей справедливостью [Кант 1994в, 150]. Бог наказывает грех и зло, повторяют они, поэтому если хочешь жить хорошо, то не грехи и не оскорбляй закон Божий преступлениями³. Правда, они не могут найти в поведении Иова ничего такого, что бы можно было поставить ему в вину как грех или преступление закона⁴; но они вполне уверены в своем праве а priori утверждать, что Бог безусловно всегда прав в своем приговоре, и раз Он сделал (или допустил) так, что Иов стал несчастен, значит, на его совести должны быть какие-то грехи и преступления⁵. Исходя из той же самой моралистической

«владеет своим разумом», чтобы размышлять о моральной допустимости самоубийства [Кант 1994г, 145]. Моя жизнь, говорит фактически Иов, утратила смысл лично для меня; у меня нет материального мотива продолжать жить. Кантовский рассудительный человек, обдумывая свою максиму самоубийства, обнаруживает, что она имеет следующий вид: если продолжение жизни обещает мне больше бедствий, чем удовольствий, то я из себялюбия делаю себе самоубийство принципом действия, а этот «принцип себялюбия» не может быть подлинно всеобщим законом [Там же, 147]. Но у Иова нет такой (по Канту, не допускающей подлинной универсализации) максимы себялюбия; у него нет себялюбивого интереса к собственной жизни. Иов сознает глубину своего житейского несчастья, но его вывод тем не менее тот же, что у кантовского добродетельного человека, у которого «превратности судьбы и безнадежное горе совершенно отняли вкус к жизни», но который «желает смерти и все же сохраняет себе жизнь, не любя ее, не из склонности или страха, но по долгу» [Там же, 73]. Такому человеку, по Канту, знакомо «негодование на свою судьбу» [Там же] (которое Иов выражает своей первой речью (Иов 3)), но совершенно чужды «малодушие и подавленность».

³ Так, Елифаз в своей первой речи утверждает, что человек не может погибнуть или пострадать без вины (4:7); напротив, «оравшие нечестие и сеявшие зло пожинаят его» (4:8); например, «глупца убивает гневливость» (5:2). Виллад уверяет Иова, что сыновья его погибли потому, что согрешили пред Богом (8:2), тот же, кто «чист и прям» пред ним, будет жить в мире (8:6). По мнению Софара, только человек, удаляющийся от беззакония, может не знать боязни и горя (11:14–16).

⁴ Елифаз находит, что Иов оставил страх Божий (15:4) по причине своего «нечестия» (15:5), устремления духа против Бога (15:13), и при всем своем пафосе против нечестивца (13:20–35), в самом деле, не указывает, в чем заключается «нечестие» именно у Иова. Виллад многословно осуждает «беззаконного» (18:5–21), как затем и Софар (20:4–29), но оба они также не находят, за что осудить Иова, кроме только того, что он говорит в аффекте и раздражает душу свою (18:4). Ранее Софар упрекает Иова в «пустословии» (11:3) и упрекает его даже за то, что он по совести сознает свое моральное суждение верным, а себя – чистым перед Божьим законом (11:4). Не зная, к чему придраться, ложные друзья Иова решают осудить его за чистую совесть.

⁵ «Верно, злоба твоя велика и беззакониям твоим нет конца. Верно, ты брал залогом от братьев твоих ни за что и с полунагих снимал одежду... Вдов ты отсылал ни с чем и сирот оставял с пустыми руками. За то вокруг тебя петля, и возмутил тебя неожиданный ужас» (22:5–6; 9–10).

логики, жена Иова прямо предлагает ему совершить грех (нечестия и богохульства), чтобы прекратить свои страдания смертью (которую прямолинейно-догматические моралисты только в таком случае могут признать морально «заслуженной»)⁶. При этом мнимые утешители говорят каждый раз так, как будто Бог, дело которого они разбирают своими речами, тайно их подслушивает. Они обращаются более не к Иову⁷, но к Богу, чтобы продемонстрировать свою покорность Ему, свое благочестие и теологическую ортодоксальность⁸. Кант говорит даже, что их больше заботит милость Бога, чем истина в споре⁹. Этот пафос показного благочестия заставляет их вслух говорить о том, о чем они как люди не имеют понятия, и делать вид, что они исповедуют некие убеждения (о Боге и справедливости), которые в действительности чужды им [Кант 1994в, 151]¹⁰. Соединяя в одной оценке содержание речей и их форму, Кант с полным правом говорит, что теория оправдания Бога, которой придерживаются друзья Иова, «...производит впечатление излишне спекулятивного разума в соединении с набожным смирением» [Там же, 152].

Иов, напротив, твердо стоит на том убеждении, что за ним нет греха и преступления против Божия закона: даже если он рассмотрит всю свою жизнь, его совесть ничем не упрекает его¹¹. При этом он честно признается,

