



НЕОКАНТИАНСТВО

Седьмой том

Валерий Антонов

Неокантианство. Седьмой том

«Издательские решения»

Антонов В. А.

Неокантианство. Седьмой том / В. А. Антонов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-00-607307-4

В настоящем седьмом томе представлены работы: К. Форлендера, Ю. Бергманна, Э. Гуссерля, Ю. Шульца, Т. Липпса, В. Шуппе, Ю. Дюбок, Ф. Кунце, Дж. Кона, Р. Хёнигсванда.

ISBN 978-5-00-607307-4

© Антонов В. А.
© Издательские решения

Содержание

Карл Форлендер	6
Отношение Канта к Французской революции	6
Этический ригоризм и нравственная красота с особым указанием на Канта и Шиллера I	19
Этический ригоризм и нравственная красота. II	47
Этический ригоризм и нравственная красота. III	66
Конец ознакомительного фрагмента.	87

Неокантианство

Седьмой том

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0060-7307-4 (т. 7)

ISBN 978-5-0059-8583-5

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Сборник Эссе, статей, текстов книг немецких мыслителей с второй половины XVIII до первой половины XX вв

Сборник статей немецких мыслителей объединен тематическим принципом: в совокупности дают представление о разнообразии идей, тем и методов философского поиска начиная со второй половины XVIII до начала XX вв. возникших под влиянием учения и идей И. Канта. В этом сборнике впервые переведены на русский язык тексты, опубликованные в немецких журналах и отдельными книгами.

В настоящем седьмом томе представлены работы: К. Форлендера, Ю. Бергмана, Э. Гуссерля, Ю. Шульца, Т. Липпса, В. Шуппе, Ю. Дюбок, Р. Хёнигсванда.

Используются следующие сокращения из сочинений Канта:

«Критика чистого разума» (сокращенно: Кр. д. р. В.), «Критика практического разума» (сокращенно: Кр. д. пр. В.) и «Религия в пределах чистого разума» (сокращенно: Рел.) по изданиям Кехрбаха, «Основоположение к метафизике чувств» (сокращенно: Грундл.) и «Прологомены к одной из двух основных метафизик и т. д.» (сокращенно: Пролег.) по изданиям фон Кирхмана. (сокращенно: Proleg.) по изданиям фон Кирхмана, остальные сочинения – по «Кантаусгабе» Розенкранца (сокращенно: R.).

Карл Форлендер

Отношение Канта к Французской революции

Если, по словам Германа Когена, «великий вопрос, последний и глубочайший смысл философии истории» заключается в том «как следует рассматривать и оценивать революции в контексте всемирно-исторической жизни», ¹то, вероятно, в его духе мы сделаем предметом специального рассмотрения отношение Канта к великим революциям его времени, на которое наш уважаемый юбиляр обратил особое внимание.

Согласно доступным нам источникам, мы можем, не будучи обвиненными в излишней смелости, рискнуть утверждать, что более сильный политический интерес к кёнигсбергскому философу пробудился только в революции, пусть и не французской. На протяжении первых пяти десятилетий его жизни не сохранилось ни одного письма, и лишь отдельные проявления живого политического интереса встречаются в его сочинениях. Например, в одном из своих ранних трактатов («*Ob die Erde veralte?*», 1754) он сравнивает «энтузиазм к чести, добродетели и любви к свободе, который вдохновлял древние народы высокими понятиями и возвышал их над собой» с «умеренной и холодноватой природой нашего времени», которая, однако, более выгодна для нравочений и наук. ²Или когда он использует заключение своего главного эссе о землетрясении в Лиссабоне (1755), чтобы похвалить принца, который позволяет себе быть тронутым такими «несчастьями рода человеческого, чтобы отвратить беду войны от тех, кому уже со всех сторон угрожают тяжкие несчастья». ³Тот факт, что он первым из преподавателей немецких университетов включил в свои постоянные лекции физическую географию и, вслед за ней, политическую географию, безусловно, свидетельствует об определенном интересе к вопросам государственной жизни, который не мог быть более распространенным в то время, когда простой гражданин, как и университетский ученый в особенности, не имел возможности активно вмешиваться в государственные дела своего отечества. Он уже выдает более глубокое политическое понимание, когда объявляет в «*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66*», что будет рассматривать «состояние государств и народов земли», «не только как оно основано на случайных причинах предприятия и судьбы отдельных людей, таких как смена правительств, завоевания и государственные ограничения, но и в связи с тем, что более постоянно и более отдаленно», ⁴Возможно, что лекции дали в этом отношении больше, чем сочинения, возможно, Шуберт прав, когда сообщает, что ⁵уже в своих первых лекциях Кант часто отсылал слушателей к «*Esprit des lois*» Монтескье и сам усердно изучал этого французского мыслителя. Однако интенсивный политический интерес (в узком смысле этого слова) вряд ли мог возникнуть и в них. Иначе, не говоря уже о благовоспитанном Людвиге Эрнсте Боровском, такой светлый ум, как Гердер, несомненно, сказал бы об этом в своем часто цитируемом описании лектора Канта от 1762/63 года, в котором лишь вскользь упоминается «история человека и народов» и, кроме физиков и метафизиков, упоминается, конечно, и Руссо, но только его Эмиль и его Элоиза, а не – *Contrat social*.

Значительно более сильное участие в политической жизни мы видим только тогда, когда впервые при его жизни, а в определенном смысле (если не принимать во внимание Английскую

¹ Hermann Cohen, *Kant's Justification of Ethics*, 2nd edition 1910, page 529, cf. generally Part IV, Chap. 3.

² Kant, *Ob die Erde veralte?*, *Philosophische Bibliothek*, vol. 49, page 249.

³ Cohen, *Kant's Reasons*, стр. 327.

⁴ Философская библиотека 46а, страница 160.

⁵ Фридрих фон Раумер, *Исторический дневник*, 1838, стр. 582f.

революцию XVII века) и вообще впервые в мире, началась борьба за основные политические права или, как тогда говорили, «права человека» целого народа. Это была борьба за свободу североамериканцев против английского гнета (1776—83), которая, по известному рассказу его ученика и биографа Яхманна, вызвала самое живое участие, даже энтузиазм нашего Канта. Был ли англичанин, с которым он вступил в конфликт благодаря своей горячей защите «справедливого дела» американцев, и которого он затем убедил своим «восхитительным красноречием» и даже завоевал в качестве постоянного друга, был Грин или, согласно более поздним предположениям, Мотерби:⁶ сам факт в любом случае остался неоспоримым. Возможно, именно с этого периода берет начало неприязнь философа к Англии, которая была вдвойне заметна ввиду относительно свободной английской конституции, а затем усилилась в девяностые годы в связи с враждебным отношением англичан к революционной Франции. В конце этого периода (1784) появились его первые работы, которые можно назвать политическими в ограниченном смысле: «Was ist Aufklärung?» (Что такое Просвещение?) и «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (Идея всеобщей истории с космополитическим намерением).

Но современным событием, которое наиболее глубоко захватило его, без сомнения, была Великая французская революция. Это было для него началом того времени, когда в критические политические моменты «он мог пройти много миль, чтобы встретить почтовое отделение, и ничто не могло порадовать его больше, чем раннее, достоверное частное сообщение», когда «его разговоры в основном касались политики» и он часто предсказывал ход событий с большой проницательностью («Яхманн», стр. 129), когда его охватил настоящий «хищный голод» по газетам, а их содержание было «его самой приятной застольной беседой» («Боровский», стр. 165). Его мнение о революции было настолько хорошо известно в Кенигсберге и за его пределами, что его бывший компаньон и впоследствии собутыльник Р. Б. Яхманн сказал, что Кант «произвел такой переполох в мире после Французской революции и нажил столько друзей и врагов, чем своими политическими принципами и мнениями» (цит. по: стр. 125). И чтобы не пропустить свидетельство со стороны, скорее враждебной, чем благосклонной к нашему философу, мы также послушаем его коллегу-медика Метцгера в его «Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen», опубликованном анонимно вскоре после смерти Канта. Легкомысленным поклонником его достоинств». К числу «особенностей» философии, которые можно «свалить на других как пороки», Метцгер относит «откровенность и бесстрашие, с которыми Кант в течение многих лет – до конца ли, я не знаю – отстаивал свои принципы, благоприятные для Французской революции, против всех, даже против людей, занимающих высшие государственные посты. Это было время в Кёнигсберге, когда любой, кто не оценивал Французскую революцию положительно, но только мягко, попадал в черный список под именем якобинца. Кант не позволил себе испугаться этого, выступая за самыми выдающимися столами революции, и надо было настолько уважать столь высокочтимого в других отношениях человека, чтобы приписать ему эти чувства» (loc. cit. page 15f). Именно эта похвала из уст, по меньшей мере, неблагосклонного к нему человека, на наш взгляд, делает честь откровенному философу больше, чем благонамеренные попытки защиты со стороны его биографов, от Боровского и Яхманна до Шуберта, который в специальном эссе⁷ считал себя обязанным защищать его от «крайнего обвинения в намеренном ниспровержении существующего церковного и политического порядка» и выразил сожаление по поводу того, что «благороднейший и вернейший друг существующих монархических конституций» был обвинен в том, что он «враг счастья народа (!) из-за его революционных принципов». По-настоящему достоверное сужде-

⁶ Ср. Форлдндер, Жизнь Канта, Философская библиотека 126, стр. 61f

⁷ «Иммануил Кант и его позиция в отношении политики» в «Историческом дневнике» Раумера, Jhg. 1838, стр. 525 – 628; ср. особенно стр. 556 и 560f.

ние об истинной позиции Канта можно получить, конечно, только из его собственных письменных и отчасти эпистолярных высказываний,⁸ и для того, чтобы получить яркую картину, мы в целом остановимся на их хронологии.

Насколько благосклонно относилась Революция к нашему философу с самого начала, видно из письма от 30 августа 1789 года Фридриху Генриху Якоби, который прислал ему сочинение графа Виндишгреца «О свободной отмене конституции в монархии» (*Vonderfreiwilligen Abänderung der Konstitution in Monarchien*). В этом сочинении, свидетельствующем о «благороднейшем образе мыслей мирского мудреца», Кант нашел свой собственный этический принцип, представленный с той «ясностью и приятностью», которая «отличает человека мира».⁹ Особенно в условиях «нынешнего кризиса Европы» (обратите внимание на обобщение!) то же самое «отчасти как чудесное предсказание, отчасти как мудрый совет для деспотов» должно быть очень действенным. Ведь до сих пор «ни один государственный деятель не искал и даже не понимал, как искать принципы искусства управления людьми столь высокого уровня». – О содержании другого письма первого года революции, которое, к сожалению, не сохранилось, можно догадаться по ответу адресата (Э. Ф. Клейна, судьи Берлинского апелляционного суда) от 22 декабря 1789 года: он рад, что его «ревность против того, чтобы князя назывались отцами отечества», нашла поддержку в теории Канта. И далее: он согласен с философом в том, что «счастье, которому должно способствовать насильственное ограничение свободы», не должно быть целью законодателя.

Кант был настолько озабочен идеей революции, что сразу же вставил относящийся к ней отрывок в свою следующую работу, на первый взгляд совершенно несопоставимую «Критику способности суждения», опубликованную в Пасху 1790 года. В соответствующем разделе¹⁰ он говорит о концепции организма как непосредственной естественной цели и проводит аналогию с ней с тогда еще совсем новой концепцией политической организации. «Так, при недавно предпринятом полном преобразовании большого народа в государство слово организация часто очень уместно употреблялось для обозначения магистратур и т.д., и даже всего тела государства. Ибо каждый член такого целого должен быть, конечно, не только средством, но в то же время и целью, и, содействуя возможности целого, должен в свою очередь определяться идеей целого в соответствии со своим местом и функцией». Здесь сразу видна истинная причина глубокой симпатии Канта к революции: она была глубже, чем у Клопштока, Шиллера и других, которые вскоре снова отвернулись, потому что она носила философский характер. Происходящая во Франции» совершенно полная перемена» вызвала у него такой большой интерес, потому что она представляла для него тип того, без чего нация не является государством: организм, и именно тот организм, в котором каждый член является не только средством, но в то же время и целью, и в то же время постоянно определяется в своей индивидуальной функции идеей целого, в котором таким образом выполняется и высшее этическое требование. В этом весьма значительном отрывке, который долгое время оставался недостаточно известным, перед нами одно из важнейших дальнейших развитий прикладной этики Канта. Если до этого момента мы могли говорить о форме категорического императива, который, несмотря на все его социальные тенденции, был в конечном счете индивидуальным, поскольку был обращен только к индивиду, то здесь мы видим его расширение до социальной этики, поскольку он

⁸ Насколько мне известно, переписка еще нигде не использовалась для этой цели. Отрывки из его сочинений – помимо отдельных отрывков из «Критики способности суждения», «Религии» и «Антропологии», основными трудами, которые следует рассмотреть, являются, прежде всего, эссе «Теория и практика» (1793), «Теория права» (1797), «Спор факультетов» (1798) и трактат «О вечном мире» (1795) – я цитирую по «Философской библиотеке»; письма можно легко найти по дате, указанной в каждом издании. Я добавил отдельные важные отрывки из «Losen Blättern aus Kants Nachlaß» в примечания (с номерами страниц по изданию Райке 1882 года)

⁹ В «Вечном мире» он также называет автора «столь же мудрым, сколь и проницательным» (*Philosophische Bibliothek* 47-I, страница 156, примечание).

¹⁰ §65, *Philosophische Bibliothek* (изд. VORLÄNDER) стр. 249, примечание.

обращен к целому, или, другими словами, до политики в самом высоком смысле этого слова. То, что такой организм, как сказано во введении к нашему отрывку, который еще не цитировался, «встречается больше в идее, чем в действительности», не умаляет такой оценки. Ведь именно на идее держится вся этика философа, который не объявил ничего более «плебейского», чем обращение к якобы противоречивому опыту.

О постоянном интересе Канта к деталям «странных событий» в соседней великой стране можно судить, в частности, по подробному отчету, который и сегодня представляет большой интерес для историка и который его бывший ученик, старший Яхманн, прислал ему 14 октября 1790 года после длительного пребывания в Париже. Политическая окраска свидетельствует о том, что он ожидает аналогичного суждения от своего почитаемого учителя. Праздник братания на Марсовом поле оказал на него благотворное влияние. С другой стороны, многие умеренные находили новые резолюции Национального собрания, принятые после этого, слишком далекими, во многом под влиянием «толпы» и «нескольких беспокойных голов»; «толпа» же, «вместо того чтобы охранять благородную драгоценность законной свободы, которой она теперь обладает, стремится к незаконной разнузданности и не хочет больше подчиняться законам, а судить и вершить правосудие над всем по собственной воле» и т. д. По возвращении он находит последние труды Канта в книжном магазине в Страсбурге. В Майнце известный друг революционера Георг Форстер дает ему сердечные рекомендации мастеру и выражает сожаление, что тот не отнесся к нему с почтением в полемике, состоявшейся несколькими годами ранее.

Предположение, высказанное в том же письме как мнение даже «самых благосклонных оценщиков» о том, что Франции «еще придется претерпеть много изменений, прежде чем ее конституция прочно утвердится», сбылось. Самыми важными из них стали установление республики (сентябрь 1792 года) и казнь короля (январь 1793 года). Однако даже последнее событие, отпугнувшее столько первоначальных сторонников, не смогло заставить престарелого философа поколебаться в своей глубокой симпатии к революции.¹¹ И снова, в том месте, где этого не ожидаешь, в своей «Религии в пределах разумного», опубликованной весной 1793 года, он использует случай, когда он затрагивает тему свободы мысли в религиозных вопросах, для откровенной апологии фундаментальных моральных принципов революции. Он выступает против возражения, «также используемого» «мудрыми» людьми: «определенный народ, который находится в процессе выработки юридической свободы», «не созрел для свободы». Но созреть для свободы может только тот, кто был заранее освобожден: «надо быть свободным, чтобы уметь целесообразно использовать свои силы в условиях свободы». Однако первые попытки все равно будут грубыми, «как правило, связанными с более тяжелым и опасным состоянием, чем когда человек еще находился не только в подчинении, но и под опекой других». Но человек никогда не созревает для разума иначе, чем через собственные эксперименты, предпринятые в условиях свободы». Осторожно он добавляет, возможно, думая об отсталости условий на родине: ради него можно, «вынужденный обстоятельствами времени», в отдельных случаях еще откладывать акт освобождения. Но отрицать его в принципе означало бы «вмешательство в регалии самого Божества», «создавшего человека для свободы». Мы не знаем, в какое время философ впервые записал свою нерушимую приверженность свободе в религиозных, политических и социальных вопросах. Во всяком случае, во втором издании работы, которое было завершено в конце января 1794 года, то есть в период жесточайшего терроризма, это важное примечание на странице 220 не было удалено.

Поэтому именно в его духе, должно быть, писал ему из Берлина 15 июня 1793 года верный Кизеветтер: «рациональность» Французской революции была также «единственным

¹¹ Рассматриваемый отрывок был напечатан только после 28 февраля 1793 года. См. мое введение к 45 тому «Философской библиотеки», стр. XXXIII.

упреком всех развлечений» и «единственной причиной всех споров», которые, к сожалению, в основном сводились к тому, что «либо путали саму материю с ее нынешними представителями, либо хотели доказать или опровергнуть правильность идей с помощью опыта». Признаться, верный ученик, поддерживавший связь с берлинскими придворными кругами, считал, что, хотя «Система морали» Канта, которую все с нетерпением ждали, будет посвящена подобным проблемам, вновь вызванным Французской революцией, писать о ней «в данный момент» нецелесообразно. Он был совершенно прав, поскольку уже был издан королевский указ против друзей Просвещения в Пруссии, которых подозревали в «якобинстве» и «подрывной деятельности».¹² Тем не менее, Кант не позволил заткнуть себе рот. Хотя его «Система морали», то есть «Метафизика нравов», появилась лишь четыре года спустя, осенью того же года он все же осветил именно те принципиальные проблемы, которые стимулировала революция, и сделал это впервые в более широком контексте, в трактате, направленном в свободную «*Berlinische Monatsschrift*»: «Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber für die Praxis nicht» («Об общем предложении: это может быть правильно в теории, но не подходит для практики»), который был напечатан в сентябрьском номере 1793 года. Первый из трех разделов, на которые она разбита, посвящен эвдемонистическим возражениям Гарве против критической этики и не представляет для нас интереса. Тем более второй, который стремится осветить отношения между теорией и практикой в конституционном праве. Основная либертарианская тенденция уже во вторичном названии выступает против Гоббса (абсолютиста). Хотя философ лишь в нескольких местах прямо упоминает Французскую революцию, связь с ней проходит через весь раздел. Два известных лозунга революции сразу же появляются в качестве ведущих априорных принципов, «согласно которым только и возможно учреждение государства, в соответствии с чисто рациональными принципами внешних прав человека вообще»: свобода и равенство каждого гражданина, а в качестве третьего (вместо «братства») ¹³независимость оно. Патриархальное правительство описывается как величайший мыслимый деспотизм и ему противопоставляется либеральный, подлинно «патриотический» образ мышления, в то время, как хорошо известно – в отличие от сегодняшнего дня – самостоятельно выбранное обозначение революционеров во Франции («патриоты»). Как новая французская конституция, даже самая радикальная (от 1793 года), защищала собственность как «неприкосновенное и священное право», так и, согласно Канту, полное равенство прав, за которое он выступает, может быть связано с величайшим имущественным неравенством. С другой стороны, каждый гражданин должен иметь возможность достичь любого положения, «к которому его может привести его талант, его усердие и его удача»: немецкий философ отвергает наследственные привилегии так же решительно, как это сделал Учредительное собрание в знаменитую августовскую ночь 1789 года. И как у Бомарше его Фигаро бросает со сцены на дворян известные слова: «Они взяли на себя труд родиться, не более того!», так и Кант заявляет, что «рождение не является актом того, кто родился», что, следовательно, не может быть наследственных прав. Тем не менее, так же непоследовательно, как и Революция, она принимает различие между активными и пассивными гражданами; она также проводит различие между независимым полноправным гражданином (*citoyen*) и зависимым «защитником». И как на выборах в Конвент 1792 года была отменена ранее установленная налоговая перепись – до этого, как саркастически заметил Камиль Дезмулен, даже Иисус не дождался до активного гражданина, – но «домашние» все еще были лишены права голоса, так и у Канта

¹² Ср. описание всей ситуации в VORLÄNDER, *Kant's Life* (1911), pp. 176f.

¹³ Из свободных листов видно, что вначале он также хотел придерживаться этого третьего принципа, а затем перешел к установлению связи с независимостью. Так, стр. 219: «Свобода, равенство и космополитическое единство (братство), где внутренне предполагается независимость»; там же: «Общество» – это «союз не низших, а равных». Стр. 221: «1. свобода, 2. равенство и 3. независимость – вот требования *singulorum* для того, чтобы быть гражданами. Одно вместо 3. союза требование для всех, чтобы составить государство, *requisita universorum*». Ср. также другие отрывки на стр. 222f и 565f.

все слуги (поденщики, цеховые слуги, лакеи, даже парикмахеры) «не являются членами государства, следовательно, не могут быть гражданами». Признаться, в конце концов, он все же испытывает сомнения по поводу этой непоследовательности. Полуиронично, он говорит, что, по его признанию, «несколько трудно» определить понятие «тот, кто сам себе хозяин». ¹⁴Более того, для него большинство голосов – и то по головам, а не по разнице в собственности – является критерием права.

Затем следует обсуждение библии революционной демократии, книги, которая всегда лежала открытой в бюро партии Берга: «Contratsocial» Руссо. Правда, наш философ не хочет признать такой «оригинальный контакт» историческим фактом – «как пожелает Дантон», прямо говорится в другом месте (стр. 131), не замечая ничего отвратительного в отношении этого «слуги палача»! -но, в соответствии с принципами критической философии, как регулятивная «идея разума», которая «имеет свою несомненную (практическую) реальность». Она является «критерием правомерности каждого публичного закона» (стр. 125), априорным «непогрешимым стандартом» для него (стр. 127), «рациональным принципом суждения всех публично-правовых конституций вообще» (стр. 131). Ибо все законы должны «мыслиться как проистекающие из общественной воли» (стр. 132, примечание), и «то, что народ не может решить о себе, законодатель не может решить о народе» (стр. 134). В конце концов, «общественный договор» Руссо не хотел ничего другого. В решающий момент своего сочинения (часть 1, гл. 6) Руссо тоже облакает свои умозаключения в *jesuppose* [я предполагаю – *wp*] и представляет их как проблему: «найти такую форму общества... при которой каждый, объединяясь со всеми, тем не менее подчиняется только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде». Он не виноват в том, что Робеспьер и другие восприняли это слишком буквально и хотели без лишних слов перенести это на практику как факт.¹⁵

Если до этого момента Кант, кажется, полностью соглашался с (руссоистскими) принципами Французской революции, то с предложением: «что всякое восстание против верховной законодательной власти, всякое подстрекательство к тому, чтобы недовольство подданных стало физическим, всякое восстание, перерастающее в мятеж, есть высшее и наиболее наказуемое преступление в общем бытии, поскольку оно разрушает его основы» (стр. 127). Он даже заходит так далеко, что не одобряет насильственное восстание Швейцарии, Голландии и Великобритании против их тиранических правителей, и полемизирует против учителя естественного права Ашенвалла, которого он сам признавал там «очень осторожным, решительным и скромным», потому что тот хотел поставить право на вооруженное восстание в зависимость от степени несправедливости главы государства (стр. 129f). Также «состояние анархии со всеми ее ужасами», о котором он говорит в этом контексте (стр. 130f, примечание), вызванное насильственным восстанием народа («*Rottierung*») до того, как он создал для себя новую государственную власть, должно, вероятно, перейти к одновременным французским условиям. Во всяком случае, так это понял лучший друг Канта – редактор «*Berlinische Monatsschrift*» Бистер, которому «мастерские» замечания второго раздела понравились тем более, что те же – «мне кажется, опровергают слух (маловероятный для меня с самого начала), будто вы очень благосклонно отзывались о Французской революции, которая становится мне все более и более противной, в которой действительная свобода разума и морали и вся мудрая государственная власть и законодательство позорно попираются ногами, – и которая сама, как я узнал из Вашего нынешнего трактата, грубо нарушает и отменяет общее конституционное право и понятие буржуазной конституции» (Бистер – Канту, 5 октября 1793 г.). Октябрь 1793 г.)

¹⁴ Подробнее об этом я говорил в своей книге «Кант и Маркс» (Тюбинген 1911) стр. 32f. Cohen (op. cit. стр. 526f) также называет позицию Канта по этому вопросу фундаментальным упущением. На наш взгляд, однако, она должна быть объяснена прежде всего исторически, т.е. именно через влияние революционного законодательства.

¹⁵ См. также монографию Гаральда Хёфдинга о Руссо (Klassiker der Philosophie, Vol. 2) pp. 92f, 134f, 141f.

Остается сомнительным, был ли Кант также полностью отвращен от Французской революции в период терроризма, видел ли он, как и Бистер, теперь в ней только «операции кровавых рук, а не зондирующего разума». Конечно, в 1798 году он описывает время «Комитета благоденствия Французской республики» как время «публичной и юридически объявленной несправедливости революционного государства», и понимает, что в нем «люди чести (например, Роланд) стремились избежать казни по закону путем самоубийства» («Антропология», §77, с. 174).¹⁶ Однако он сам упоминает имя Дантона, как мы видели, с полным спокойствием теоретика, и позже мы еще встретим сочувственные высказывания о революции: ведь «слух», упомянутый Бистером, также указывает на такую позицию. Как философ, он рассматривал современные события с более высокой точки зрения, чем та, которая была в данный момент. Его осуждение любого физического, даже «буквального» (стр. 134) сопротивления верховной законодательной власти, однако, проистекает из чрезмерного расширения формального понятия закона, о котором ход истории не заботится и не должен заботиться.¹⁷ В этом вопросе, как мы увидим, философ исправил или, по крайней мере, доработал свою точку зрения в другом месте. В основном, такая самокоррекция заключается уже в том, что он, как и Руссо, считает действительным «государем» только «невидимый» «персонифицированный закон», которому случайный исторический глава государственной администрации, которая может также принимать форму аристократии или демократии, представляется лишь его «агентом» (стр. 121, примечание). Однако, как бы то ни было, несмотря на свое неприятие любого насилия, он остается ярким сторонником конституционных принципов Революции. Это яснее всех почувствовал Бистер, бывший ученик Канта и восторженный сторонник, а ныне перешедший на противоположную сторону критики, Фридрих Генц (известный впоследствии публицист), когда в декабрьском номере «*Monatsschrift*» заявил, что эссе Канта содержит «полную теорию прав человека, столь часто восхваляемую и столь мало понятую, которая была изложена величественными законодателями Франции в громких и незначительных декларациях, но здесь «выходит из тихого и скромного резонёрства немецкого философа, без всякого шума, в помпезной, но тщательно выполненной форме».¹⁸

В целом, эссе Канта произвело фурор и в течение нескольких месяцев занимало «головы и печатные станки» (Бистер – Канту, 4 марта 1794 г.). Рехберг (Геттинген) опубликовал в февральском номере 1794 года контр-трактат, на который Кант, несмотря на желание Бистера, не ответил, поскольку «эмпиризм» автора юридических понятий был слишком противоположен его (Канта) «рационализму» тех же понятий, а точка зрения Рехберга на власть слишком противоположна его принципу права, чтобы он мог надеяться его наставить (Кант – Бистеру, 10 апреля 1794 года). Тем более он мог воздержаться от ответа, поскольку все равно намеревался вернуться к этому вопросу в контексте в своей «Метафизике нравов». Несколько отклоняясь от хронологического порядка, мы завершим рассмотрение «*Rechtslehre*», опубликованной в конце 1796 или начале 1797 года, именно здесь, поскольку ее раздел (II, 1) «*DasStaatsrecht*», который мы рассматриваем, по сути, является лишь систематическим дополнением и расширением трактата 1793 года. Здесь, как и там, те же принципы, что и у Руссо: высший критерий законодательства – единая воля народа, «неотъемлемые» атрибуты каждого гражданина свобода, равенство и независимость, «первоначальный договор» как идея, сохранение безусловной правовой позиции в противовес рассмотрению счастья индивида, формальное правовое основание в противовес всякому насильственному действию с другой стороны. «Изменение (дефектной) конституции государства, которое может быть необходимо время

¹⁶ В том же письме он имеет в виду (§31 конец): Равенство во времена Французской конвенции заключалось в «простых формальностях». Тем не менее, «лучше иметь даже видимость обладания этим благом, которое облагораживает человечество, чем ощутимо чувствовать себя лишенным его» (Указ. соч. С. 78).

¹⁷ Ср. также Cohen, *op. cit.* p. 527f, esp. 531.

¹⁸ Ср. Е. Арнольд, Собрание сочинений VI (под редакцией О. SCHÖNDÖRFER), стр. 127.

от времени, может быть осуществлено, следовательно, только самим государем» – который, однако, согласно Канту, как и согласно Руссо, не обязательно должен быть монархом – посредством реформы, но не народом, следовательно, революцией, и если это произойдет, то это может затронуть только исполнительную власть, а не законодательную (стр. 146). Однако есть и новые интересные индивидуальные приложения к событиям того времени. Хотя Людвиг XVI назвал «большой ошибкой» то, что он передал законодательную власть, прежде всего в отношении права налогообложения, народу, Национальное собрание не было обязано или даже вправе, как представитель общей воли, вернуть переданную ему власть в руки монарха (стр. 171).¹⁹ Аналогично, в другом месте делается важное предположение: «Кстати, после того, как революция удалась и была установлена новая конституция, незаконность ее начала и исполнения не может освободить подданных от обязанности подчиниться новому порядку вещей как добропорядочные граждане...» (стр. 147). При таком расширении формально-юридического основания до «нового порядка вещей», однако, моральное оправдание революции, несмотря на ее «незаконность», в принципе признается (см. также Cohenop. cit. стр. 439, и ниже).

На эту принципиальную позицию не влияет тот факт, что наш философ в очень подробном примечании (стр. 145 – 147) объявляет «формальную казнь» такого монарха, как Карла I или Людвига XVI. более ужасной, поскольку она «с содроганием охватывает душу, наполненную идеями прав человека», чем его свержение, для которого может существовать «чрезвычайное право», или даже убийство, которое может быть актом самосохранения; ибо оно предполагает «полный переворот принципов отношений между государем и народом». Кант здесь путает, как уже отмечал Коген (указ. соч. С. 437), случайную физическую личность главы государства с его «моральной личностью», которая в других местах встречается в суверенитете общей воли, таким образом, идею с видимостью. Дух «первоначального договора», однако, содержит «обязательство сделать форму правления соответствующей этой (т.е. своей) идее», т.е. изменить ее, «если это нельзя сделать сразу, постепенно и непрерывно» таким образом, чтобы она гармонировала с единственной законной конституцией, а именно конституцией чистой республики, по своему действию», пока, наконец, даже устаревшие эмпирические формы не растворятся в либеральных рациональных (стр. 169f).

В «резолуции» учения о праве развивается мысль о том, что «вся конечная цель» учения о праве в пределах простого разума – параллель, следовательно, критической доктрине религии – состоит в идеале всеобщего и вечного, короче говоря, вечного мира. Ибо идея «правового союза людей под властью законов вообще» может одна – если она не будет принята и осуществлена революционным путем, скачком, т.е. насильственным ниспровержением существующей до сих пор дефектной конституции (ибо в этом случае между ними наступит момент разрушения всех правовых условий), а путем постепенной реформы в соответствии с установленными принципами» – «привести в непрерывном приближении к высшему политическому благу, к вечному миру» (стр. 186).

Однако это высшее благо было рассмотрено годом ранее – в том же году Пруссия заключила особый мир с Французской республикой – в специальном труде философа, его знаменитом трактате «О вечном мире». Сам Кант называл его «философским наброском». Но мы можем назвать его политическим завещанием. Ведь он выходит далеко за рамки простого мирного трактата, за который его обычно принимали из-за названия. Скорее, в нем он выразил свои сокровенные политические мысли более свободно, чем в «формально-систематической юридической доктрине», связанной с его лекциями. В своих письмах, а также в кратком предисловии он называет работу «грезами», но это полуироничное слово, по сути, призвано защитить его от «злобного толкования» «мудрых государственных деятелей», которые в иных слу-

¹⁹ Ибо, как отмечается в «Свободных листьях» (стр. 263), «народ следует рассматривать как постоянно образующийся». Следует признать, что панд архетип – это скорее анархия (там же).

чаях смотрят на простого теоретика «с его пустыми идеями» с величайшим самодовольством, но как только он говорит им неприятные истины, они «чуют в нем опасность для государства» (Предисловие, стр. 149).

Прежде всего, в документе вновь открыто выражен принцип Руссо, который прусские правители того времени осудили как «якобинство», что без идеи первоначального договора «не может быть придумано никакого права над народом» (стр. 151). Далее: «Ни одно государство не может насильственно вмешиваться в конституцию и правительство другого государства» (Статья V, стр. 153). И первая окончательная статья о вечном мире гласит: «Гражданская конституция в каждом штате должна быть республиканской». Теперь, даже если республиканская не тождественна демократической, а лишь выражает оппозицию деспотической, или, точнее, означает «принцип отделения исполнительной власти от законодательной» (стр. 162): республиканизм, тем не менее, основан на «неотъемлемых», «врожденных» правах человека – свободе, равенстве и – как это теперь выражено более свободно, чем в формулировке 793 года – «зависимости всех от единого общего законодательства». Однако, по мнению Канта, чистая демократия не совсем благоприятствует этому идеалу, «потому что там все хочет быть господином», тогда как монарх при определенных обстоятельствах может действовать скорее как верховный слуга государства, «как, по крайней мере, говорил Фридрих II». (последнее слово зачеркнуто у Канта!).