-
- ⁶ «И сказала ему жена его: ты все еще тверд в непорочности твоей; похули Бога и умри» (2:9).
- ⁷ В первой речи Елифаза из 48 стихов собственно к Иову обращены 4 с половиной; во второй из 34 – 8.
- ⁸ Эту свою ортодоксальность друзья-утешители выражают более всего как убеждение в изначальном неведении человека о Боге («Можешь ли исследованиями найти Бога?» (11:7); ср. 15:7–9), и потому в природной нечистоте человека перед Богом («Что такое человек, чтоб быть ему чистым и чтобы рожденному женщиною быть праведным?» (15:14)), а потому в заведомой суетности речей к Богу и о Боге (такие речи – не «малость» (15:4)).
- ⁹ В библейском тексте почти буквально так: «Ты сказал: “суждение мое верно, и чист я в очах Твоих”. Но... знай, что Бог для тебя некоторые из беззаконий твоих предал забвению» (Иов 11:4–5, 6).
- ¹⁰ Друзья-утешители говорят отнюдь не от собственного лица; они ссылаются на религиозную традицию: «...слушай меня; я расскажу тебе, что видел, что слышали мудрые и не скрыли слышанного от отцов своих, которым одним отдана была земля» (Иов 15:17–18). Они даже объясняют, почему именно ставят традицию выше личного убеждения: «...спроси у прежних родов и вникни в наблюдения отцов их; а мы – вчерашние и ничего не знаем, потому что наши дни на земле – тень» (8:8–9). Собственно, именно в противоположность этим содержаниям традиции, которые друзья Иова принимают как простые безличные факты, в третьем лице, речи самого Иова представляются им «словами бесполезными и речью, не имеющей никакой силы» (15:3), пустым «множеством слов» (11:2), «языком лукавых» и порождением «нечестия» (15:5). Именно в этом, если можно так сказать, экзистенциальном смысле оценка Канта вполне справедлива: друзья-утешители в своих речах передают Иову, которого упрекают в нечестии и безбожном умонастроении, моральное знание предков, факты традиции, которыми, однако, они обладают просто как фактами, и не считают даже необходимым исповедовать все это как свое личное убеждение; постольку можно сказать, что они имеют эти содержания, однако не как *собственные*, что эти содержания чужды их совести. В их речах вообще нет почти ничего *личного* (в частности, как мы видели, нет личного обращения к адресату, которого, по предпосылке, они пришли утешить и поддержать).
- ¹¹ «Невинен я» (Иов 9:21); «правда моя» (6:29); «нет хищения в руках моих, и молитва моя чиста» (16:17); «не укорит меня сердце мое во все дни мои» (27:6). Сознание Иова, что: «Нога моя твердо держится стези Его; пути Его я хранил и не уклонялся» (23:11), –

что свойственные человеческой природе ошибки ему, конечно, тоже не чужды, ибо Бог создал его слабым человеком [Кант 1994в, 150]¹². Бог дал благо, затем Бог же его и отнял; Иов признает непререкаемым и то, и другое решение¹³; т.е. он *просто знает*, что Бог прав во всех своих судах и намерениях воли¹⁴; тогда как его друзья этого *не знают* и только занимаются *умствованиями* на этот счет, а значит, пустыми *инсинуациями* греха и преступления. По сознанию Иова, было бы недомыслием осуждать произошедшее с ним бедствие, источник которого выше его разума [Там же, 152]¹⁵. Однако он вполне честно открывает Богу свои сомнения. Иов при этом ничего не изображает, «говорит так, как он думает» [Там же, 151], он испытывает «отвращение к симуляции убеждений, которых никогда не испытывал, особенно же перед Богом» [Там же, 152]. Он рассуждает, исходя из умонастроения «честного человека», оказавшегося в беде. Он далек от намерения лгать или льстить кому бы то ни было, даже Богу¹⁶; он прям и чистосердечен в такой степени, что пафос его речи начинает граничить с дерзостью, – вследствие чего у его друзей возникает *видимость* права упрекать его за непочтение к Богу и даже безбожие. Но если и не принять во внимание, что это только видимость, – Кант предполагает, что суждения Иова рискуют попасть под осуждение перед любым судом догматической теологии, будь то римская инквизиция или берлинская оберконсистерия [Там же].

Тем не менее приговор Бога в конце книги гласит, что друзья-утешители «говорили о Боге не так верно, как раб мой Иов» (Иов 42:8) [Там же], т.е. Бог отвергает теодицею друзей Иова. Самого же Иова Он удостоил видеть мудрость Своего творения «со стороны ее неисповедимости» [Там же, 151]: прекрасную сторону мира как целого – с этой стороны человеку вполне понятны «цели божественной мудрости», и благость Бога проявляется здесь, по Канту, вполне определенно, – и страшную сторону мира как целого. Все страшное в природе, рассмотренное само по себе, устроено целесообразно, но

библейский праведник, исповедуясь Богу, подробно раскрывает, перечисляя отдельные грехи, в главе 31.

- ¹² Человеку дан краткий и суетный век на земле (7:1, 3, 7, 16). Несмотря на это, говорит Иов, Бог приступил к нему и поставил его противником Себе (7:20). «Если я согрешил, то что я сделаю Тебе, страж человеков!» (7:20). «Если я и действительно согрешил, то погрешность моя при мне остается» (19:4); хотя, прибавляет Иов, справедливо было бы простить грех такому слабому и кратковременному существу, как человек, и снять с него беззаконие (7:21). Итак, совершенно верно: Иов, при всей субъективной чистоте своей совести, допускает в себе возможность беззакония по общечеловеческой слабости.
- ¹³ «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1:21).
- ¹⁴ В конце книги Иов говорит Богу: «Знаю, что Ты все можешь и что намерение твое не может быть остановлено» (42:2).
- ¹⁵ «...как оправдывается человек пред Богом? Если захочет вступить в прение с Ним, то не ответит ему ни на одно из тысячи... кто восставал против Него и оставался в покое?» (9:2–4). «Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать, а буду умолять Судью моего» (9:15). «Ибо Он не человек, как я, чтобы я мог отвечать Ему и идти вместе с Ним на суд!» (9:32).
- ¹⁶ «Доколе еще дыхание во мне и дух Божий в ноздрях моих, не скажут уста мои неправды и язык мой не произнесет лжи!.. Крепко держал я правду мою и не опушу ее» (17:3–4, 6).

не кажется таким со «сторонней», в том числе человеческой, точки зрения, так что представляется, будто оно не согласуется с планами Бога, устроенными «при посредстве добра и мудрости» [Кант 1994в, 151]. Творение в целом обнаруживает мудрость Творца, но пути промысла в природе непостижимы для человека, связь порядка природы с моральным порядком, основанным на законах свободы, неуловима для человеческого разума, а потому действия Божии в великом целом мироздания, представляющем собой единство физического и морального порядков, тем более скрыты от нас [Там же, 151–152]. Итак, общий итог книги Иова, по мысли Канта – это правота смиренной в своих притязаниях теодицеи Иова, преимущество морально «честного человека» перед «благочестивым льстецом» [Там же, 152].