Самое интересное, однако, и то, в чем он выходит за рамки своей позиции по великой революции, которую мы до сих пор развивали, находится в первом разделе приложения, который посвящен «раздору между моралью и политикой». Здесь развивается следующая идея: Поскольку для этого политического идеала необходимо «коллективное единство объединенной воли» всех граждан, а оно вряд ли может быть достигнуто каким-либо другим путем, то «при осуществлении этой идеи на практике нельзя считаться ни с каким другим началом правового государства, кроме как с силой, на принуждении которой впоследствии основывается публичное право»; что, конечно, позволяет «заранее ожидать больших отклонений от этой идеи (теории) в реальном опыте» (стр. 186f). Конечно, поясняется далее, мирное и постепенное развитие само по себе предпочтительнее, чем «постоянное приближение» к конечной цели. Но как только «благодаря стремительности революции, порожденной плохой конституцией, была рационально достигнута более законная конституция, уже нельзя считать допустимым вести народ обратно к прежней...». (стр. 188).²⁰

Да, в примечании к этому отрывку (стр. 189) он идет еще дальше. Однако и здесь он вначале думает, по-видимому, о состоянии своего отечества, которое он хотел бы видеть избавленным от страданий насильственного свержения: закон разума может допустить, чтобы «состояние публичного права, пораженного несправедливостью, сохранялось до тех пор, пока все либо созреет само собой, либо будет приближено к зрелости мирными средствами» для полного свержения; и таким образом государственная мудрость «в том состоянии, в котором находятся вещи сейчас, сделает реформы, соответствующие идеалу публичного права, своим долгом». С другой стороны, она будет «использовать революции, когда природа вызывает их по своей воле, не для того, чтобы смягчить еще больший гнет, а как призыв природы, чтобы путем основательной реформы создать правовую конституцию, основанную на принципах свободы, как единственно прочную». Таким образом, здесь формально-юридическая точка зрения, преобладающая в правовой доктрине, явно отходит на второй план перед моральной и одновременно историко-политической, которая не осуждает революции с самого начала, а оценивает их как

²⁰ В «Свободных листьях» эта идея выражена гораздо сильнее: «Монархия и чистая республика – единственные приемлемые конституции. Другие (аристократия и демократия) – лишь временные институты. Республика... это моральная конституция. Начинать ее – кошунство. Но если судьба приведет к ней, еще более кошунственно не следовать ей. Ибо она проистекает из источника всякого закона, из воли всех (Указ. соч. С. 524).

исторические события, вызванные «самой природой», действительно используя их как прямой стимул прогресса.

Поэтому неудивительно, что работа «О вечном мире» произвела такой фурор, что – в то время это было еще редкостью – первое большое издание было распродано за несколько недель и вскоре пришлось выпускать новое; неудивительно также, что она была переведена на различные иностранные языки, особенно на французский, и что именно эта работа – благодаря отрывкам, опубликованным из нее в «Paris Moniteur» – впервые привлекла внимание нескольких французских ученых, а также Национального института критики. Репутация Канта как «истинного космополита» еще больше укрепилась благодаря этому. В письме лифляндского поклонника, барона фон Юнгерн-Штернберга, от 12 мая 1796 года, он обращается к нему именно так, и, доверяя его «известному космополитическому образу мыслей», редакторы планируемого нового журнала «Der Kosmopolit» обращаются к нему с просьбой о поддержке посредством рекламы и собственных пожертвований. Действительно, этот призыв зашел так далеко, что в публичных газетах можно было прочесть, что французская нация попросила Канта через аббата Сийеса «рассмотреть составленные ими конституционные законы, вычеркнуть бесполезное и указать лучшее» (Плюккер – Канту, 15 марта 1796 года); или даже, что он был «призван во Францию как законодатель, как основатель мира и спокойствия» и «получил на это разрешение своего короля» (М. Реус – Канту, 1 апреля 1796 года). Факт, лежащий в основе этих слухов, распространившихся вплоть до Нижнего Рейна (Плюккер в Эльберфельде) и Южной Германии (Реус в Вюрцбурге), заключался в том, что 2 января 1796 года уроженец Восточной Пруссии действительно был вызван во Францию. 2 января 1796 года Карл Теремин, уроженец Восточной Пруссии, а ныне «шеф бюро Комитета благосостояния», обратился к своему брату, проповеднику в Мемеле, с просьбой организовать переписку между кенигсбергским философом и Зейесом, который испытывал живой интерес к критической философии, поскольку она затрагивала его собственные принципы, и «рассматривал ее изучение среди французов как дополнение к революции!» С другой стороны, «нация, обладающая такой восприимчивостью, как эта, и революция, прекрасное и благородное в которой недостаточно известно иностранцам, потому что оно слишком опозлено, заслуживает внимания философа», «книга» Канта – более подробная информация о работах Канта, очевидно, не была известна начальнику бюро комитета благосостояния – должна быть переведена на французский язык, в Париже должна быть учреждена профессура кантовской философии. Это исторически интересное письмо брат Мемель также отправил по адресу философа 6 февраля того же года с сопроводительным письмом; последний, как «подлинный философ», безусловно, является «гражданином мира» и, следовательно, хотел бы «внести вклад в просвещение целой нации». (Вот как писали в то время беспристрастные теологи!) К сожалению, ответа Канта на все три письма (от Плюккера, Рейсса и Теремина) нет. Вместо этого нам приходится довольствоваться скупой информацией Р. Б. Яхманна²¹ о том, что философ отказался от переписки с Зейесом из «патриотизма», так же как он «горячо и часто» желал, чтобы Пруссия не хотела «вмешиваться во внешние дела чужого государства». Это живое пожелание, которое, кстати, полностью соответствует статье V цитированного выше «Вечного мира», кажется нам прямо противоположным тому, что хочет доказать биограф, озабоченный патриотической репутацией своего героя. Ведь Кант тем самым также отвергал вмешательство Пруссии в пользу Людвига XVI и против революционной Франции, и «его искренняя радость, когда это желание исполнилось» (Jachmann, *op. cit.*), вряд ли может быть связана с каким-либо другим событием, кроме выхода Пруссии из антифранцузской коалиции (1795).

Подходящим краеугольным камнем, так сказать, ко всему тому, что мы объясняли до сих пор, является отрывок, в котором Кант в последний раз и в то же время наиболее широко,

²¹ Р. Б. Яхманн в своей биографии Канта, стр. 130f.

прямо и недвусмысленно выразил свою симпатию к революции. Речь идет о 6-м и 7-м разделах второй части «Спора факультетов» (1798). Эта вторая часть посвящена вопросу: «Находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему?». Решающим для утвердительного ответа философа является «случай нашего времени, который доказывает эту моральную тенденцию человеческого рода: энтузиазм Французской революции, несмотря на все зло, которое она принесла с собой». «Революция одухотворенного народа, которую мы наблюдаем в наши дни, может быть успешной или провальной; ²²она может быть настолько наполнена страданиями и жестокостями, что здравомыслящий человек, если бы он мог надеяться счастливо осуществить ее во второй раз, никогда бы не решился на эксперимент такой ценой, – я говорю, эта революция, Я говорю, эта революция обнаруживает в умах всех зрителей (которые сами не вовлечены в эту игру) желание участвовать, граничащее с энтузиазмом, выражение которого само по себе было связано с опасностью, и которое, следовательно, не может иметь иной причины, кроме моральной предрасположенности человеческого рода» (стр. 131). Но «истинный» энтузиазм всегда идет только «к идеалу, и то чисто моральному», а именно к понятию права. «Противников революционеров» – наемные армии коалиции – «нельзя было пробудить к рвению и величю души, которые порождено в них одно лишь понятие права, и даже понятие чести старой воинственной аристократии (аналог энтузиазма) исчезло перед оружием тех, кто имел в виду право народа, к которому принадлежал, и считал себя его защитником» (стр. 133). Поистине более впечатляющее, потому что более неприукрашенное и мужественное слово о канонаде при Вальми, чем известное слово Гете!

И это событие, касающееся всего человечества, это «всеобщее и бескорыстное участие», с которым «болеют» за «ожидаемый успех» великого предприятия, есть со своей стороны явление не революции, а... эволюции конституции по естественному праву, которая, хотя еще не завоевана сама собой только в дикой борьбе... тем не менее ведет к стремлению к конституции, которая не может быть зависима от войны, а именно к республиканской конституции» (стр. 134). Но „такое явление“ „в истории человечества уже не забывается“, потому что оно выявило в человеческой природе склонность и способность к лучшему, подобных которым ни один политик не смог бы вывести из предшествующего хода событий...". Да, даже если „революция или“ (как ее характерно называют здесь) „реформа конституции народа в конце концов не удастся...“, то «это событие слишком велико, слишком переплетено с интересами человечества и... слишком широко распространено, чтобы о нем не вспомнили народы при всяком благоприятном случае и не пробудили к повторению новых попыток такого рода» (стр. 135). Таким образом, в этом разделе, озаглавленном «Гадательная история человечества», Кант предсказал последующие революции, начиная с французской в 1830 году и заканчивая русской в октябре 1905 года. Для остальных же оба раздела представляют собой открытое утверждение морального закона революции, более не сдерживаемое «формализмом позитивности в праве и государстве» (Cohenloc. cit. стр.533), как это незадолго до этого отстаивал в специальном письме его восторженный последователь Ж. Б. Эрхард, которого он с одобрением цитирует на странице 134.

Какое окончательное суждение о позиции Канта в отношении Французской революции мы должны вынести после всего этого? Согласно свидетельству Яхманна, которое в данном случае согласуется с записью Гиппеля, он рассматривал это великое событие современности как «эксперимент» на предмет того, удастся ли ему «реализовать идею совершенной государственной конституции, оставленной разумом» (Яхманн, стр. 130). В определенном смысле это правда. Только это не было простым «удовольствием», с которым «натуралист смотрит на экс-

²² Следует помнить, что эта часть письма была написана по крайней мере за один, а возможно, и за два года до публикации всего сочинения. Ср. мои замечания по поводу ее издания в т. 46 «Philosophische Bibliothek», стр. XV – XVII и Akademie-Ausgabe, т. VII, стр. 339f.

перимент, который должен подтвердить важную гипотезу» (там же). Скорее, Кант от всей души участвовал в этом «эксперименте». Это подтверждается не только свидетельствами, которые мы слышали от его биографов, особенно из уст Метцгера (loc. cit. стр. 110), но прежде всего всем отрывком из «StreitderFakultäten». Человек, который так пишет, и делает это в возрасте семидесяти четырех лет, особенно если он в целом так критичен и вдумчив, как Кант, должен был сам следить за этим великим историческим зрелищем с глубоким внутренним сочувствием, даже с энтузиазмом. Конечно, как теоретик по профессии и склонности, он проявляет себя и здесь. Только по этой причине он отклонил бы вызов из Франции или во Францию, даже если бы старость, привязанность к узкому кругу своей родины и привычки его спокойной научной жизни не запрещали ему сделать это. Он не хотел быть «практиком», «политиком» в обычном смысле этого слова, о чем на каждом шагу свидетельствуют его труды по истории и философии государства. И поэтому он не хотел нести ответственность за практические пути, которыми шла революция в своих отдельных фазах, тем более за ее насилие, которое не только противоречило его иренческой [мирной – *wr*] натуре в целом, но и его глубокому убеждению в необходимости безусловной законности в государственной жизни. Даже в последнем рассмотренном отрывке, который, к тому же, так открыто заявляет о своей приверженности принципам Революции, в более пространным примечании (стр. 132) добавляется осторожная оговорка (в отношении Пруссии): «ворчание подданных» по поводу иностранной интервенции ни в коем случае не означает желаний упразднить монархию, напротив: а то, что государству угрожает опасность из-за таких «невинных измышлений», придумали только «клеветнические подхалимы» [*Verleumder – wr*], которые осудили их как «инновационизм, якобинство и *Rottierung*». Но, несмотря на все эти практические оговорки, он всегда невозмутимо отстаивал либеральные принципы революции; даже в то время, когда почти все другие выдающиеся духи Германии робко отстранились от нее. И не кто иной, как молодой Карл Маркс, пусть как угодно можно относиться к его оценке Канта, верно определил, что его (политическая) философия представляет собой «немецкую теорию Французской революции».²³

От практикующего Гиппеля исходит еще одно слово, направленное против Канта и его особого коллеги Крауса: «Превосходные ученые, уважаемые люди, но не способные управлять страной, деревней, курятником!»²⁴ Это напоминает нам человека, который не мог постичь могущественную эффективность знаменитого философа, потому что тот еще не сумел улучшить жителей той же улицы. Нам не нужно сначала приводить примеры Сократа, Руссо или Фихте, которые, вероятно, не могли управлять и курятником: Кант сам уже давно дал ответ в своей монографии «Теория и практика», процитированной выше. Кстати, он был если не искусным бизнесменом, то, по крайней мере, опытным судьей. И он ни в коем случае не был оптимистом или «идеалистом» в своей оценке отдельных человеческих существ, да и вообще человечества в целом, как оно есть; напротив, от него можно услышать много вполне реалистичных и даже пессимистичных слов о нем.²⁵ Тем не менее, он решительно отстаивал мнение, что политика в конечном итоге должна быть ориентирована на мораль, на человечество, каким оно должно быть, короче говоря, что она является «моральной задачей».²⁶ Его политика была той, о которой Макс Адлер придумал прекрасное слово: она не развращает, но требует характера.²⁷ «Высшее благо» Канта – это политическое благо. Политика признается «как власть, которая в последней инстанции решает вопрос о прогрессе человеческой культуры, которая также теоретически может привести к истинному прогрессу». Политика, понимаемая в этом смысле,

²³) VORLÄNDER, Kant und Marx (Tübingen 1911), стр. 41. См. также стр. 52 – 54.

²⁴ Автобиография Г. В. Гиппеля, в его «Sämtliche Werke», том XII, стр. 273.

²⁵ Я включил кое-что из этого в «Кант и Маркс», стр. 21f.

²⁶ Kant, Zum ewigen Frieden, стр. 19; ср. в целом весь первый раздел приложения.

²⁷ Ср. VORLÄNDER, Кант и Маркс, стр. 264.

есть не что иное, как история. История ставит перед человеческим разумом постоянно меняющиеся задачи; сама же цель остается вечной, поскольку она укоренена в идее прогресса человечества. И шагом вперед к этой цели, самым огромным во времена Канта, стало всемирно-историческое событие Французской революции и ее всемирно-историческая оценка со стороны современников, прежде всего самого философа. Это возвращает нас к нашей первоначальной мысли, и как мы начали наши замечания со слов Манеса, которому посвящена эта книга, так мы не можем завершить ее прекраснее, чем его словами: «Права меняются, народы приходят и уходят, учреждения культуры меняются, сами идеи, которые предполагают объективную ценность и определенное осуществление, переходят в другие ценности и содержания, наконец, исчезают и индивиды, которые считают себя авторами всех исторических событий, – только одни задачи разума остаются неизменными, потому что их определенность состоит исключительно в их определенности.»²⁸

* * *

Литература – Karl Vorländer – Kants Stellung zur französischen Revolution, in «Philosophische Abhandlungen» – Hermann Cohen zum 70. Geburtstag, Berlin 1912

²⁸ Hermann Cohen, Kant's Justification of Ethics, 2-издание, стр. 555f.

Этический ригоризм и нравственная красота с особым указанием на Канта и Шиллера I

Вопрос об этическом ригоризме – это, говоря исторически, вопрос о философском отношении Шиллера к Канту. То, что Кант является первым научным представителем этического ригоризма в философии – ибо стойков мы можем легко здесь не принимать во внимание, а Фихте, которого придется упомянуть во вторую очередь, был лишь преемником Канта – не нужно объяснять читателям философского журнала. Ведь Кант однозначно назвал его моральным «ригористом»²⁹ и выражал эту точку зрения на протяжении всех своих этических

сочинений. Нам кажется, что историческое и систематическое отношение Шиллера, человека, который наиболее подробно разбирал этот вопрос с Кантом, к критическому философу в этом вопросе установлено менее точно и определено. С одной стороны, часто можно встретить, особенно в истории литературы, удобную точку зрения, согласно которой, с комплиментарным цитированием известного ксенофонта: «Я люблю служить своим друзьям, но, к сожалению, делаю это по склонности и т.д.», просто объясняется, что Шиллер «эстетически смягчил» этический ригоризм Канта. С другой стороны, Коген, кажется, тоже заходит слишком далеко, когда утверждает, что поэт в этом отношении полностью согласен с философом.³⁰

Поэтому систематическому обсуждению двух главных представителей нашего вопроса должно предшествовать, хотя бы для того, чтобы получить основу, историческое разъяснение, включающее, помимо отрывков их сочинений, в которых затрагивается наша тема, также переписку обоим. Ведь всегда необычайно привлекательно следить за ходом мыслей двух великих умов в их наиболее интимном выражении, а здесь, где на первый план выходят самые глубокие и интимные отношения между философией и поэзией, это, конечно, особенно важно: помимо интересных прожекторов, которые падают по этому случаю на Гете, Кёрнера, Гумбольдта, Фихте и других представителей веймарского круга друзей. Поэтому мы надеемся, что вы извините нас, если в исторической части нашего трактата, которая следует первой, мы примем более общий подход к нашему предмету и попытаемся показать нашим читателям ход развития отношений Шиллера с Кантом в целом, то есть прежде всего его изучение последнего; мы смеем надеяться на это тем более, что подобная попытка еще не предпринималась с такой специализацией и в тесной связи с самыми непосредственными источниками наших знаний.³¹ К сожалению, между обоими главными героями было отправлено только по одному письму. Тем богаче источники переписки Шиллера: с 1787 года – с Кёрнером, в 1793 году – с герцогом Фридрихом Кристианом Шлезвиг-Гольштейн-Августенбургским, с 1794 года – с Гёте; переписка Шиллера с Вильгельмом фон Гумбольдтом и Фихте для нас менее актуальна.³²

I. Отношение Шиллера к Канту в его историческом развитии. 1787—1790.

²⁹ Религия в границах и т. д. стр. 21. Именно в этом «отрывке» он спорит с Шиллером.