Истина знания и правда убеждения

Но что же это такое – моральная честность в делах веры? И почему Иов, как считает Кант, справедливо получил преимущество в глазах Божиих перед своими друзьями, пришедшими, казалось бы, с весьма «гуманной» целью утешить Иова и примирить его с судьбой? Преимущество Иова перед его друзьями состоит именно в «искренности сердца», которой, следовательно, не имеют его друзья. Искренность и правдивость, настаивает философ Кант – «главное требование в делах веры» [Там же, 153]. Однако почему это так? И главное – почему это так именно *в делах веры*?

Когда человек высказывает нечто в общении с другим человеком или даже только мыслит нечто, т.е. высказывает это самому себе, его мысль или высказывание можно рассматривать в двух различных отношениях: в отношении к объекту или к субъекту. Согласие или несогласие высказывания с *объектом* есть объективная *истинность* высказывания. Если высказывание вообще согласно с объектом, т.е. имеет «объективно достаточное основание», то оно «имеет значение для всякого, кто только обладает разумом», и потому в его *истинности* я могу быть *убежден*. Если, однако, это высказывание имеет основание не в объекте, а только в «частных свойствах субъекта», то оно уже не отличается такой всеобщей значимостью для всех разумных существ, и его истинность может быть поэтому только предметом (теоретического) *верования* [Кант 2006, 1029 (B848)]; такое содержание я могу признавать истинным только *для себя самого*, но не могу *сообщить* его как истину другому. Напротив, то, что может быть сообщено другому как истинное содержание, позволяет по крайней мере предполагать, что у таких содержаний есть общая основа в объекте суждения; истинность высказываний объективна именно потому, что имеет своим основанием согласие всех высказываний с объектом [Там же, (B848–849)]. Однако, помимо отношения содержания высказывания к объекту, есть еще отношение его к самому судящему субъекту, высказывающему это содержание как свое убеждение. В этом отношении содержание должно *согласоваться* с субъектом, т.е., по крайней мере, *действительно* присутствовать в субъекте как его убеждение. Человек может, например, быть твердо убежден в истине некоторого суждения, которое давно уже отвергнуто объективной наукой о природе: такое содержание будет иметь достаточные субъективные

основания, однако нельзя будет признать за ним достаточное объективное основание. Тем не менее это содержание будет в нем убеждением, оно будет субъективно достоверно, оно будет фактом его сознания, а потому, если он будет объявлять это содержание другому (другим), это изъяснение будет субъективно истинно.

Кант различает три степени признания суждения за истину. Если уверенность в истине высказывания осознается как недостаточно обоснованная не только свойствами объекта, но и свойствами субъекта, то такое высказывание можно утверждать только как *мнение*. Если уверенность в истине высказывания осознается как достаточно обоснованная субъективно, однако не имеет достаточных объективных оснований, то это высказывание есть предмет *веры* субъекта. Если субъект признает содержание высказывания достаточно обоснованным как объективно, так и субъективно-психологически, то он вправе говорить, что это содержание составляет в нем *знание* [Кант 2006, 1031 (В850)]. «Субъективная достаточность называется *убеждением* (для меня самого), а объективная достаточность – *достоверностью* (Gewissheit) (для каждого)» [Там же, (В850); курсив Канта. – А.С.].

И вот, с точки зрения Канта, никакой человек не может всегда и несомненно ручаться за объективную *истинность* того, что он говорит другому (или даже того, что он сознает как истину в самом себе) [Кант 1994в, 153], в том числе если речь идет о фактах повседневного опыта¹⁷. Когда же речь идет о познании Бога, Его свойств, о Его мудрости и справедливости, т.е. о тех вопросах, о которых беседовали с Иовом его друзья, речь принципиально не может идти о *знании*, но только о *вере*. Здесь у человека нет способа установить соответствие своего высказывания и убеждения с объектом, т.е. со свойствами Бога «самого по себе». Я не могу в этой области ручаться за *истинность* своего убеждения – хотя возможны такие общественные условия, при которых то или иное утверждение также и в этой области может считаться совершенно достоверным и «установленным наукой», так что может возникнуть иллюзия необходимости утверждать это содержание (будь то положительное или даже отрицательное) как объективную истину и научное знание. Однако в подобном случае это именно *иллюзия* необходимости: те или иные *субъективные* причины суждения (по причинам, заложенным в человеческой природе) принимаются здесь за его *объективные* основания. Однако в теологических и спекулятивно-философских вопросах «...субъективные основания для признания истинности суждения, способные породить веру, не заслуживают... никакого одобрения» [Кант 2006, 1033 (В851)]. По этой причине «никто не будет в состоянии хвастаться, будто он *знает*, что Бог и загробная жизнь существуют» [Там же, 1039 (В856); курсив Канта. – А.С.]; точно так же «ни один

¹⁷ Эта неполная и недостаточная достоверность имеется, например, в ситуации, анализируемой Кантом вслед за Б. Констаном в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия»: если на вопрос, дома ли N, я честно отвечаю утвердительно, то возможно, что N ушел из дома, а я об этом не знаю; однако эта же самая возможность есть и в случае, если я лгу и утверждаю, что N дома нет; кроме того, невозможно предвидеть все «могущие произойти последствия» истинного или ложного изъяснения [Кант 1994б, 258].

разумный человек» не возьмется «одним лишь разумом, стало быть аподиктически... доказать невозможность бытия Бога и загробной жизни» [Кант 2006, 1041 (B858)]. Если объективное знание возможно сообщить другому, то убеждение о Боге и бессмертии как признание за истину известных содержаний обладает не логической, но сугубо *моральной* достоверностью [Там же, 1039 (B857)]. Поэтому в вопросах спекуляции и морально-религиозной веры минимальное (отрицательное) требование честности не касается отношения к объекту (как в вопросах научного познания, в вопросах положительной науки) и означает именно признание «бессилия нашего разума» дать в этой области объективно достоверное (а не только субъективно приемлемое) познание, и соответственно – принципиальный отказ изображать себя *знающими*, там где мы можем быть только морально *верующими*, отказ от притязаний на спекулятивное познание о Боге и Его свойствах средствами одного лишь разума, т.е. от «мудрствования» [Кант 1994в, 153], и в связи с этим, что для Канта не менее существенно – отказ от притворного, неистинного исповедания веры в Бога и бессмертие, от симуляции убеждений, которых мы в действительности не разделяем, безразлично, мотивировано ли *в нас самих* подобное притворство доводами благочестия или чисто житейским интересом. Моральная искренность в делах веры противостоит, в представлении Канта, моральному фарисейству, лжи и недобросовестности.