³⁰ Kante Begründung der Ethik S. 288. – Кстати, сам Коген признает в S.315, что «ригоризм Канта... вызывал раздражение у самых известных людей».

³¹ Даже превосходная работа Томашека «Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft» (Вена 1862) содержит богатый и прекрасно использованный материал, но, в соответствии с ее более широкой структурой, она не позволяет провести последовательный обзор отношений Шиллера к Канту. Также, кроме нескольких других, еще не были известны важные письма Шиллера к герцогу Аугустенбургскому Т.

³² Мы приводим следующие издания: Sch.'s Letters with Körner. 4 vols. Berlin 1847 – Письма к герцогу С.-Х.-А. в Kürschners D. Nat.-Lit. 129. vol., pp. 77—131 – Briefw. zwischen Schiller und Goethe. 2 vols. Cotta. 4-изд. 1881 г. – Briefw. zw. Sch. und W. v. Humboldt. Котта. 2-е изд. 1876 – Письма Шиллера и Фихте под ред. J. H. Fichte. Berlin 1847 г. – Письма Канта после Розенкранца* изд. 8-е W. XI 1.

Мы не будем здесь углубляться в докантовскую философию Шиллера, если только угодно называть этим именем философскую поэзию «Писем Юлии и Рафаэля» – совершенно отдельно от еще более ранних юношеских попыток.³³ Достаточно привести свидетельство самого Шиллера об этом докантианском периоде: «То, что мой Julius сразу же занялся вселенной, в моем случае, вероятно, индивидуально; а именно потому, что я сам не читал почти никакой другой философии и случайно не познакомился ни с какой другой. Из философских трудов (из тех немногих, что я читал) я брал только то, что можно прочувствовать и обработать поэтически» (письмо Кёрнеру, 15 апреля 1788 года). Последнее из философских писем, однако, от Рафаэля к Юлиусу, в котором заметно кантовское влияние, исходит не от нашего поэта, как до сих пор считает Куно Фишер,³⁴ а от его друга Кёрнера; в определенной степени его следует рассматривать как критическое наставление Кёрнера-Рафаэля Шиллеру-Юлиусу! Похоже, что Кёрнер был первым, кто неоднократно указывал поэту на критическую философию. Отсюда его шутливо-гневное замечание в письме к Шиллеру от 7 сентября 1787 года: ... «То, что Рейнгольд делает Вас прозелитом, скоро приведет меня в смятение, так как я всегда напрасно проповедовал Вам Канта». Это письмо – ответ на первое письмо Шиллера, в котором упоминается Кант (от 29 августа 1787 года).

Шиллер рассказывает, что благодаря влиянию Рейнгольда в Йене он впервые прочитал некоторые небольшие сочинения Канта³⁵ «Наперекор Рейнгольду, вы (sc. Körner) презираете Канта, ибо он утверждает, что через сто лет у него должна быть репутация Иисуса Христа. Но я должен признаться, что он говорил об этом с пониманием и уже побудил меня начать с маленьких эссе Канта в «Berliner Monatsschrift», среди которых идея всеобщей истории³⁶ доставила мне необычайное удовольствие. Кажется практически предрешенным, что я еще буду читать Канта и, возможно, изучать его.

В письме Рафаэля-Кёрнера к Шиллеру у него, как он сам пишет, появилась «ясность» в важных вопросах; и он правильно подозревает, что в том, что друг обронил о «сухих исследованиях человеческого знания и унижительных пределах человеческого знания», содержалась «отдаленная угроза – в отношении Канта». «Что толку, ты его приведешь? Я знаю, что волком вой. На самом деле, я думаю, вы очень правы». Но в то же время он признается в нежелании своей поэтической натуры: «Я пока не очень хочу углубляться в эту тему». – Кёрнер, который сам живо интересуется Кантом, хотя и далеко не всегда в полном согласии с ним, старается не ограничивать право своего друга на свободное развитие. «Из-за внешнего повода беспокойства по отношению к Канту у меня уже была возможность познакомиться с ним, и я этим доволен. Теперь все зависит от тебя, куда ты хочешь направить диалог» (25 апреля 1788 года). Но в последующие годы Шиллер еще не приходит к проникновенному философскому исследованию. Отчасти ему мешают новые, важные жизненные события (назначение в Йену, помолвка), отчасти он все еще находится в состоянии философского брожения, в котором чувствует необходимость придать своему духу необходимую «силу и зрелость» (Кёрнеру 12 декабря 1789 года).

³³ Уже «Элвешиллер» приводит слово (1780) в полемике: Ueber die Freiheit und Moralität des Menschen* (Kürschner a. O. 8. 462). Еще не упоминается Томашека и Üeberweg (Schiller als Historiker und Philosoph 1884).

³⁴ Kuno Fischer, Schiller als Philosoph. 1868. 8. 26 ff. – Согласно этому, философские письма не охватывают 1786–89 годы, как думает Ф., а заканчиваются не позднее апреля 1788 г. К сожалению, новое издание работы Фишера (1891/92) нам недоступно.

³⁵ Таким образом, мнение, встречающееся у Гервинуса (V 414) и других, что труды Канта оставались чуждыми поэту до публикации «Критики Urteilskraft» (1790), следует исправить.

³⁶ Точнее: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», в ноябрьском номере 1784 г. Кроме того, в то время в «Berliner Monatsschr.» уже появились следующие сочинения Канта: «Was ist Aufklärung? О вулканах на Луне, март 1785 года. Март 1785 г. – О не законности печатания книг. Май 1785 г. – Об определении понятия человеческой расы. Ноябрь 1785 г. – Массовое начало истории человека. Январь 1786 г. – Что означает «ориентироваться в мыслях»? Октябрь 1786.

Следующее письмо Юлиуса к Рафаэлю (как ответ Шиллера на вышеупомянутое) планируется им несколько раз, но так и не появляется. Я, конечно, не забуду обещанное философское письмо, но оно не должно появиться так быстро, ибо ты знаешь, сколько хлопот мне обычно доставляет моя философия» (К. 31 авг. 1789). «Возможно, Вы все-таки получите обещанное письмо от Юлиуса, и скорее, чем Вы ожидаете» (10 ноября). На исторические взгляды Шиллера, однако, не могла не повлиять вышеупомянутая лекция о небольших сочинениях Канта по философии истории, а также опубликованная в январе 1788 года в «*Deutschem Merkur*» Виланда статья «*Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*», над которой активно работал сам Шиллер. По крайней мере, Кёрнер радуется, когда его друг присылает ему инаугурационную лекцию «Понятие и цель университетской истории»: «То, что вы не постеснялись говорить о Канте в такой лекции и даже упомянуть телеологический принцип, было для меня большим триумфом». Он (Кёрнер) сейчас очень живо интересуется философией Канта, чему он не в состоянии противоречить, но от чего он также не испытывает полного удовлетворения. «Где это лежит, я сейчас выясню». Он с нетерпением ждал письма от Юлиуса (17 ноября 1789 года).

Через несколько месяцев, 22 февраля 1790 года, Шиллер обвенчался с Лоттой «кантовским теологом» – как он сам сообщил своему другу неделю спустя – в деревенской церкви близ Йены. Только теперь, «под боком у дорогой женщины», где «жизнь совсем другая», пишет он 16 мая, в нем вновь пробуждается «старое желание философствовать». Летом 1790 года он читает опубликованный том по «той части эстетики, которая касается трагедии», и фактически занимается этой эстетикой сам, не обращаясь «к эстетической книге». «Мне доставляет большое удовольствие находить общие философские правила и, возможно, даже научный принцип для различных переживаний... И в конце концов, всё это возвращается к Юлиусу и Рафаэлю». На что Кёрнер ответил: «Пусть только Рафаэль поскорее узнает что-нибудь о Ваших идеях; в его ответе, конечно, не должно быть недостатка», с поощрением: «Мой идеал философии и Вас превосходит то, чего Вы еще достигли». В то же время в этом письме (от 28 мая 1790 года) Кёрнер сообщает о своем подробном изучении только что опубликованной «Критики способности суждения» Канта. Даже сейчас Шиллер не находит для этого времени; он довольствуется тем, что желает своему другу «удачи с новой лекцией Канта». «Здесь (в Йене) их хвалят на все лады» (18 июня 1790 года).

Гете был одним из тех, кто испытал на себе сильное воздействие работ Канта. «Он обрел пищу для своей философии в критике телеологической силы», – сообщает Кёрнер 6 октября 1790 года после восьмидневного пребывания Гёте в Дрездене. И далее: «Вы вряд ли догадаетесь, где мы нашли больше всего точек соприкосновения. – Где же еще, как не в Канте!». Тот, кто захочет описать все еще малоизвестную позицию Гете в отношении критической философии, должен будет использовать, помимо отрывка из *Annalen** или *Tages- und Jahreshften**, в котором он рассказывает о генезисе своей дружбы с Шиллером (см. ниже), почти еще более важные эссе, напечатанные под названиями «*Einwirkung der neueren Philosophie*» и «*Anschauende Urtheilskraft mit anderen Abhandlungen «Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen*».³⁷ Первое впечатление, которое Шиллер получил от философского стиля своего великого оппонента при первой встрече с ним в 1790 году, полностью соответствует этим более поздним признаниям Гете. Он писал Кёрнеру 1 ноября 1790 года: «Я чувствовал себя по отношению к нему так же, как и вы. Он был у нас вчера, и разговор вскоре перешел на Канта. Интересно, как он все излагает на свой лад и манер и с удивлением вспоминает прочитанное». Но «ему совершенно не хватает сердечности, чтобы исповедовать что-либо. Для него вся философия субъективна, и на этом убеждение и аргументация одновременно заканчиваются. Его

³⁷ Grosse Cotta'sche Ausgabe V 1194 f.; ср. Беседы Гете с Эккерманом 1 352 f. (1836). Мы намерены периодически рассматривать эту тему в специальном очерке и поэтому ограничиваемся здесь отрывками из переписки.

философия... слишком много черпает из разума там, где я черпаю из души. В целом, его способ воображения слишком чувственный и слишком трогательный для меня. Но его дух работает и исследует... и стремится к созданию целого – и это делает его для меня великим человеком». Кёрнер соглашается с мнением своего друга. «Гете слишком чувственен в философии и для меня»; но «я считаю, что для нас с вами благотворно то, что мы с ним соприкоснулись, чтобы он предостерег нас, когда мы зайдем слишком далеко в интеллектуализме» (11 ноября 1790 года).

Решительный поворот Шиллера к Канту произошел в 1791 году.

В первые два месяца, в течение которых поэт страдал от тяжелой болезни груди, мы ничего не слышим о философии. Но к началу марта философское «обращение» Шиллера, по выражению Кёрнера, уже должно было произойти. Соответствующее письмо Шиллера, ответом на которое является письмо Кёрнера от 13 марта, отсутствует в доступном нам издании переписки Шиллера и Кёрнера. К счастью, однако, оно найдено в «Жизни Шиллера» Каролины В. Вольцоген,³⁸ датировано 3 марта 1791 года и в интересующем нас отрывке гласит: «Вы не догадываетесь, что я сейчас читаю и изучаю? Ничего хуже – Кант. Его „Критика способности суждения“, которую я сам купил, сбила меня с ног своим новым, светлым, остроумным содержанием и вызвала во мне величайшее желание постепенно вникнуть в его философию. При моем ограниченном знакомстве с философскими системами „Критика разума“ и даже некоторые труды Рейнгольда были бы для меня слишком трудными и отняли бы слишком много времени. Однако, поскольку я сам уже много думал об эстетике и еще больше разбираюсь в ней эмпирически, я гораздо легче продвигаюсь в „Критике способности суждения“ и время от времени знакомлюсь со многими кантовскими идеями, поскольку он ссылается на них в этой работе и использует многие идеи из „Критики разума“ в „Критике способности суждения“. Короче говоря, я подозреваю, что Кант не такая уж непреодолимая гора для меня, и я обязательно займусь им более плотно».

На что Кёрнер ответил 13 марта: «Новость о Вашем философском обращении привела меня в такой трепет, что я чуть было не послал Вам сегодня несколько листов «Philosophica»... Мне не терпится увидеть, что идеи Канта произведут в Вашей голове. Однако «Критика способности суждения» ближе всего к вашим предыдущим исследованиям, и ее можно понять даже без других кантовских работ». 1791 год был довольно мрачным для Шиллера в плане здоровья. «Несколько рецидивов заставили его опасаться худшего, он нуждался в самом тщательном уходе, публичные лекции были бы для него крайне вредны, а всякую другую напряженную работу пришлось приостановить.³⁹ Когда в Рудольштадте сильный припадок приблизил его к смерти, он попросил свою невестку прочитать ему отрывки из «Критики способности суждения» Канта, которые указывают на бессмертие. «Он спокойно принял луч света из души спокойного мудреца...⁴⁰ Поэтому понятно, что только 4 декабря этого года снова появляется свидетельство о философских занятиях: «Сейчас я работаю над эстетическим эссе о трагическом наслаждении. Вы найдете его в» *Thalia*» и заметите в нем большое влияние Канта. Это первый из тех трактатов, одинаково восхитительных по своему идейному содержанию и блестящему языку, в которых Шиллер изложил сокровища своих философских мыслей, под названием:

*Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen.*⁴¹

С самого начала кантовское и классическое в нем – это чистое разделение сфер сознания, ограничение искусства тем, что ему свойственно, отличие от его «более серьезных сестер», познания и морали. Полная философия искусства доказала бы, что оно действительно должно

³⁸ В книге Reclam стр. 229 f.

³⁹ Körner's Nachrichten von Schillere Lebenc in: Schillers S. W. Cotta 1838. XII 8. 421.

⁴⁰ Wolzogen, SchillersLebenS. 231.

⁴¹ S. W. XI 429

пройти свой путь через мораль», но что его истинной целью должно быть только удовольствие. «Только выполнив свой высший эстетический эффект», оно, с другой стороны, «окажет благотворное влияние на мораль» (с. 431). Но давайте ограничимся более узкой темой. Хотя на с. 432 говорится, что «приятный дух – это непременный удел нравственно совершенного человека», позже подчеркивается, совершенно в кантовско-ригористическом смысле, что сила морального закона проявляет себя наиболее славно, когда он находится «в конфликте со всеми другими силами природы». Среди этих природных сил, однако, «есть все, что не является нравственным». «Высшее сознание нашей нравственной природы может сохраняться только в насильственном состоянии, в борьбе, и высшее нравственное наслаждение всегда будет сопровождаться болью»; с этим делается переход к трагедии (с. 437). На с. 441 он замечает: «Нравственные достоинства уменьшаются в той же мере, в какой в них участвуют удовольствие и склонность», а на с. 443: ... «Для правильного определения отношений моральных обязанностей к высшему принципу морали необходим разум, независимый от всех природных сил, а значит, и от моральных влечений (в той мере, в какой они действуют инстинктивно)». Что может быть более кантовским, чем такие высказывания?

В том же месяце, когда этот трактат появился в» *NeueThalia**, январь 1792

Шиллер пишет Кёрнеру: «Сейчас я с большим рвением занимаюсь Кантом и философией и многое бы отдал, если бы мог каждый вечер беседовать о них с Вами. Я принял бесповоротное решение не оставлять это занятие, пока не постигну его до конца, даже если это будет стоить мне трех лет. Кстати, я уже многое взял из нее и превратил в свою собственность». В то же время он хочет изучать Локка, Юма и Лейбница. За обеденным столом у него несколько молодых кантианцев (1 января 1792 г.).⁴² В своем ответе от 6 января Кёрнер также сожалеет, что они теперь не вместе, и называет «первым импульсом в философии Канта» его, хотя и только «кажущуюся», бесплодность – в то время это обвинение уже выдвигалось против формального идеализма – а вторым, по крайней мере для него, его «отсутствие доказательств»: выражение, которое часто встречается в том же отношении в его письмах. Конечно, когда Кёрнер в том же письме заявляет: «В целом я считаю философию не наукой, а искусством», и далее: «Красота – ее первый закон. Истина – это подчиненная потребность», то легко понять, почему Кант, к которому он, тем не менее, чувствовал новое влечение, не мог полностью удовлетворить его.