В делах веры, настаивает кенигсбергский философ, нет возможности поручиться в *истинности* того, что мы утверждаем, поскольку мы соотносим свои утверждения со свойствами их *объекта*, – однако всегда возможно и, более того, *морально необходимо* ручаться в *правдивости* наших утверждений, поскольку мы соотносим их с необходимыми свойствами нашего *субъекта*. Первое отношение судит (оценивает) теоретический рассудок; второе отношение оценивается перед судом совести, а значит, в свете основоположений *практического* разума.

Правдивость формальная и содержательная

Если я уверяю (себя и других), что я верую в Бога с такими-то и такими-то свойствами, однако в действительности не сознаю за собой такого верования, т.е. если я декларирую веру, которой в действительности не имею, то я говорю *ложь*. Требование морально-религиозной *правдивости* (искренности) заключается в предписании: никогда не изъяслять ничего такого, чего мы в действительности не исповедуем, или – *говорить только то, что думаешь*. Философ Кант считал такое правило исключительно важным также и лично для себя: «Неискренность убеждений», писал он в 1766 г. Мендельсону, была бы для меня «самым большим несчастьем»; однако этого со мной не случится: хотя я «...думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю» [Кант 1994д, 474].

В отличие от того требования правдивости, которое касается предметов повседневного опыта и выражается в предписании *никогда не говорить ничего предметно-неистинного*, императив правдивости в делах веры и морали совершенно *формален*: он не зависит от того, о каком конкретном моральном

или религиозном содержании идет речь (*что именно я думаю или исповедую про себя*). Это требование Кант в статье о теодицее называет «формальной совестливостью» [Кант 1994в, 153], которая и есть правдивость. В противоположность ей, *содержательная* совестливость затрагивает материю (содержание) морально-религиозной веры, означая требование – не говорить и не делать ничего такого, что противоречит всеобщему моральному принципу. Можно сказать, что содержательная совестливость есть у Канта *объективная* нравственная осторожность, оберегающая человека не от неверного слова, но от неверного (несправедливого) действия [Там же].

Кант противопоставляет здесь форму и содержание моральной веры, довольно парадоксально утверждая, что совесть человека не может заблуждаться по меньшей мере формально: если бы возможно было заблуждение совести также и в формальном отношении, ни один человек ни в какой ситуации не мог бы быть уверен, что поступает правильно, ибо даже совесть, как судья в последней инстанции, могла бы допускать ошибки [Там же, 154]. Допустим, человек, выступая в роли присяжного заседателя в суде, признает подсудимого N виновным во вменяемом ему преступном деянии, и при этом считает, что признает его виновным, основываясь на материалах дела, а не на субъективных впечатлениях и предпочтениях, т.е. что его суждение объективно, и что он, утверждая это суждение, *прав*. Или другой человек отказывается дать развод своей супруге, по убеждению признавая развод делом религиозно невозможным (например, будучи иудеем или консервативным католиком), и при этом, как верующий человек, считает себя в этом конкретном моральном суждении правым. Однако как то, так и другое моральное суждение *могут* быть тем не менее *объективно ложными*. По Канту, это возможно потому, что как то, так и другое суждение совершает рассудок как моральная способность суждения; только рассудок судит объективно истинно или же объективно ложно [Там же]. И все же, если тот и другой человек спрашивает себя, *действительно ли один считает* обвиняемого N виновным, а другой – развод религиозно невозможным делом вообще, а потому также и в его собственном случае, то, отвечая на этот вопрос, он, согласно Канту, никак не может ошибиться: потому что в этом ответе высказывается только то, что «Я, имярек, убежден (не убежден) в том, что А», и совершенно ничего не высказывается о предметно-фактической (объективной) истинности А. Итог моего вопрошания себя выражается в виде: «Я убежден (не убежден), что А». Этот итог есть факт моего (в данном случае морального) сознания; как факт он или имеется налицо, или его совсем нет. И если бы возможно было заблуждаться в констатации этого внутреннего факта, это, по Канту, было бы равнозначно тому, что вообще невозможно было бы высказывать практические суждения с притязанием на значимость, «и не было бы ни заблуждения, ни истины» [Кант 1994а, 443].

Формальная совестливость, или моральная искренность, именно и состоит в беспокойности тем, чтобы осознать, *в чем* состоит, по данному конкретному предмету, *моя* моральная вера или *мое* моральное неверие, т.е. удостовериться в себе этот факт (морального) сознания. *Содержательная* совестливость, напротив, состоит в беспокойности тем, чтобы *осознать*, в чем состоит требование закона *вообще*. При этом я могу очень точно сознавать

требование закона вообще, не соотнося его, однако, лично с собой и своей жизнью, и заявлять, что, хотя я это знаю, это неважно для меня, или что у меня другие приоритеты. Такова ситуация человека, внешне (материально) благообразного и «живущего согласно с строгою моралью», однако при этом удерживающего требования «строгой морали» как бы на дистанции от своего существования. Такой человек, если пользоваться кантовскими терминами, материально совестлив, однако формально «бессовестен». Он детально знает, чего требует общественная нравственность в данном государстве или каков официально принятый в данном обществе символ веры, однако считает несущественным, а потому «неинтересным», вопрос о том, признает ли лично он то или иное моральное требование, или верует ли лично он в соответствии с этим публично общепринятым символом.

Бессовестных не бывает?

Но что такое недостаток или отсутствие формальной совестливости? Кант-моралист считал, что, хотя в обиходе человека и могут называть «бессовестным», однако это выражение нельзя понимать буквально: если бы у человека, отмечал он, совершенно не было совести, «то он не мог бы ничего вменять себе как сообразное с долгом или в чем-то упрекать как в нарушающем долг» [Кант 1994а, 442]. Поэтому бессовестность – «не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждение ее» [Там же, 443]. Поэтому не может быть моральной *обязанности* иметь совесть, т.е. формальная совестливость не может быть императивом и предписанием: «...каждый человек как нравственное существо *имеет* ее в себе изначально» [Там же, 442; курсив Канта. – А.С.]. В отношении к формальной совестливости может быть только косвенная обязанность «...культивировать свою совесть, все больше прислушиваться к голосу внутреннего судьи и использовать для этого все средства» [Там же, 443]. Но именно здесь и возможны драматические в морально-практическом смысле расхождения: если для того, чтобы культивировать именно совесть, а не приемлемый в значимом для меня общественном кругу симулякр таковой, необходимо «уяснить себе свое *разумение* того, что есть или не есть долг» [Там же; курсив Канта. – А.С.], то, если только человек пренебрегает этой необходимостью или только не следует ей в полной мере, он *может*, по тем или иным неморальным соображениям, публично декларировать верования и убеждения, которых он в себе, при свете совести, не сознает. Такой человек может сказать самому себе или Богу: «...я убежден, что А» (например, что развод религиозно невозможен), при этом в действительности не то чтобы не имея в себе такого А, но просто не задавая себе и вопроса, имеет ли он (т.е. сознает ли он) это А как свое твердое (или не вполне твердое) личное убеждение. Однако если человек хотя бы только *не знает*, верует ли он или убежден ли он, *что А*, и тем не менее гласно и вслух (или хотя бы только про себя во внутренней речи) исповедует веру в это А, то этот человек *лжет*. В самом деле, ложь, согласно определению самого Канта, есть «преднамеренная неправда при высказывании собственных мыслей» [Там же, 471–472]. Максима лжи как «преднамеренной неправды вообще», по убеждению Канта,

не просто имеет следствием преступление морального закона, но сама есть «преступление человека по отношению к своему собственному лицу» [Кант 1994а, 472–473]. Говоря, что человек как моральное существо «обязан быть правдивым перед самим собой» [Там же, 473], философ недоумевает, кого (какое «второе лицо») могут намереваться ввести в заблуждение при *нарушении* этой этической обязанности в случаях лжи самому себе или «внутренней лжи» [Там же]. В основе максимы внутренней лжи лежит недостаточная совестливость, т.е. не вполне ясное осознание своего собственного убеждения или верования «перед своим внутренним судьей» [Там же; курсив Канта. – А.С.]. Как правдивость в изъявлениях есть честность или искренность [Там же, 472], так ложь в изъявлениях (самому ли себе или другому) есть нечестность и недостаток искренности. Причем Кант подчеркивает, что внутренняя моральная неискренность (нечестность) как недостаток сознательности убеждений в отношении *к самому себе* есть нарушение «высшего принципа правдивости», и именно от этого внутреннего нарушения ложь и проистекающее из максимы лжи лицемерие распространяется также на отношения *с другими людьми* [Там же, 473–474]. Причем приводимый в этом месте пример внутренней лжи заставляет вновь вспомнить кантовскую оценку друзей Иова: человек после самоиспытания не находит в себе веры во второе пришествие Христа, однако «притворяется верующим», убеждая себя в том, что мысленно признаться Богу в том, будто бы он признает этот пункт символа христианской веры «на всякий случай», будет не вредно, потому что позволит получить милость Божию. Или человек находит, что вполне осознанно верует во второе пришествие, однако чувствует в себе как мотив для такой веры не преклонение перед законом Божиим, а только страх наказания [Там же, 473]. Так или иначе, человек, допускающий внутреннюю неправду (самому себе и/или Богу в сердечном исповедании веры), «сам не верит тому, что он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу)» [Там же, 472], и в таком случае он имеет даже меньше ценности, чем простая вещь; потому что вещь, как предмет в опыте, есть некоторая действительная данность, т.е. имеет по меньшей мере набор достоверных свойств, которые человек может использовать для своих целей и тем самым найти этой вещи полезное применение; но когда человек сообщает свои мысли другому так, что они (умышленно или по неосознанности, которая в этом случае также вменяется в нарушение закона) прямо противоречат тому, в чем действительно убежден и что действительно думает говорящий, он (умышленно или по халатности) создает о самом себе в сознании другого не соответствующее его моральной действительности впечатление, и потому, можно сказать, не имеет отныне вообще *никакой* определенной моральной действительности. В самом деле, «способность сообщать свои мысли» [Там же], согласно целесообразности природы, предназначена скорее для того, чтобы «говорить истину ... ближнему своему» (Еф. 4:25), так что внутренняя ложь прямо противоположна этой целесообразности [Там же], вследствие чего совершающий такую ложь отрекается от своей моральной личности и есть «лишь обманчивая видимость человека, а не сам человек» [Там же].

Кант и Киреевский о правде и присяге

Как внутреннее, так и внешнее лицемерие, по Канту, имеет корни в природе человека [Кант 1994а, 474]. Тем не менее там, где допускается внутренняя ложь, она «подрывает основание всякого добродетельного намерения» [Кант 1994в, 155], а именно его искренность или формальную добросовестность. В свою очередь, эта искренность «лежит в основании правдивости» [Там же, 154], причем отнюдь не только правдивости в узком смысле слова как верности и точности в словесных изъяснениях. Только благодаря искренности «...могут иметь истинную внутреннюю ценность все остальные свойства, поскольку они покоятся на принципах» [Там же, 156]. В частности, долг правдивости в этом формальном смысле слова есть, по Канту, «основание всех опирающихся на договор обязанностей» [Кант 1994б, 258].