Во «второй части» «новой Талии» Шиллер затем опубликовал эссе *Ueber die tragische Kunst* («О трагическом искусстве»), которое является продолжением предыдущего. Мы приведем из него только те отрывки, которые относятся к нашей более близкой теме. Он восхваляет «высокую ценность философии жизни, которая, постоянно ссылаясь на общие законы, сводит на нет чувство нашей индивидуальности». Это «унаследованное духовное настроение» – удел «сильных и философских умов, которые научились подчинять себе эгоистический импульс путем постоянной работы над собой» (с. 451). Чувственность и нравственность резко противопоставляются друг другу и подчеркиваются освобождающие, возвышающие и блаженные качества последней. «Ничто так искусно не может вернуть ее (чувственность) в ее пределы, как помощь сверхчувственных, нравственных идей, на которых неподавленный разум, как на духовных опорах, поднимается вверх, чтобы подняться над мутной дымкой чувств к безмятежному горизонту» (с. 460).

Возвращаясь к нашей переписке, мы передаем рекомендации молодых кантианцев, например, датчанина, который хочет проповедовать «новое евангелие» в Копенгагене, и даль-

⁴² Среди них профессора Нитхаммер и Фишених. Философия Канта была «неиссякаемым источником взаимного общения, учитывая живой интерес, который она вызывала у этих трех людей». Прочная связь сохранялась на протяжении всей их жизни». С. v. Wolzogen, op. cit. p. 234. Шиллер, предположительно, также впервые ознакомился с «Критикой чистого разума» в это время; по крайней мере, он заказал ее экземпляр у книготорговца Крузиуса 16 декабря 1791 года (*Schillerbuch Marg.* 1832; ср. Tomaschek p. 253, прим. 19).

нейшие замечания Кёрнера о философии Канта. 25 мая Шиллер хочет еще раз прочитать «Urtheilskraft» Канта, прежде чем приступить к эстетическим письмам*, и предлагает своему другу сделать то же самое. Мы еще вернемся к этому письму, свидетельствующему о философско-поэтической двойственности натуры поэта, в котором он признает себя «дилетантом» в теории и чувствует, что его поэтический пыл ослабевает, а также к не менее интересному ответу Кёрнера (5 июня). – 3 сентября Шиллер интересуется, читал ли Кёрнер «Критику откровения». «Она написана не Кантом, но в его духе». 15 октября он пишет: «Я хотел заниматься поэзией, но приближение студенческого времени вынуждает меня заняться эстетикой. Теперь я по уши погружен во власть суждения Канта. Я не успокоюсь, пока не проникну в эту материю и она не станет чем-то подвластным мне». 6 ноября он начинает свою «Privatissimum in Aesthetics»⁴³ и в результате огромной деятельности «уже выдвинул много светлых идей». Наконец, 21 декабря он считает, что нашел объективное понятие красоты, которое eo ipso также квалифицируется как объективный принцип вкуса и на котором Кант отчаивается»⁴⁴ и хочет «упорядочить свои мысли по этому поводу и обсудить их в беседе»:

Kallias oder über die Schönheit auf die kommenden Ostern herausgeben». Кёрнер (27 дек.) с большим нетерпением ждет эту работу, особенно из-за «драматических талантов», так подходящих Шиллеру диалогической форме.

Такой «Каллиас» не появился в виде книги.

В 1793 году началась чрезвычайно оживленная и обширная эстетическая переписка с Кёрнером, которую каждый, кто возьмется писать о теории искусства Шиллера и ее отношении к эстетике Канта, должен будет подробно учесть⁴⁵. Поскольку это не является нашей нынешней задачей, мы, однако, верные своему принципу, извлечем из почти ста страниц 11 писем от 25 января – 7 марта только те отрывки, которые представляются либо относящимися к нашей более узкой теме, либо важными для общей позиции по Канту.

Здесь Шиллер показывает себя решительно независимым от Канта, например, в дедукции понятия красоты, предпринятой в первом письме. Но когда его друг Кёрнер думает, что из этого можно сделать вывод (4 февраля): «Возможно, нам удастся найти философский камень, несмотря на Канта», Шиллер отвергает его – настолько поменялись роли по сравнению с прежними временами – с замечанием: со своей логической оценкой красоты он (Кёрнер) все же слишком близок к эстетике совершенства школы Вольфа; он сам (Шиллер) «говорит здесь больше, чем кантианец» (8 февраля). 14-страничное письмо Шиллера от 18 февраля имеет особое значение. В предыдущем письме (от 15 февраля) Кёрнер сообщал: «В основной теореме Вашей теории есть нечто чрезвычайно удовлетворительное, особенно для друга кантовской системы... Только я не хотел бы выводить красоту из нравственности, а скорее последнюю из последней и обе из высшего принципа. Этот высший принцип, конечно, еще предстоит найти». Далее следует подлинно кантовский ответ Шиллера: «... Я так далек от того, чтобы выводить красоту из морали, что считаю ее почти несовместимой с ней. Нравственность определяется чистым разумом, красота как свойство внешности определяется чистой природой.

Высший принцип, который вы требуете, – это... Бытие из простой формы». А теперь также следует прямое признание Канту: «Только это я еще отмечаю, что вы абсолютно свободны от всех вторичных идей, которыми прежние религиоведы (?) в моральной философии, или бедняги, подтасовывавшие философию Канта, исказили понятие морали, – ибо тогда вы будете полностью убеждены, что все ваши идеи, как я могу догадаться по вашим прежним

⁴³ Фрагменты этих эстетических лекций Шиллера зимнего семестра 1792/93 года (согласно записным книжкам колледжа) были впервые опубликованы Ч. Ф. Михаэлисом, Geist aus F. Schillers Werken. 1806. П 241–284, теперь перепечатано в Kürschners D. Nat. Lit. 129, 2. p. 3–25.

⁴⁴ Ср. в лекциях с.17 и далее: «Ueber die objectiven Bedingungender Schönheit».

⁴⁵ Она также напечатана в Kürschner, a. O. p. 30–76 под названием «Kallias oder über die Schönheit», последнее, на мой взгляд, безосновательно. Она содержала только подготовительную работу к этому неопубликованному произведению.

высказываниям, находятся в большем согласии с основанием морали Канта, чем вы сами, возможно, сейчас не подозреваете. Конечно, ни один смертный не произнес еще более великого слова, чем это кантовское слово, которое в то же время является содержанием всей его философии: Определи себя от самого себя; а также в теоретической философии: Природа подчиняется закону рассудка. Эта великая идея самоопределения излучается к нам из определенных явлений природы, которые мы называем красотой» (с. 30). Я уже объяснял в своей диссертации,⁴⁶ что фраза *bestimme Dich aus Dir selbst* не является, согласно формулировке, кантовским улучшением; однако отрывок ценен для нас как восторженное признание поэтом основ кантовской морали.

В дальнейшем в этом же письме содержится систематическое развитие этики Канта. От актуально прекрасного Шиллер переходит к прекрасному в неактуальном смысле, то есть к моральной красоте, и иллюстрирует добросердечный, полезный, чисто моральный, великодушный и морально прекрасный поступок пятью примерами, которые связаны с историей, относящейся к рассказу о добром самаритянине (с. 37—41). Для нас важны только третий и пятый. Чисто нравственным (но не более)» является поступок, когда он «совершается вопреки интересам чувств, из уважения к закону» (с. 39). Оно становится прекрасным только тогда, «когда выглядит как эффект природы, возникающий сам собой», когда автономия разума и автономия во внешности совпадают». «По этой причине максимум совершенства характера человека – это нравственная красота, ибо она возникает только тогда, когда долг стал для него природой». «Очевидно, что насилие, которое практический разум совершает над нашими инстинктами в определении нравственной воли, имеет в своей внешности нечто оскорбительное, нечто постыдное... потому что мы рассматриваем всякое существо в эстетической оценке как самоцель, и нам, для которых свобода есть высшее, противно, что нечто должно быть принесено в жертву другому и служить средством».

Поэтому нравственное действие никогда не может быть прекрасным, если мы наблюдаем за действием, в результате которого оно лишается чувственности. Оно должно иметь такой вид, как если бы природа просто выполняла предписание наших инстинктов, действуя вопреки инстинктам, под властью чистой воли» (с. 41 f.). – Еще один» трактат» на 30 страницах, который следует за 23 февраля, призван доказать: Красота = Свобода во внешности = Природа в искусстве. Однако мы не хотим идти по его следам, уходящим в собственно эстетическую сферу, а хотим лишь выделить ссылку на Канта. Если 19 февраля (в конце письма) Шиллер просил своего друга назвать «среди всех объяснений прекрасного, которые Кант видит включенными, хоть одно, которое разрешает проблему неистинно прекрасного так удовлетворительно, как, я надеюсь, это было сделано здесь», то 23 февраля (с. 58) он признается, что его теория – это только теория неистинно прекрасного. 58), что его теория – лишь объяснение фразы в «Критике способности суждения» Канта, с. 177, которая «обладает огромной плодотворностью», а именно: «Природа прекрасна, когда она похожа на искусство; искусство прекрасно, когда оно похоже на природу»⁴⁷Наконец, для нас важны заключительные замечания этого длинного и интересного письма:

Суровость есть не что иное, как противоположность свободного. Именно эта суровость часто лишает эстетической ценности величие понимания, часто даже морального. Сама добродетель становится любимой только через красоту. Поэтому Цезарь и Кимон приятнее Катона и Фокиона, просто ласковые поступки «часто» (!) больше, чем чисто моральные, умеренные добродетели больше, чем героические, женское начало часто (!) больше, чем мужское; «ибо

⁴⁶ Формализм этики Канта в его необходимости и плодотворности. Марбург, 1893.

⁴⁷ Этот отрывок встречается, хотя и не совсем дословно, в редакции «Кр. д. у.», S. 173. Шиллер также ссылался на него в своих лекциях по эстетике; ср. Kürschner a. O. S. 18.

женский характер, даже самый совершенный, никогда (?) не может действовать иначе, чем по склонности». (стр. 70 f.)

В своем ответе от 26 февраля Кёрнер соглашается со своим другом: «То, что ты говоришь об оскорбительном характере идеи долга, написано от моего сердца». Его всегда раздражало «это место в кантовской системе». Он подозревает, что «важность отношения формы к содержанию, аналогия формы с духовным... возможно, плодотворность платоновских идей». (!) – Следующее письмо Шиллера сопровождается дополнением о «красоте искусства» (с. 112—122), которое Кёрнер комментирует 7 марта, но в остальном не содержит ничего более эстетического.

Прежде чем перейти к другому содержанию этого письма, однако, чтобы в какой-то мере сохранить хронологию, мы должны добавить письмо Шиллера к Фишениху от 11 февраля, тому самому, который упоминался выше (стр. 234, примечание)⁴⁸ среди гостей Шиллера на обеде и который зимой 1792/93 года защитил докторскую диссертацию в Бонне. Это письмо одинаково знаменательно как для энтузиазма молодых студентов по отношению к Канту, так и для энтузиазма нашего поэта. В нем говорится: «Я очень рад вашему столь счастливому началу лекций и хорошему восприятию философии Канта преподавателями и студентами. Я не очень удивлен, кстати, по поводу молодых студентов: ведь у этой философии нет другого противника, кроме предрассудков, которых не следует бояться в молодых умах. Очевидно, это обстоятельство очень много говорит в пользу ее истинности... Полная новизна Вашего Евангелия в Бонне, должно быть, очень вдохновляет Вас. Здесь (в Йене) на всех улицах слышны звуки формы и содержания, на пюпитре почти невозможно сказать ничего нового, кроме как решив не быть кантианцем, – как это ни трудно для нас, я все же действительно попытался это сделать.

Мои лекции по эстетике завели меня довольно глубоко в этот запутанный вопрос и заставили познакомиться с теорией Канта настолько точно, насколько это необходимо, чтобы не быть больше простым копиистом...».⁴⁹

Вернемся к письму от 28 февраля. В нем Шиллер сообщает о скором появлении «Философской религиозной теории» Канта, то есть «Религии в границах чистого разума», которая будет напечатана в Йене.⁵⁰ Он «очарован» той половиной, которая была напечатана до сих пор, и «с трудом может дождаться оставшихся листов». В ней Кант «связывает результаты философского мышления с детским разумом», руководствуясь похвальным принципом – «который Вы очень любите» – «не отбрасывать существующее, пока от него еще можно ожидать реальности, но скорее совершенствовать его». «Возмутительным» для чувств поэта, правда, является предположение Канта о склонности к радикальному злу, но «против его доказательств ничего нельзя возразить, как бы этого ни хотелось». Среди теологов он «не заслужил бы особой благодарности». Напротив, Логос, искупление (как философский миф), идея рая и ада, Царство Божие «и все эти идеи» кажутся Шиллеру «наиболее счастливо объясненными». – Далее Шиллер сообщает, что он находится в процессе написания теодицеи для предстоящего нового издания своих стихов. Он с нетерпением ждет этого, так как «новая философия гораздо поэтичнее, чем философия Лейбница, и имеет гораздо больший характер». Еще большего он ожидает от другого стихотворения, над которым работает («Идеал и жизнь»?) – в своем ответе (4 марта) Кёрнер очень радуется «Теодицее», а также новой работе Канта, которая, вероятно, была вызвана «Критикой всякого откровения» (Фихте).

Больше всего он отвергал положение о радикальном зле, потому что оно «основано на одностороннем опыте». (После прочтения текста он написал 31 мая: «Кантианский про-

⁴⁸ Последняя мысль выражена также в великолепных двуступенчатых поэмы «Женский идеал» (S. W. I 426).

⁴⁹ Впервые напечатано в Рейн. Пров.-Bl. 1837.

⁵⁰ В результате известного притворства прусской цензуры против Канта.

дукт вызывает у меня неприятные ощущения своей нордической жесткостью и неплодотворной искусственностью догматики»). Кёрнер продолжает: «Если бы только Кант не заставил нас больше ждать своей „Метафизики нравов“! Или, может быть, он еще не в ладах с самим собой по этому поводу? По крайней мере, ему будет трудно построить на ее предпосылках здание плодотворных доктрин». ⁵¹К сожалению, в письмах Шиллера нет ответа на эти серьезные упреки, так же как и на этом обрывается обширная и продолжительная переписка с Кёрнером по поводу «Philosophica»; отчасти потому, что в последующий период поэт часто страдает от своего старого недуга, отчасти потому, что, как он жалуется, его плохо поддерживают соавторы и ему приходится много работать для «Талии». Тем не менее, его дух и сила воли одержали победу над слабым телом. Именно в это время один из самых зрелых плодов его эстетических исследований, трактат об изяществе и достоинстве, появившийся во второй части «новой Талии», был создан с величайшей легкостью, «не более чем за шесть недель», как он сам сообщил своему другу, когда посылал его нам (20 июня). Поскольку к этому трактату, наиболее важному для отношения Шиллера к Канту, нам придется вернуться более подробно в критико-систематической части нашей работы, мы лишь кратко представим наиболее значимые для нашей темы мысли.

По мнению Шиллера, у человека может быть три отношения к «самому себе», то есть его чувственной части к рациональной: 1) подчинение чувственности (субстанции) разуму (форме), 2) подчинение разума субстанции, 3) гармония разума и чувственности – формы и субстанции – долга и склонности. Только третье состояние порождает красоту пьесы, лежащей посередине между достоинством духа и похотью порыва. После этих замечаний – примерно в середине всего трактата – Шиллер впервые в своих трудах обращается к «бессмертному автору критики», которому мы обязаны тем, что мораль «наконец перестала говорить на языке наслаждений», и которому принадлежит слава «восстановителя здравого смысла из философствующего». Подобно Канту, Шиллер также хочет «полностью отвергнуть притязания чувственности в области чистого разума и в моральном законодательстве» и «до этого момента» он считает себя «в полном согласии с ригористами ⁵²морали»; но он надеется «не стать латифундистами», продолжая пытаться утверждать эти притязания чувственности «в области видимости и в реальном исполнении морального долга».

После дальнейшего развития мыслей (которые будут обсуждаться в систематической части) о том, что человек должен не просто совершать отдельные моральные поступки, но быть моральным существом, что он должен повиноваться своему разуму с радостью, что и почему он должен не только привести в связь удовольствие и долг, но что долг должен стать его природой (ср. Вышеупомянутые отрывки из примерно одновременных писем к Кёрнеру), он возвращается (с. 365) к самому Канту, на этот раз в менее одобрительном, а местами – хотя и со всей осторожностью – в агрессивном ⁵³смысле. В моральной философии Канта, говорит он, «идея долга изложена с такой суровостью, которая отталкивает от нее все милости и может легко соблазнить слабый ум искать нравственного совершенства на пути мрачного и монашеского аскетизма». Конечно, такое «неправильное толкование» было бы «самым возмутительным из всех» для «безмятежного и свободного духа» «великого мирского мудреца», но он сам дал «сильный, хотя с его намерением, возможно, едва ли можно избежать этого», повод для этого «строгим и вопиющим противопоставлением» двух принципов. После доказательства

⁵¹ Я пытался доказать обратное, правомерность этического формализма Канта, в своей вышеупомянутой диссертации 8. 51—81.