Наоборот, привычка ко внешней лжи в религиозных изъяснениях и формальностях, т.е. ко лжи в публичном исповедании веры, – особенно если такое исповедание, как простая декларация и церемония, привлекается, например, для удостоверения правдивости показаний человека как свидетеля в суде, – не только вполне согласуется с внутренней ложью (ложью в изъяснениях самому себе или внутреннему судье) и с лицемерием в личных убеждениях и верованиях, но прямо утверждается на этой лжи, предполагает ее и ею подкрепляется, а потому эта привычка к (благочестивому или наружно благонамеренному) обману в публичных декларациях убеждений постепенно вносит все более фальши в сам способ мышления человека [Кант 1994в, 155]¹⁸. Сделав такое замечание, Кант конкретизирует свою мысль, обратившись к вопросу о моральной допустимости *присяги* как средства добиться «принудительной истинности внешнего высказывания» [Там же, 154 прим.]. Человеческий суд, который должен был бы внушать величайшее почтение к самой идее истины, считает присягу (на Библии) необходимым процедурным средством и этим, как говорит немецкий философ, свидетельствует только, как мало внимания обращают люди на истину [Там же]. Нечестность как формальная ложь, т.е. изъяснение убеждений, которых человек не имеет ни по форме, ни по степени убеждения, широко распространена; по мере повторения случаев такой лжи эта нечестность «мало-помалу превращается в действительное убеждение» [Там же]. Поэтому присяга как «средство к принудительной истинности» [Там же] (которое, однако, может содействовать только истинности, а не моральной правдивости высказывания, а значит, «не может устранить лжи» [Там же, 155 прим.] по крайней мере в формальном ее смысле) полезна для того, чтобы смутить и привести в замешательство «самонадеянность дерзких, хотя... лишь наружно сильных утверждений» [Там же]. Кант-моралист

¹⁸ Коль скоро речь здесь идет не об истине предметно-объективно верифицируемых суждений, но о правдивости и лицемерии в делах веры, здесь вернее было бы говорить не об *образе мысли*, а о нравственном *умонастроении* человека (*Gesinnung*). В самом деле, в «Критике чистого разума» Кант отмечал, что моральная вера разума «основывается на допущении моральных умонастроений» [Кант 2006, 1039], а именно, убеждение в бытии Бога и в личном бессмертии граждан морального мира «опирается на субъективные основания (моральных убеждений)» [Там же], «сплетена с моим моральным умонастроением» [Там же].

задается вопросом: чего может требовать суд, приступая к свидетелю с требованием поклясться на Библии в истинности своего свидетельства? Здесь можно требовать от совести свидетеля только признания того, что «...если существует некий грядущий судья (а тем самым Бог и будущая жизнь), то он будет нести ответственность перед ним за правдивость своей показной исповеди» [Кант 1994в, 155 прим.], – однако невозможно требовать от него исповедания веры в то, «*что такой судья мира существует*» [Там же; курсив Канта. – А.С.]. Почему же невозможно? Только потому, что присяга как средство напомнить свидетелю о его долге формальной правдивости в высказываниях противостоит, по Канту, общечеловеческой склонности к моральному злу, а значит, склонности солгать, так что, если судебную присягу мы будем понимать как принуждение к *формальному исповеданию веры* в Бога как судию мира в свидетельство истины своих показаний, такое исповедание, как внешняя формальность, не может само по себе *заставить* человека быть правдивым в своем свидетельстве («одуматься» и говорить истину) [Там же], и, присягнув на том, во что он внутренне не верит, свидетель исполнит формальное требование процедуры, однако привыкнет к нарушению морального долга перед собой. Кант рассуждает о присяге именно в терминах внутренней, «формальной» правдивости, и это оправдано: в самом деле, присяга имеет ведь целью удостоверить надежность свидетеля как такового, т.е. как вменяемого морального лица, и уже затем только – предметную истину его свидетельства. Поэтому философ говорит здесь о сопровождающем присягу «внутреннем *клятвенном допросе*» [Там же, 154 прим.; курсив Канта. – А.С.], на котором человек *может* (и как моральная личность а priori нравственно *обязан*) спросить себя, «достаточно ли ты сам уверен прежде всего в том, что для тебя дорого и свято», чтобы поручиться за истинность всякого положения веры [Там же, 155 прим.]. Но здесь есть еще один важный момент помимо радикального зла: в делах (морально-религиозной) веры, как мы уже говорили выше, и как еще раз повторяет здесь Кант, теоретический разум бессилен, и предмет этой веры нам на пути теоретического понимания недоступен [Там же], так что наша присяга может быть не только формально фальшивой, т.е. выражать больше того, во что мы сами верим, но и рационально рискованной, т.е. «высказать больше уверенности, чем это возможно на самом деле» [Там же]. Так или иначе, это самоиспытание (которое философ образно называет здесь «испытанием огнем») нужно рекомендовать в отношении к свидетелю гораздо настоятельнее, чем собственно внешнюю и формальную процедуру присяги на Библии, однако и то и другое остается предоставленным свободе самого свидетеля как разумного лица; т.е. свидетель вправе воздержаться от подобного самоиспытания и присягнуть сугубо формально-внешним образом. Кант-моралист констатирует в заключение, что «в отношениях со своей совестью люди довольно пассивны», вследствие чего формальная неискренность, ложь и лицемерие распространяются все шире в обществе, члены которого при этом привычно клянутся верой в Бога, одна из заповедей которого запрещает ложь.

Интересную параллель с этими размышлениями Канта о внутренней правдивости в слове и деле, и конкретно – о присяге в суде, мы находим в суждениях

русского философа И.В. Киреевского: русскому человеку нашего времени, писал Киреевский, «...легко солгать. Он почитает ложь грехом общепринятым, почти нестыдным, каким-то внешним грехом... Потому он не задумавшись готов отдать жизнь за свое убеждение... и в то же время лжет за копейку барыша... лжет из выгоды, лжет без выгоды» [Киреевский, 2006, 184]. Русский человек не воспринимает свое слово как необходимую свою принадлежность, а воспринимает его как «вещь, которою он владеет на праве римской собственности» [Там же, 184–185]. Человек не дорожит ни своим словом, ни, в частности, своей присягой. Он с легкостью готов присягнуть на Библии в том, что он не видел происходившего у него перед глазами. При каждой покупке земли или вводе помещика во владение его соседи приезжают к нему и так же точно присягают «сами не зная в чем и не интересуясь узнать этого» [Там же, 185]. То есть внешняя присяга без внутреннего самоиспытания в правдивости превратилась в нечто привычное и общепринятое. Вернее, здесь происходит то самое, о чем говорил уже Кант: процедура присяги общепринята, но та цель, для которой была учреждена эта процедура (и которая относится ко внутренней надежности и правдивости присягающего), не только не общепризнана, но вообще никого не интересует. Между тем для самого Киреевского такое положение дел – всеобщее «неуважение к святости правды» [Там же, 184] – нешуточная моральная трагедия: где нет внутренней «правдивости слова», там человек не может «надеяться видеть устройство правды в его общественных отношениях» [Там же, 185]. Пока в человеке нет «безусловного уважения к правде слова», человека и общество невозможно удержать «внешним надзором» от общественных и частных «злоупотреблений, которые только самим обществом могут быть замечены, оценены и исправлены» [Там же]. Иными словами, для Киреевского, точно так же, как и для Канта, внешняя, материальная общественная правдивость имеет свою основу и свой исток в правдивости внутренней и формальной, а потому употребление к месту и не к месту присяги на святыне Евангелия, предполагающей веру в святыню Евангелия, а еще более того – убеждение в святости слова, по мнению обоих философов, может иметь только весьма печальные социально-этические последствия. А значит, и то, что «калачники» ежедневно клянутся в полицейском участке на Библии, «что они не видели драки, бывшей перед их глазами» [Там же], и то, что человек (свидетель) у Канта присягает именем Бога, «не задаваясь даже вопросом, сознает ли он на самом деле свою правоту или хотя бы степень такой правоты» [Кант 1994в, 154], это, для обоих философов, отнюдь не мелочь, на которую позволительно не обращать внимания моралистам и законодателям, но печальный симптом, поскольку и то и другое «подрывает основание всякого добродетельного намерения, его искренность» [Там же, 155]. Что интересно, оба философа признавали также возможность исправления этого общественного неверия: Кант считал, что исправление и «общественное очищение образа мыслей» будет возможно в эпоху, когда это очищение станет «общим принципом воспитания и обучения» [Там же], и руководящим началом для этого восстановления должна быть «свобода мысли». Согласно Киреевскому, как все неурядица общественных отношений в России имеют «первым корнем своим» неуважение к святыне правды [Киреевский, 2006, 184],

т.е. формальную фальшивость умонастроения, так же «возможность ее будущего возрождения» и устройства общественных отношений основана на той «глубине души русского человека», в которой эта вера в святость правды и верность слову остается в нем неизменной [Киреевский, 2006, 185]. Причем условием и основой для такого возрождения русский философ считал развитие философской и научной мысли, которое позволит «развитием законов самобытного мышления подчинить весь смысл западной образованности господству православно-христианского убеждения» [Там же, 186–187], настаивая, что прекращение этого развития мысли якобы именем христианского убеждения будет крайне неблагоприятно для цельности народной жизни. Иными словами, социально-этическая параллель между взглядами немецкого и русского мыслителей оказывается даже более полной, чем это кажется по букве текстов.

Резюме

Согласно Канту, честность как внутренняя правдивость или формальная совестливость в отношении к самому себе, как простота и прямота умонастроения в противоположность ненадежной и неопределенной двойственности личных убеждений, показной доброте и лицемерному благочестию, есть «минимальное требование» к моральному характеру человека [Кант 1994в, 156], потому что составляет неперемное условие возможности признать в человеке истинное достоинство, и потому позволяет человеку *не презирать себя* как нравственное лицо. Ложь, даже внутренняя, унижает и как бы уничтожает это достоинство [Кант 1994а, 472], а потому «обыкновенно портит характер» [Кант 1994д, 474]. Если человек внутренне правдив, то ему не в чем нравственно укорять себя, и потому он в *минимальном* смысле слова *безукоризнен* в собственном моральном самочувствии. А это – именно то, что, по Канту, постоянно говорит о себе праведный Иов в библейской книге¹⁹. От человека, по мнению немецкого философа, невозможно требовать совершенной *объективной истинности* в словах, обращенных к другому человеку, однако вполне возможно и нравственно необходимо требовать *субъективной честности*, т.е. добросовестности в убеждениях и умонастроениях, которые человек исповедует в сердце, и потому также прямоты и правдивости признаний *самому себе*. Кант замечает, что вид человека, который вполне формально искренен, т.е. всецело далек от всякой (прежде всего *формальной*: в отношении к самому себе) недобросовестности, а потому также и от всякого притворства в максимах и поступках, трогает и возвышает всякого, кому случится его видеть. Поэтому, хотя Кант вспомнил об Иове в контексте обсуждения частного вопроса: о том, возможно ли, и в какой философской форме возможно, оправдание божественной воли перед лицом морального и физического зла в мире и в человеке, – фигура ветхозаветного праведника интересует Канта в гораздо более широком морально-философском смысле, и он понимает его как чистое

¹⁹ «Пересмотрите, есть ли неправда? Пересмотрите: правда моя. Есть ли на языке моем неправда?» (6:29–30). «...доколе не умру, не уступлю непорочности моей» (27:5).

аллегорическое изображение безукоризненно честного в своих убеждениях человека, внутреннюю основу морального характера которого не могут пошатнуть никакие страдания, бедствия и испытания. Иов для Канта – образцовый пример такой честности характера, так же как друзья его – идеальный тип лицемерия и двоедушия, неспособного и не намеренного судить себя при свете своей совести, и потому ненадежного также там, где требуется достоверное и правдивое внешнее суждение.