⁵² Термины, выбранные таким образом, очевидно, взяты из книги Канта «Religion innerhalb», которую Шиллер читал (см. выше) во время ее издания. Там говорится, стр. 21: «Тех, кто придерживается такого строгого образа мыслей, принято называть ригористами (с названием, которое должно быть упреком, но на самом деле является похвалой), и поэтому их антиподов можно назвать латифундистами».

⁵³ Шиллер сам говорит о нападках (письмо от 18 мая 1794 года).

Канта «уже не может быть никакого спора о самом вопросе» среди «мыслящих умов, желающих убедиться», и он вряд ли знает, «как можно не отдать скорее всю свою человечность, чем получить иной результат от разума в этом вопросе».

Но каким бы «чистым» и «объективным» ни был Кант в своем исследовании истины, он руководствовался «более субъективной» максимой в своем «изложении найденной им истины». Ведь ему пришлось бы нападать и преследовать без снисхождения мораль того времени, как грубый материализм, так и «не менее сомнительные» принципы совершенства, и таким образом стать «Draco своего времени», «потому что оно еще не казалось ему достойным и восприимчивым Solon». Итак, до сих пор Кант прямо противопоставляется Шиллеру. Однако теперь (с. 366) начинаются возражения: «Но чем были обязаны домочадцы, что он заботился только о князьях?». – «Поскольку моральный угодник хотел бы придать закону разума ту расхлябанность, которая превращает его в игрушку его удобства, то, следовательно, необходимо было придать ему ту жесткость, которая превращает мощнейшее выражение моральной свободы в более похвальный вид рабства?». – «Неужели сама императивная форма нравственного закона должна была обвинить и унижить человечество...?» Не тем ли самым, в случае «предписания, которое человек как разумное существо дает самому себе», была вызвана «видимость чуждого и позитивного закона»? ⁵⁴ – «Аскетический дух» такого закона не совместим с «чувствами красоты и свободы». «Прекрасная душа», в которой «чувственность и разум, долг и склонность гармонируют», заслуживает предпочтения перед «схоластическим учеником морального правила, как того требует слово мастера (Канта?)», как титаническая картина перед жесткими штрихами рисунка. Конечно, вся эта красота характера, самый зрелый плод его человечности, является – как провозглашается в начале следующего раздела о «достоинстве» – «всего лишь идеей», которая только «дана» человеку, но никогда полностью не достижима.

Кёрнер, как мы уже можем предположить, полностью согласен с замечаниями своего друга против Канта; правда, для него они не зашли достаточно далеко. Он отвечает (29 июня) весьма антикантиански: «То, что ты говоришь о моральной философии Канта, я поддерживаю всей душой. Ваше извинение за Канта разумно, но я почти думаю, что вы отдаете ему слишком много чести. Возможно, ему не хватает чувства нравственной красоты; и я еще не полностью убежден в доказательности его моральной системы. Что же тогда заставляет нас обобщать каждое отдельное действие и рассматривать его как максимум? Разве не является высшим совершенством мыслящего существа определять себя в зависимости от индивидуальных обстоятельств, а не в соответствии с общими правилами, которые, в конце концов, являются лишь средством от умственной неспособности (!)?». Кстати, в последней половине «произведения» Шиллера, которое он приветствует с большим одобрением и как высшее доказательство «изящества», «достоинство уже слишком преобладает, и это должно, мне кажется, быть подчинено изяществу в изложении философии – так же как и в добродетели (!)». (!) К сожалению, и в этом случае мы не имеем ответа Шиллера, по крайней мере, в письме или *directe*, на такой чисто эстетический взгляд на вещи. Возможно, этому помешало его путешествие в Швабию.

Но «Anmuth und Würde» вызвал к жизни не только старого друга Кёрнера, но и более значительные фигуры, самих Гёте и Канта, высказывания, которые слишком значительны для отношения обоих к Шиллеру, чтобы не упоминать их здесь.

Что касается Гете, то можно было бы подумать, что он почувствовал бы себя обращенным к Шиллеру. Но дело обстоит как раз наоборот: это скорее тормозило, чем способствовало взаимопониманию между двумя великими. Гете сам сообщает об этом в своем «Annalen». ⁵⁵

⁵⁴ Здесь следует ссылка на «радикальное зло», это «исповедание веры» автора «Критики человеческой природы» в его последнем сочинении: «Откровение» – по словам Шиллера – «в пределах разума».

⁵⁵ IV 587

Объяснив ранее, как отталкивали его прежние безудержно гениальные произведения музыки Шиллера, он продолжает: «Его эссе о „Благодати и достоинстве“ было столь же мало способно примирить меня. Философию Канта, которая так возвышает предмет, казалось бы, ограничивая его, он поглощал с радостью; она развивала то необыкновенное, что природа заложила в его существо, и он, в высшем смысле свободы и самоопределения, был неблагодарен великой матери, которая, конечно, не относилась к нему по-мачехиному... Я мог даже истолковать некоторые резкие отрывки прямо в свой адрес; они показывали мое вероучение в ложном свете... Огромная пропасть между нашими мировоззрениями только еще больше расширилась... Ни о каком союзе не могло быть и речи», потому что «никто не мог отрицать, что между двумя умственными антиподами разрыв больше, чем диаметр земли». Точно так же он упоминает в другом месте,⁵⁶ что «резкие выражения», с которыми Шиллер обращался к «доброй матери» с «изяществом и достоинством», сделали это сочинение «столь ненавистным» для него.

Если Шиллер недостаточно далеко зашел для Гете, поэта природы, в признании претензий чувственности и природы, то Кант, философ, зашел слишком далеко. Но мы не имеем в виду, как это делает Куно Фишер, что позиция Шиллера «уже больше склонялась к образу мышления Гете, чем Канта «2), а наоборот. Критическое слово об этом позже. Пока же достаточно отметить, что ««Мужество и достоинство» было гораздо более благосклонно воспринято Кантом, чем Гете. Во втором издании «*Religion innerhalb*», которое было опубликовано в следующем году (1794), Кант заговорил о вмешательстве Шиллера в пространном примечании к тому самому отрывку, который установил контраст между ригористами и латифундистами. Это единственный отрывок в его работах, в котором кенигсбергский мудрец высказался о своем отношении к одному из своих величайших учеников; по этой причине, а также потому, что он касается исключительно центрального пункта нашего вопроса, мы не можем не привести его здесь полностью, несмотря на его объем. Кант пишет: «Профессор Шиллер в своем мастерском трактате об изяществе и достоинстве в морали не одобряет эту концепцию обязательства, как будто она несет с собой настроение, подобное картонному домику; но я, поскольку мы едины в самых важных принципах, не могу не согласиться и в этом; если только мы сможем разобраться между собой. – Я охотно признаюсь, что именно по причине своего достоинства я не могу приписать понятию долга никакого очарования. Ведь оно содержит безусловную необходимость, с которой благодать находится в прямом противоречии.

Величие закона (как на Синае) внушает благоговение (не робость, которая отталкивает, и не очарование, которое приглашает к знакомству), которое пробуждает в подданном уважение к своему господину, а в данном случае, поскольку он находится в нас самих, чувство возвышенности нашей собственной судьбы, которая для нас привлекательнее всего прекрасного. Но добродетель, то есть твердое отношение к выполнению своего долга, также благотворна по своим последствиям, более чем все, чего может достичь в мире природа или искусство; и великолепный образ человечества, созданный в этой своей форме, позволяет сопровождать милости, которые, однако, если еще говорят о долге, держатся на почтительном расстоянии. Если же мы посмотрим на те приятные последствия, которые добродетель, если бы она повсюду нашла себе дорогу, распространила бы в мире, то моральный разум вовлекает в игру чувственность (силой воображения). Только победив чудовищ, Геракл становится Мусagetом,⁵⁷ перед работой которого трепещут те добрые сестры. Эти спутницы Венеры Урании становятся сестрами-богинями вслед за Венерой Дионы, как только вмешиваются в дело долга и хотят дать за это пружины. – Если мы теперь спросим, что является эстетическим качеством, темпера-

⁵⁶ V 1195. 2) A. a. O. S. 77

⁵⁷ В своей диссертации (с. 65, прим. 1) я уже позволил себе указать на возможную связь между этим образом, использованным Кантом, и двумя последними строфами «Идеала и жизни».

ментом добродетели, так сказать, мужественной и потому жизнерадостной, или тревожной, склоненной и подавленной, то вряд ли нам понадобится ответ.

Последнее рабское состояние души никогда не может иметь места без скрытой ненависти к закону, и бодрое сердце в исполнении долга (а не утешение в признании его) является признаком почтительности добродетельного нрава, даже в благочестии, которое состоит не в самоистязании кающегося грешника (что очень двусмысленно...), а в твердой решимости стать лучше в будущем, которая, подстегиваемая хорошими успехами, должна порождать бодрое настроение духа, без которого никогда нельзя быть уверенным, что человек также любит себя...), а в твердой решимости поступать в будущем лучше, которая, подстегиваемая хорошими успехами, должна порождать бодрое настроение духа, без которого никогда нельзя быть уверенным, что человек полюбил и добро, т.е. что он взял его в свои максимальные рамки. Радостное впечатление, которое произвело на Канта это рассмотрение Шиллера, видно из его письма к Кёрнеру от 18 мая 1794 года: В новом издании своей «Философско-религиозной теории» Кант позволил себе высказаться по поводу моего сочинения о грации и достоинстве и защититься от содержащихся в нем нападок. Он отзывается о моем труде с большим уважением и называет его работой руки мастера. Я не могу выразить, как я рад, что это письмо попало в его руки и что оно произвело на него такое впечатление». Какое глубокое почтение и непритворная радость выражены в этих строках! Это почитание ученика, почти ученика по отношению к мастеру, радость смешивается со скромным почтением к великому человеку века, которому по счастливой случайности попало в руки его письмо и побудило его так высоко оценить его. И с другой стороны, Кёрнер снова оказался прав, когда с обоснованной гордостью ответил своему Шиллеру замечанием, которое говорит о многом: «То, что Кант высоко ценит вас, меня не удивляет. В характере ваших умов есть определенное сходство, которое можно заметить при ближайшем сравнении» (25 мая 1794 года).

Вернемся от этого отступления к оставленной хронологической последовательности. Одновременно с «Anmuth und Würde», как сообщил Шиллер 27 мая 1793 года, он написал эссе о «патетическом представлении». Оно было опубликовано в «Талии» (3-е и 4-е издания) под названием: «Vorn Erhabenen. Zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen», в двух частях. Только вторая часть была позднее включена Шиллером в сборник его «Младших прозаических сочинений» под названием «О патетическом», тогда как первая была переработана для этой цели и в этой более поздней форме, «отличавшейся больше собственными взглядами», была включена в этот сборник (1801) и, таким образом, в наши издания Шиллера под названием «О возвышенном». – На самом деле, раннее издание⁵⁸ в соответствии со своим названием полностью соответствует кантовской точке зрения и, например, ставит «моральную определенность» в резкий контраст с «физической». ⁵⁹Более важным для нашей цели является различие, проведенное в трактате «О патетике» между моральной и эстетической оценкой (с. 417—424). Оно будет рассмотрено позже с систематической точки зрения.

В качестве основы для такого рассмотрения и одновременно для исторической фиксации точки зрения Шиллера здесь может найти свое место «попутное замечание» о «разнообразии эстетического впечатления, которое концепция долга Канта производит на различных критиков». «Незначительная часть публики находит эту концепцию долга очень унижительной; другая находит ее бесконечно возвышающей сердце. Оба правы, и причина противоречия кроется лишь в различии точек зрения, с которых оба рассматривают этот предмет. Однако нет ничего великого в простом исполнении своего долга, а поскольку лучшее, на что мы способны, – это лишь исполнение, и притом недостаточное исполнение, своего долга, то в высшей добродетели

⁵⁸ Перепечатано в Kürschner 129,1. p. 115—140.

⁵⁹ Там же стр. 125 и далее. Аналогично, «Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände» (8. W. XI 475 ff.), опубликованные в пятой части «Талии», как эстетические в более узком смысле, не содержат ничего существенного для нашей цели.

нет ничего вдохновляющего. Но верно и настойчиво исполнять свой долг, несмотря на все ограничения чувственной природы, и неизменно следовать святому закону духа в узах материи – это действительно возвышенно и достойно восхищения. Конечно, в нашей добродетели нет ничего достойного внимания, и сколько бы мы ни позволили ей стоять, мы всегда будем бесполезными слугами; с другой стороны, в мире чувств она тем более желанный объект. Итак, если мы оцениваем поступки с нравственной точки зрения и соотносим их с моральным законом, то у нас нет оснований гордиться своей нравственностью; если же мы рассматриваем возможность этих поступков и соотносим способность разума, лежащую в их основе, с миром видимости, то есть если мы оцениваем их с эстетической точки зрения, то у нас нет оснований гордиться своей нравственностью. Т.е. в той мере, в какой мы оцениваем их эстетически, нам позволено определенное самоощущение, более того, оно даже необходимо, потому что мы обнаруживаем в себе принцип, который велик и бесконечен вне всякого сравнения» (с. 422). Как мы не смогли преодолеть удаление слова в комментарии Канта против Шиллера выше, так мы не сможем преодолеть удаление слова в комментарии Шиллера здесь.

Ибо если первый отрывок – помимо общего интереса, на который могут претендовать оба, – является единственным явным свидетельством позиции Канта по отношению к Шиллеру, то второй – особенно метким доказательством глубины понимания, с которым поэт воспринял учение философа. Может ли «ригористическая» этика быть лучше понята в своей глубинной сути, более горячо защищена от противников, более тонко развернута эстетически – и это последнее, как мы увидим, в дальнейшем развитии кантовских идей? – Вероятно, Кёрнер почувствовал эту тесную связь между своим другом и Кантом, когда, долго «размышляя» над эссе Шиллера, написал ему: «...Я так же мало согласен с тобой, как и с Кантом. Я так же мало согласен с Вами в принципах, как и с Кантом. В результатах мы снова встречаемся...». (25 ноября 1793 года).

Наконец, еще одно важное свидетельство кантианства Шиллера этого 1793 года, столь богатого философскими урожаями, мы имеем в оригинальных письмах об эстетическом воспитании,⁶⁰ действительно отправленных принцу Шлезвиг-Гольштейн-Августенбургскому, из которых, как известно, первые семь, к счастью, сохранились в копиях, а остальные сгорели во время пожара в копенгагенском замке. Как бы ни было интересно рассмотреть эти письма более подробно и сравнить их с эстетическими письмами в собрании сочинений, мы должны воздержаться от этого по вполне понятным причинам. С другой стороны, мы считаем, что не должны не упомянуть те отрывки, которые прямо касаются философии Канта. – В первом письме (9 февраля 1793 года) он заявляет, что философская революция свергла прежнюю систему эстетики, «если можно иначе назвать ее», и что «Критика способности суждения» Канта подготовила, если не основала, новую теорию искусства.

Но у наших самых выдающихся мыслителей – очевидно, речь идет в основном о Канте – все еще «заняты руки» метафизикой, естественным правом и политикой, и поэтому мало времени для философии искусства, «рыцарем» которой решил стать Шиллер. Его профессия в философии была «еще очень неопределенной», но у него было преимущество в том, что он уже «довольно долго практиковался в искусстве», и он, в частности, «больше, чем кто-либо другой из его братьев-художников в Германии, научился на ошибках». (с. 78 f.) Если он, как «новичок, который только вчера заглянул в святилище философии», осмеливается предпринять самостоятельную попытку решить эстетическую проблему после Канта, то сама философия Канта дает ему и смелость, и средства для этого. «Эта плодотворная философия, которую так часто обвиняли в том, что она всегда разрушает и ничего не строит, дает, по моему нынешнему убеждению, прочные фундаментные камни для возведения системы эстетики». (р. 79 f.) – Во втором письме (13 июля 1793 года) Шиллер объясняет, что ему

⁶⁰ Перепечатано в Kürschner 129, 2 р. 77—131. Он написал его частично во время своего пребывания в Швабии в 1793 году.

«очень часто» придется следовать критической философии, но подчеркивает разницу между своим способом чтения лекций и «догматическим» способом Канта. «Строгая чистота и схоластическая форма, в которой представлены предложения Канта, придает некоторым из них твердость и „особенность“, чуждую их содержанию, и, лишённые этой оболочки, они предстают как отложенные во времени утверждения общего разума». ⁶¹«Философские истины... должны быть найдены в другой форме, применены и распространены в другой форме. Красота здания становится видимой только после того, как убирают приспособления каменщика и плотника и рушат леса, за которыми оно возвышалось. Но большинство учеников Канта позволяют вырвать у себя дух, а не механизм его системы, и таким образом показывают, что они больше похожи на рабочих, чем на строителей. (р. 81 f.) ⁶²Когда в дальнейшем в этом письме Шиллер ссылается на Французскую революцию, в фактическом развитии которой он не увидел осуществления своих надежд на „монархию разума“, которая „уважает и рассматривает человека как самоцель“, мы хотели бы провести параллель с этим одновременным устным заявлением, которое, насколько нам известно, до сих пор малоизвестно и которое сохранил для нас его друг детства фон Ховен. ⁶³В разговоре во время пребывания в Швабии, в котором он пророчески предсказал, среди прочего, наполеонизм, он сказал: „Действительные принципы, которые должны лечь в основу действительно счастливой буржуазной конституции, – это... указывая на „Критику разума Канта, которая только что лежала на столе, нигде еще не было“. – В третьем письме (без даты) он хочет „оправдать двойное утверждение“, что прекрасное „помогает воспитанию просто чувственного человека в рационального“, но что возвышенное „улучшает недостатки прекрасного воспитания“. (стр. 96) (Это „двойное утверждение“ уже содержит основные идеи двух меньших трактатов: *UeberdienotwendhwendigenGrenzenbeimGebrauchschönerFormen*“ и *UeberdenmoralischenNutzenästhetischerSitten*», которые появились в «Horen» в 1795 и 1796 годах соответственно, и которые можно считать уже решенными, по крайней мере, для исторической части этой работы).

На с. 99 все действия из чувств объявляются в подлинно кантовски строгой манере «плохо и повсеместно физическими» ⁶⁴и более того (с. 99 и далее) моральная «свобода» или «определение разумом» в целом резко противопоставляется «чувственной зависимости» или «рабству природы.

– Четвертое письмо (11 ноября) содержит! Каноническое наставление: *Sapere aude!* для века, просвещенного «более зрелой философией» и «лучшими нравами», но находящегося в заторможенном состоянии. Признается, что «просветительская работа должна начинаться с нации, с улучшения ее физического состояния». Социалистическая мысль! – Пятое письмо (25 ноября) сначала дает исторические объяснения того, что до сих пор было теоретически доказано, а затем остроумно излагает стили, говоря о Канте: «Так, «Критика разума» Канта, очевидно, была бы менее совершенным произведением, если бы она была написана с большим вкусом». (стр. 117) – Шиллер использовал шестое письмо (3 декабря 1793 года) почти дословно для более позднего эссе «О моральной пользе эстетических нравов», за исключением введения и заключения. В первом есть явное и полное признание Канта, которое отсутствует в более поздней адаптации и звучит так: «Признаюсь сразу, на время, что в главном пункте учения о морали я мыслю совершенно по-кантовски. Ибо я верю и убежден, что только те наши поступки называются нравственными, на которые нас побуждает лишь уважение к закону разума, а не импульсы, как бы изысканны они ни были ⁶⁵и как бы внушительны ни были

⁶¹ Ср. вышеприведенный отрывок из «Anmuth und Würde* von der Wiederherstellung der gesunden Vernunft».

⁶² Ср. дистих: «Как один богач кормит столько нищих! Когда короли уходят, купцы вынуждены заниматься торговлей.

⁶³ С. v. Wolzogen, Schillers Leben S. 243.

⁶⁴ Vgl. Kant pr. V. 92, Met. d. S. 207.

⁶⁵ Vgl. Kant pr. V. S. 27 f.

их названия. Я полагаю, как и самые строгие моралисты, что добродетель должна абсолютно покоиться на самой себе и не может быть связана ни с какой отличной от нее целью. Хорошим (согласно античным принципам, которые я полностью игнорирую в этой работе) является то, что происходит только потому, что это хорошо». (р. 118 f.) В заключении письма, которое также отсутствует в трактате, следует важное для нашей темы предложение о том, что «известные пределы человечества» заставляют даже «самого строгого этика» несколько ослабить применение своей системы... и «прикрепить благосостояние мира... к двум сильным якорям – религии и вкусу». *stilltobefastenedforsafetytothetwostronganchors, religionandtaste* – в связи с этим заключительным предложением трактата, интеллектуальные и очень откровенные замечания о религии, которые очень характерны для позиции поэта в отношении последней, поскольку показывают его, как он сам пишет, «полностью таким, какой он есть» (с. 129) – Короткое седьмое письмо (без даты), посвященное эстетической общительности, не имеет значения для нашей цели.

Теперь мы переходим к году, столь важному для истории немецкой поэзии и, по своим последствиям, не без влияния на позицию Шиллера в отношении философии, в котором была установлена великая связь между Шиллером и Гете:

1794

Во время своего пребывания в Швабии – зимой 1793/94 года – Шиллер уже задумал объединить самых замечательных писателей Германии в журнале, который превзошел бы все, что когда-либо существовало в этом жанре. 13 июня 1794 года были разосланы приглашения принять участие в «*Neuen*». ⁶⁶ В письме, в котором он сообщает об этом Кёрнеру (12 июня 1794 года), он называет Гёте и Канта ⁶⁷ первыми среди «избранных лучших писателей-гуманистов», которых он имел в виду. А сопроводительные письма, которые он написал к печатному проспекту нового журнала, среди которых письма, адресованные Гете и Канту, имеют одну и ту же дату – 13 июня, являются началом переписки Шиллера именно с этими двумя людьми, которые – мы вполне можем сказать – были для него самыми решающими в его самый зрелый период.

Переписка с кенигсбергским философом, конечно, ограничивалась этим письмом-приглашением Шиллера и ответом Канта, который пришел только через девять месяцев (см. ниже), вероятно, по вине философа, который вообще очень плохо писал письма; ⁶⁸ в то время как письмо Гете было только введением к совместной деятельности обоих мужчин, которая теперь выражалась почти ежедневно в течение многих лет, иногда устно, иногда письменно. Однако еще более значительной является внутренняя связь между Кантом, Шиллером и Гете, возникшая примерно в то же время. Не в последнюю очередь философия Канта до сих пор разделяла этих двух антиподов духа (см. выше под 1790 и 1793 гг. с. 230 и с. 244 и сл.); теперь Канту предстояло навсегда свести их вместе. Разговор об опыте и идее, связанный с идеей Гете о метаморфозе растения, в котором Шиллер показал себя «образованным кантианцем», стал, как позже рассказывал сам Гете в своих «*Tages- und Jahresheften*», «первым шагом» к их постоянному сближению. ⁶⁹

Шиллер использовал письмо-приглашение к Канту, чтобы вернуться к замечанию, направленному против него в «*Religioninnerhalb*» и т. д. (см. выше), и – извиниться. Оставив

⁶⁶ «Новая Талия» была получена в конце 1793 года.

⁶⁷ В других письмах-приглашениях, например, к Якоби и Матиссону, имя Канта было помещено вверху. В письме, в котором Фихте настоятельно одобряет «предложение герра Шиллера», говорится: «Для нашего Института, перед миром и потомством, было бы высшей рекомендацией, если бы нам было позволено назвать Ваше имя во главе». Шуберт в «С. W.» Канта (XI 2, 113 и XI 1, 147 f.).

⁶⁸ Ср. мой комментарий в Goedekes Grundriss, 2-е изд. V §247 и биографию Шуберта в Kant's S. W. XI 2, pp. 43 f., 79, 191, где в последнем месте также указывается на определенное оправдание. Сам Кант часто оправдывается, отчасти необходимостью завершить свои работы, отчасти своим возрастом (XI 1. с. 121 и в других местах).

⁶⁹ Гете С. W. IV 537 f.

в стороне просьбу, сформулированную в самых лестных и почтительных выражениях, о «доле, пусть даже небольшой», в новом «литературном обществе», мы должны опустить все остальное, поскольку оно имеет самое непосредственное отношение к нашей специальной теме. Шиллер пишет:

«Я не могу упустить эту возможность и не поблагодарить Вас за внимание, которое Вы уделите моему маленькому трактату, и за снисходительность, с которой Вы упрекнули меня по поводу моего второго. Только живость моего желания сделать результаты основанной Вами моральной доктрины приемлемыми для той части публики, которая все еще, кажется, бежит от нее, и нетерпеливое желание примирить недостойную часть человечества ⁷⁰со строгостью Вашей системы, могли на мгновение придать мне репутацию Вашего противника, к чему, на самом деле, у меня очень мало способностей и еще меньше склонности. В том, что вы не поняли неправильно то отношение, с которым я писал, я убедился с бесконечной радостью от вашего признания, и этого достаточно, чтобы успокоить меня в отношении неправильных толкований, которым я тем самым подвергал себя в других.

– Наконец, примите уверения в моей самой искренней благодарности за благосклонный свет, который вы зажгли в моем духе, – благодарности, которая, как и дар, на котором она основана, безгранична и вечна». ⁷¹Даже если списать некоторые обороты речи в этом письме на связанную с ним цель или вежливую любезность, все равно остается достаточно, чтобы найти в нем благодарный энтузиазм ученика к мастеру.

Именно в это время Шиллер в остальном становится вполне кантианцем.⁷²

4 июля он пишет Кёрнеру: «Теперь я на время оставил всякую работу, чтобы изучать Канта. Однажды я должен смириться с этим, если не хочу всегда продолжать свой путь в спекуляции неуверенными шагами», и – после ответа Кёрнера, пожелавшего ему благословения «гения философии» на это исследование, которому «в значительной степени способствовали» его контакты с Гумбольдтом и Фихте – 20 марта: «Изучение Ианта – это все еще единственное, чем я продолжаю заниматься, и я наконец замечаю, что оно становится во мне все ярче. Больше ничего не произошло в Хорене, и Кант еще не ответил». ⁷³Да, 4 сентября он чувствует себя настолько отвращенным от поэзии, что «правильно боится» работать над собственным черновиком «Валленштейна», «ибо с каждым днем я все больше и больше убеждаюсь, что на самом деле могу представить себе не что иное, как поэта, и что самое большее, где я хочу философствовать, поэтический дух удивляет меня. . . В поэтическом я в течение трех или четырех лет» – то есть с момента обращения к кантовской философии – «облекся в совершенно нового человека». – В своем ответе (10 сентября) Кёрнер называет стремление своего друга к философскому содержанию «нордическим грехом», из-за которого тот нарушил собственное воображение, доказывая это тем же выражением, которое он использовал 31 мая 1793 года в «Religionsschrift» Канта. – 12 сентября уверенность Шиллера в себе снова возросла – возможно, благодаря уступке Гете;⁷⁴ теперь он «с большим удовольствием» работал над «Перепиской с принцем Августенбургским» в «Письмах об эстетическом воспитании человека», а также писал «от сердца и с любовью» «эссе о природе и наивности», которое должно было стать «как бы мостом к поэтическому творчеству».

⁷⁰ Этот отрывок очень напоминает цитированный выше отрывок из S. 22 из трактата о патетическом*: ... не презираемая часть публики__»

⁷¹ Werke Канта XI 1, S. 169.

⁷² Ср. письмо кантианца Эрхарда, друга Шиллера, барону Герберту (17 мая 1794 г.), который сообщает, что Шиллер «полностью проникся духом системы Канта». (Tomascbekr. 265, 357)

⁷³ О том, с каким нетерпением Шиллер ждал ответа Канта, свидетельствует письмо Фихте к Канту от 6 октября 1794 года, в котором говорится: «...Господин Шиллер, который заверяет Вас в своем почтении, с нетерпением ожидает Вашего решения по поводу запроса, который был сделан по вопросу, который интересует его в высшей степени, и не менее других нас. Можем ли мы надеяться?» В первоначальный консорциум» Ноген» входили Шиллер, Вольтман, Фихте, В. В. Гумбольдт.

⁷⁴ Гете пригласил Шиллера погостить у него в доме на более длительный срок; см. переписку стр. 10 и далее.

Первое письмо Гете, в котором он выражает свою «кантовскую веру», относится к этому периоду завершения его основной эстетической работы, о которой также часто упоминалось ранее (например, 20. 6 и 29. 6. 93, 4. 2 и 11. 7. 94). 26 октября Гете с полным восторгом отзывается о той части эстетических писем, присланных ему в рукописи, в которой он нашел то, что «давно признавал истинным», то, чем он «отчасти жил, отчасти желал жить, изложенным столь связно и благородно»,⁷⁵ а также упоминает об одобрении своего друга Мейера. 28 октября Шиллер отвечает, что голос последнего «утешает его над противоречием Гердера, который, кажется, не может простить мне моей кантовской веры», а затем продолжает: «Сама философия Канта не терпит основных положений и имеет слишком строгий характер, чтобы с ней можно было примириться. Но это делает ей честь в моих глазах, поскольку доказывает, как мало она может терпеть произвол. Такая философия, следовательно, не хочет быть отброшенной простым покачиванием головы. Она строит свою систему на открытом, светлом и доступном поле исследования, никогда не ищет тени и ничего не оставляет для частного чувства, но она хочет, чтобы с ней обращались так же, как с ее соседями, и ее можно простить, если она не уважает ничего в качестве основания для доказательства. Меня ничуть не пугает мысль, что закон перемен, перед которым ни одно человеческое или божественное дело не обретает благодати, разрушит и форму этой философии, как и всякой другой; но основам ее не придется бояться этой участи, ибо, сколько существует человеческий род, столько существует и разум, он молчаливо признается и в целом действует». Жаль, что визит Гете к Шиллеру, состоявшийся через несколько дней и продолжавшийся несколько дней, лишил нас письменного ответа первого на это философское кредо его новообретенного друга.

Приверженность последнего к Канту проявляется в письме тем резче, что за ним сразу же следует весьма неблагоприятный приговор «субъективному спинозизму» «нашего друга Фихте». ⁷⁶Кёрнер испытал такое же удовольствие от чтения рукописи, как и Гёте, хотя как старый друг он позволяет себе различные критические замечания. Например, он считает, что Шиллер зашел слишком далеко, что он слишком много ссылается на кантовские предложения, хотя его аудитория «шире, чем у Канта», и что он рассматривает эстетическое воспитание скорее как средство, чем как самоцель. (7 ноября) Соответственно, Шиллер также гораздо ближе к нашему философу, чем Кёрнер. Однако пренебрежительная дискредитация Гердера, которая уже была высказана Гете – «Гердер не любит их (эстетические письма) как кантовские грехи и дуется на меня по этому поводу», – пишет Шиллер 7 ноября, – в более позднем письме Кёрнера (40 ноября) называется патетикой, проистекающей из нетерпимости и самодовольства. «Неужели он не нашел в Ваших письмах ничего, кроме кантовских идей? И даже если он не совсем согласен с Кантом, может ли он не признать высокий характер, его (его?) способ философствования, если он способен на беспристрастное суждение?». – Что касается «второй доставки» эстетических писем, которая «стоила ему больших усилий» (4 дек.), Шиллер считает, что упрек Кёрнера в том, что он «кантисирен», «к сожалению (!) еще более заслужен». То, что это «кантисирен» здесь, однако, относится только к трудности материала, ясно из предложения, которое следует сразу за этим. «Но иначе и быть не могло, как только разработать окончательные причины. Тем не менее, я надеюсь, что в нем наблюдалась большая простота, чем та, к которой до сих пор привыкли». (Дек. 19) – В последнем письме 1794 года, наконец (Дек. 29), он выражает «безмерное удовлетворение» собой. «Моя система теперь приближается к зрелости и внутренней последовательности, которые гарантируют ей твердость и про-

⁷⁵ Гете, с другой стороны, слишком льстил себе, так как он пренебрег характером Шиллера, когда позже сказал, что тот «из дружеского расположения ко мне, возможно, больше, чем по собственному убеждению» не стал бы обращаться с «доброй матерью» (sc. nature) в эстетических письмах «с такими резкими выражениями», как в «Anmuth und Würde». (V 1195).

⁷⁶ В более ранних письмах (например, от 12 июня и 4 июля 1794 года) вердикт о Фихте, на которого Шиллер изначально возлагал большие надежды, более благоприятен, поскольку Шиллер возлагал на него почти большие надежды (ср. Гумбольдт – Шиллеру 22 сентября 1794 года).

должительность... Все вращается вокруг концепции взаимодействия абсолютного и конечного, вокруг понятий свободы и времени, власти и страдания.

Такое же приподнятое настроение выражено в первом письме нового года.