Между тем человеческая природа в целом дальше всего отстоит от такой безукоризненной искренности нравственного устроения [Кант 1994в, 156]. Сам Иов, как упоминает Кант, заметил, что человеческое сердце по привычке и косности человеческой природы усваивает себе такую неискренность или недобросовестность²⁰. Поэтому, хотя Иов и может служить образцом внутренней честности в моральных и религиозных убеждениях, он человек, подобный всем другим, и как человеку ему не чужда природная склонность к предпочтению себялюбивых побуждений сознанию нравственного закона, т.е. то, что философ Кант именовал «радикальным злом» в человеческой природе. Поэтому при всей строгой добросовестности в устроении, он не может признавать себя вполне добродетельным в слове и действии. Поэтому, кстати, и Кант (в отличие от ветхозаветного писателя) нигде не называет Иова ни праведным, ни даже только справедливым: он для него только тот, в качестве кого он интересуется его как моралиста – «честный человек», который «утверждает религию не в домогательстве милостей, но в добропорядочном образе жизни» [Там же, 152]. Но в этом же качестве Иов драгоценен для Канта как еще один наглядный пример осуществления (и свидетельство осуществимости) чистого морального идеала разума, как штрих к воплощению нравственной святости воли, основа которой – в совершенной честности и правдивости человека с самим собой.

Formal Scrupulosity: The Character of Job in Kant's Moral Religion

Andrey K. Sudakov

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-7531-6024

e-mail: asudakow2015@yandex.ru

In his minor late treatise on theodicy Kant delivers a full-scale evaluation of Job, the just man from the Old Covenant, of his peculiar theodicy and his moral disposition, in contrast to that of his friends and comforters. The paper aims to examine the ethical content of Kant's judgements about Job, to authenticate these judgements with the text of the Bible, and to determine the reasons and conceptual outcome of the German philosopher's reflection upon the character of Job. The investigation focuses on the Kantian opposition between the duty

²⁰ В этом смысле можно понимать разве что стихи 31:33–34: «Если бы я скрывал проступки мои, как человек, утаивал в груди моей пороки мои, то я боялся бы большого общества, и презрение одноплеменников страшило бы меня...».

of material truthfulness as objective veracity, and the duty of formal truthfulness or honesty to oneself, as strict conscientiousness of one's belief. In Kant's ethics the latter duty constitutes the ground for the former, as well as for external contractual obligations. In matters of religion and morality, where, according to Kant, no objectively valid knowledge but merely a moral faith is possible for humans, the formal conscientiousness of the self-conscience has quite particular importance. By contrast, a lack of this formal frankness of belief, a reluctance to verify the contents of one's own moral convictions is a violation of the supreme ethical imperative, equivalent to the denial of one's own moral personality; therefore a person committing an internal lie is already a "deceitful semblance of a man". A lack of internal truthfulness makes further dissimulation in moral convictions and feigned beliefs possible. Job's friends are for Kant a brilliant example of such dissimulation, combined with illegitimate claims of theoretical reason. Human nature, being habitually disposed for deviations from the requirements of the law, willingly follows this way. Therefore a reflection upon the character of Job, as a pure example of formal conscientiousness in moral dispositions, gives Kant an opportunity for ethical implications concerning the routine of oath in court sessions, its sense and the limits of its application. Interestingly, Kant's opinion on this point coincides at length with the view of the Russian philosopher I.V. Kireevsky.

Keywords: Kant, Job, conscience, veracity, truthfulness, knowledge, belief, conviction, self-test, oath

Литература

Кант И. Критика чистого разума / Под ред. Н.В. Мотрошиловой // *Кант И.* Соч. на немецком и русском языках: в 4 т. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006.

Kant, I. "Kritika chistogo razuma" [Kritik der reinen Vernunft], ed. by N.V. Motroshilova, in: I. Kant, *Sochineniya na nemezkom i russkom yazykach v 4 t.* [Works in German and in Russian in 4 Vols.], Vol. 2, Part 1. Moscow: Nauka Publ., 2006. (In Russian)

Кант И. Метафизика нравов / Ред. А.В. Гулыга // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994а. С. 224–541.

Kant, I. "Metafizika нравов" [Metaphysik der Sitten], ed. by A.V. Gulyga, in: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Collected Works in 8 Vols.], Vol. 6. Moscow: Choro Publ., 1994a, pp. 224–541. (In Russian)

Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / Пер. Н. Вальденберга // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994б. С. 256–262.

Kant, I. "O mnimom prave lgat' iz chelovekolyubiya" [Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen], trans. by N. Waldenberg, in: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Collected Works in 8 Vols.], Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994б, pp. 256–262. (In Russian)

Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи / Пер. А.В. Гулыги // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994в. С. 138–157.

Kant, I. "O neudache vsech filosofskich popytok teodicey" [Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee], transl. by A.V. Gulyga, in: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Collected Works in 8 Vols.], Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994в, pp. 138–157. (In Russian)

Кант И. Основоположения метафизики нравов / Под общ. ред. А.В. Гулыги // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994г. С. 153–246.

Kant, I. "Osnovopolozheniya metafiziki нравов" [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten], ed. by A.V. Gulyga, in: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Collected Works in 8 Vols.], Vol. 4. Moscow: Choro Publ., 1994г, pp. 153–246. (In Russian)

Кант И. Письмо М. Мендельсону, 8 апреля 1766 г. // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994д. С. 473–478.

Kant, I. "Pis'mo M. Mendelssonu 08.04.1766" [Kant an M. Mendelssohn, 08.04.1766], in: I. Kant, *Sochineniya v 8 t.* [Collected Works in 8 Vols.], Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994d, pp. 473–478. (In Russian)

Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Калуга: Гриф, 2006. С. 181–199.

Kireyevsky, I.V. "Otrywki" [Fragments], in: I.V. Kireyevsky, P.V. Kireyevsky, *Polnoye sobraniye sochineniy v 4 tomakh* [Complete Works in 4 Vols.], Vol. 1. Kaluga: Grif Publ., 2006, pp. 181–199. (In Russian)