1795

Кёрнеру, которому он посылает в продолжение эстетических писем до 17-го включительно. «Такого единства, как то, которое скрепляет эту систему, я еще никогда не создавал в своем уме, и должен признаться, что считаю свои доводы непреодолимыми». Он вызывает на поединок самого друга. «Каждое ваше выступление сослужит мне теперь великолепную службу и увеличит ясность моих идей». (5 янв. 1795 г.) Так пишет только самоуверенная сила философского мыслителя. Но, с другой стороны, поэтическая часть этой поэтико-философской двойной природы была так сильна и так легко пробуждалась, что не более чем через два дня, после чтения «Вильгельма Мейстера», пронизавшего его «сладким» ощущением «духовного и физического здоровья», он смог написать Гете: «Я не могу выразить Вам, как смущает меня часто чувство, когда я смотрю на философское существо из произведения такого рода. Там все так радостно, так живо, так гармонично решено и так по-человечески правдиво; здесь же все так строго, так жестко и абстрактно и так в высшей степени неестественно, потому что вся природа есть только синтез, а вся философия – антитеза. Конечно, я могу засвидетельствовать, что в своих рассуждениях я остался настолько верен природе, насколько это совместимо с концепцией анализа; более того, возможно, я остался более верен ей, чем наши кантианцы считают допустимым и возможным.

Как сама красота берется из всего человеческого существа, так и этот мой анализ берется из всего моего человечества, и для меня должно быть слишком важно знать, насколько он совпадает с вашим“. (7 января 1795 г.) На это весьма значительное письмо Гёте также не ответил письменно, по причине личной встречи между ними; однако о последнем вопросе мы узнаем из письма Шиллера к Кёрнеру от 19 января, в котором он описывает впечатление от устной лекции о части эстетических писем Гёте. „Вчера вечером у меня был очень интересный опыт того, насколько ясным эссе в его нынешнем виде является даже для некантианских читателей. Я прочел его Гете и Мейеру, которые были здесь восемь дней, и оба были увлечены им от начала до конца, причем в такой степени, на которую едва ли способно любое произведение красноречия.“ Насколько большое внимание он уделял постоянной систематической связи с Кантом, помимо внимания к читателям, которые не были строго философски настроены, видно из следующего замечания в том же письме: „Я также полностью исправил неправильное толкование бытия и возникновения там, где это было необходимо; хотя это уже было достаточно определено в самом деле. Ибо когда я говорю, что человек есть лишь постольку, поскольку он изменяется, самый строгий кантовский ригорист не может ничего возразить против этого, поскольку человек уже не является нуменом.

Что касается самих «Писем об эстетическом воспитании человека», то мы еще меньше, чем в случае с другими сочинениями Шиллера, которых мы коснулись, можем обсуждать их систематическое содержание или даже давать им характеристику. Это главное эстетическое произведение Шиллера слишком важно и обширно для этого; насколько это необходимо, оно в любом случае будет обсуждаться в последующем критическом разделе. Здесь же мы ограничимся приведением тех отрывков, которые цитируют Канта и поэтому представляют исторический интерес. Здесь их гораздо меньше, чем в оригинале писем (см. выше с. 249—253). В первом письме Шиллер признает – в соответствии с аналогичным содержанием второго письма к принцу (см. выше с. 250) – что это «по большей части кантовские принципы, на которых будут основываться следующие утверждения», и далее выражает мысль, уже высказанную там, а также в «Anmuth und Würde» и письме от 26 октября 1794 года. Октябрь 1794 г.: «По поводу тех идей, которые являются господствующими в практической части системы Канта, только философы расходились во мнениях, народ же, смею доказать это, всегда был един. Освобо-

дите их от их технической формы,⁷⁷ и они предстанут как отложенные во времени требования здравого смысла и как факты нравственного инстинкта, который мудрая природа поставила на страже человека, пока светлое прозрение не сделает его совершеннолетним».

В примечании к 13-му письму (с. 52) он говорит, что идея о необходимом противоречии между разумом и чувственностью «никак не соответствует духу системы Канта, но вполне может лежать в ее букве». – Наконец, в 15-м письме он комментирует обсуждение понятия красоты: «В этой работе, как и во всем остальном, критическая философия открыла путь, чтобы привести эмпиризм обратно к принципам, а спекуляцию – к опыту». (с. 62, примечание.) Таким образом, эти краткие выдержки из самого письма подтверждают чувство друга и оппонента, что один и тот же в основном дух Канта То, что такая независимая индивидуальность, как Шиллер, не может быть принуждена к какому-либо образцу, само собой разумеется, и его значение для дальнейшего развития кантовской системы будет обсуждаться позже. Здесь же нам остается лишь отметить историческое влияние. То, что такое влияние имело место и со стороны философии Фихте (в ее первой форме), мы уже отмечали в другом месте.⁷⁸ О том, что он не был слишком глубоким, свидетельствует оживленный спор, который Шиллер вступил с Фихте в 1795 году именно по этим вопросам. Фихте представил свои идеи на ту же тему под названием «Дух и буква в философии» (*Geist und Buchstab in der Philosophie*) в качестве эссе для «*Ноген*», но Шиллер отверг его как неподходящее.⁷⁹ Высказывание Фихте в письме, в котором он жалуется на это Шиллеру, характерно для позиции обоих по отношению к эстетике Канта. В своем письме Фихте думает, что он «распространил ясность, которой нет нигде, по поводу нескольких темных высказываний Канта в теории вкуса, в результатах которых я с ним совершенно согласен», а затем замечает, весьма изумленный: «Но что я говорю? Именно в этих отрывках и возникают ваши вопросительные знаки».⁸⁰ (!) Так, в письме, которое он в конце концов отправил Шиллеру после публикации части эстетических писем, сам Кант смог написать полную похвалы фразу: «Я нахожу письма об эстетическом воспитании человека превосходными и изучу их, чтобы иметь возможность сообщить Вам свои мысли о них».⁸¹ Для истории философской этики и эстетики одним из самых прискорбных фактов является то, что это намерение Канта – о котором сокрушался уже Вильгельм в. Гумбольдт⁸² – а также «культивирование» «знакомства» и «литературного общения» с «талантливым и ученым человеком» и «дорогим другом» в целом, которое кенигсбергский философ предполагал в этом письме, осталось неосуществленным.

Помимо других причин, «несдержанности старости» и «множества еще предстоящих мне работ», которые Кант часто приводит, в том числе и здесь, в свое оправдание, было еще известное притеснение нашего философа берлинской цензурой,⁸³ которым он мотивировал и «отсрочку» запрошенного им вклада в «*Ноген*»,⁸⁴ который впоследствии, в результате преждевременного закрытия этого самого идеального из всех немецких журналов, вообще не мог быть осуществлен. Возможно, отрывок из 19-го «Эстетического письма», который мы недавно

⁷⁷ Сравните более красивое воплощение этой картины в письме к князю (выше стр. 251).

⁷⁸ Ср. в моей диссертации стр. 63 и в Heft 1 und 2 dieser Zeit schrift S. 62.

⁷⁹ Schiller und Fichtes Briefwechsel ed. J. H. Fichte. 1847. S. 28 ff.

⁸⁰ а. а. О. S. 39.

⁸¹ S. W. XI, 1, S. 169 -171. Письмо датировано 30 марта 1795 г.

⁸² Гумбольдт – Шиллеру 11 декабря 1795 г.: «... Хотел бы он (Кант) еще написать тебе свои „Ueberlegtes“ о твоих письмах до своей отставки» (а. а. О. S. 247).

⁸³ См. последнюю обработку: Fromm, Immanuel Kant und die preussische Censur. Haipbg. u. Lpz. 1894.

⁸⁴ «Что касается моего небольшого вклада в этот дар для публики, то я должен просить о некоторой задержке, потому что, поскольку на вопросы государства и религии теперь наложено преднамеренное эмбарго, а других статей, представляющих интерес для читающей публики, почти нет, эту перемену погоды необходимо соблюдать еще некоторое время». Однако в своем объявлении «*Ноген*» «превосходно и безоговорочно» исключил все, «что относится к государственной религии и политической конституции». (Briefw. m. Goethe I. p. 2.)

почти дословно обнаружили в «Opus Postumum» Канта (см. выпуски 1 и 2 этого журнала), является признаком того, что Кант делал заметки с целью предполагаемого обсуждения писем Шиллера, которое он потом уже не успел сделать из-за перегруженности другими работами, в связи с нарастающей слабостью старости. О том, как много планов было у Канта в то время, несмотря на 71 год, можно судить по заметке в письме В. В. Гумбольдта к Шиллеру от 5 октября 1795 года: > ... Недавно я разговаривал с профессором из Эрлангена, его зовут Мемель. Он только что приехал из Кенигсберга и много знает о Канте. Среди прочего он сказал, что у Канта в голове все еще огромное количество незаконченных идей, над которыми он не только хочет работать, но и работать в определенном порядке...".⁸⁵ Радостное впечатление, которое произвело на нашего поэта прибытие долгожданного письма из Кенигсберга, хотя в этом отношении заметно более слабое, чем прежде, отражено в письме его к Кёрнеру от 10 апреля 1795 года, в котором говорится: «Кант написал мне очень дружеское письмо, но просит отсрочки в отношении Ноген. Он хочет написать мне больше о моих эстетических письмах, которые он очень хвалит, когда изучит их. Однако я только рад, что старик все-таки в нашем Обществе.

Степень проникновения философских начинаний, особенно исследований Канта, во все, даже военные, круги в то время. Исследования Канта проникли во все, даже военные круги, о чем красноречиво свидетельствует заключительный отрывок письма Кёрнера (от 27 апреля 1795 года). «Ваши эстетические письма, как он пишет, чрезвычайно вдохновили его (майора фон Функа)⁸⁶ на философию, и он немедленно приказал Тилеману⁸⁷ дать ему все, что у него есть из трудов Канта, Фихте и Рейнгольда в его полевом снаряжении». Должно быть, Канту было приятно узнать, что его также почитают и изучают среди гусар на Рейне. Причем двумя офицерами, которые значительно преуспели в своей области». – Да, идеи Канта даже изображались художниками на аллегорических картинах.⁸⁸

4 мая 1795 года Шиллер писал своему другу Кёрнеру, что он намеренно послал свою «Элементарную философию» заранее в эстетических письмах, «чтобы иметь возможность вернуться к ней позже в отдельных замечаниях». Таким образом, он надеется «не оставить ни одного важного предложения из первых двух и трех родов необсужденным в течение нескольких лет». В могучем порыве своей вновь пробудившейся поэтической продуктивной силы – не знаем, радоваться ли этому больше или сокрушаться, – он не успел этого сделать. Вместо этого из-под его пера вышли только два эстетических произведения, первое из которых – более свободная переработка «Vom Erhabenen», уже упоминавшаяся выше (с. 248) под названием:

Ueber das Erhabene («О возвышенном»), в котором развивается основная идея (с. 314) о том, что «к прекрасному следует добавить возвышенное», чтобы эстетическое воспитание стало полным целым. Поскольку в этом отношении она уже показывает свою связь с мыслью Канта, она даже напоминает нам Канта в своих выражениях, например, когда говорится об «утонченной чувственности», что «в соблазнительной оболочке духовного прекрасного» она способна отравить святость максим «у их источника». ⁸⁹Однако даже в нем, говоря словами Гумбольдта, «один и тот же способ представления возвращается снова и снова в различ-

⁸⁵ Переписка между Шиллером и Гумбольдтом, с. 155.

⁸⁶ Функ очень часто появляется в переписке между Шиллером и Кёрнером; он также упоминается в «Шиллер-Гёте» как автор Ноген».

⁸⁷ По договоренности с Шиллером, Тилеманн как офицер должен был представить «Лагерь Валленштейна», среди прочих произведений, на рецензию Кёрнеру (Шиллер – Кёрнеру, 18 июня 1797 года). – Великолепная конная песня из него «с энтузиазмом распевается Тилеманном и его окружением». (Кёрнер 25 декабря 1797 г. а. О. IV 101).

⁸⁸ Переписка Шиллер-Гёте стр. 111, 112, 116. Шиллер (5 февраля 1796 г.) считает «восхитительную новость» «надеюсь, шуткой».

⁸⁹ Сравните Кр. д. пр. V. P. 108: ... Это было бы равносильно желанию загрязнить нравственное отношение в его источнике»; аналогично Met. d. Sitten (ed. v. KirchmannS. 207). Sitten (ed. v. Kirchmann) p. 207: «Die Tugend lehre wird dann.. всо-емисточнике... испорчено».

ных обличьях и многообразных применениях»,⁹⁰ так что мы можем почувствовать, что нам нет необходимости углубляться в него.

То же самое относится и к единственному оставшемуся эстетическому трактату Шиллера *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*, который появился в «Ноген» в конце 1795 и начале 1796 года, почти в еще большей степени. Ибо это сочинение, которое Розенкранц называет «поэтикой в соответствии с принципами Кантовой критики силы суждения», в целом слишком далеко от нашей темы. Поэтому мы даже не вдаемся в знаменитое сравнение идеалиста и реалиста (S. 268 – 281) с их реальными или предполагаемыми личными аллюзиями, по крайней мере, здесь, или в объяснение наивного, которое прямо связано с Кантом, а ограничимся тем, что выделим суждение поэта о характере и философской профессии Канта, которое содержится в начале трактата. «Тот, кто научился восхищаться автором (sc. Критики эстетической силы суждения) только как великим мыслителем, будет рад найти здесь (sc. в главе об интеллектуальном интересе к красоте) след его сердца и убедиться благодаря этому открытию в высокой философской профессии этого человека (которая требует обоих качеств вместе взятых)» (S. 168 note).

Как мы уже видели (стр. 256), последний трактат был призван дать Шиллеру «мост, так сказать, к поэтическому творчеству», от которого он полностью отказался в течение нескольких лет. Таким образом, мы вступаем в последний период, почти точно в последнее десятилетие жизни поэта, который характеризуется его отказом от философских занятий и возвращением к поэзии, очевидно, под влиянием Гете. Следующий период, то есть примерно вторая половина 1795 года, в которую были написаны его последние эстетические сочинения, образует своего рода переходный период. Как мы уже видели, 5 мая 1795 года он все еще обсуждал многие философские вопросы и заявил, что философские занятия гораздо предпочтительнее исторических. «Философские занятия не требуют стольких заученных приготовлений, делают ум более здоровым и доставляют бесконечно больше удовольствия». С другой стороны, со второй половины года появляется больше признаков поэтической деятельности (ср. письма к Кёрнеру от 3 авг., 17 авг., 11 сент.).

На самом деле, как он пишет 3 августа, он еще не пустился «в широкое море» поэзии, а «плывет по берегу философии». Это время появления так называемых философских поэм, той благородной поэзии мысли, которая дала высшим философским идеям воплощение в плавучем, возвышенном языке и блестящем ритме, равных которому не было со времен Платона. Как бы ни была восхитительна задача философского рассмотрения этих наиболее зрелых цветов гения Шиллера вместе с более ранними стихотворениями, мы слишком высокого мнения о нем, чтобы заниматься таким предметом вскользь. Друзья (Гете, Кёрнер, Гумбольдт, Гердер) испытывали сильнейший восторг и восхищение философско-поэтической двойственностью Шиллера. Так, Гете писал о последнем моменте, который должен заинтересовать нас более подробно при описании философского хода развития Шиллера: «Твои стихи... теперь такие, какими я надеялся увидеть их у Вас раньше. Эта странная смесь созерцания и абстракции, присущая вашей натуре, теперь проявляет себя в совершенном равновесии...». (6 октября 1795 г.), а Кёрнер почти в то же время нашел друга в «философской оде» с ее «великолепием воображения, языка, построения стиха» и соединением «философского и поэтического энтузиазма» «уникальным» (14 и 27 сентября). Гумбольдт, однако, выразил свой величайший восторг, сказав, что он «никогда не находил порождение гения столь чисто раскрытым», как в – мы хотели бы сказать – самом философском из этих стихотворений «Идеал и жизнь»⁹¹, в котором

⁹⁰ Гумбольдт – Шиллеру 27 ноября 1795 г. (а. а. О. S. 219).

⁹¹ Ср. полное подробное письмо а. а. О. S. 83—88 – сам Шиллер ставил «идеал и жизнь» выше всего среди своих стихотворений (ср. там же 3.119), тогда как Гете предпочитал «идеалы», Кёрнер «природу и школу» (теперь: «гений»), Гердер «танец» (S. 117). – Я прокомментировал возможное использование Канта в последнем образе стихотворения в своей диссертации (S. 65, примечание).

выражена «высочайшая зрелость» гения и одновременно «верное отражение» природы Шиллера (21 августа 1795 г.).

В одном из предыдущих писем (от 4 августа) он уже дал прекрасный психологический анализ последнего: «Оба столь различных направления (поэзия и философия) проистекают в вас из одного источника; и характерная особенность вашего духа состоит именно в том, что он обладает обоими, но также и в том, что он совершенно не может обладать одним только... То, что иначе так совершенно отделяет поэта и философа друг от друга, великое различие между истиной действительности, полной индивидуальности, и истиной идеи, простой необходимостью ловкости: это различие как бы упразднено для тебя, и я не могу объяснить его себе иначе, как из такой полноты духовной силы, что она от недостатка сущности в действительности возвращается к идее и от бедности идеи к действительности.»⁹² – Сам Шиллер, естественно, чувствовал себя очень довольным и приподнятым восторженным одобрением таких знатоков. В его ответе Гете (от 16 октября) есть интересное самоосуждение. Он признает, что этот жанр поэзии очень утомителен для ума, «ибо если философ может дать отдых своему воображению, а поэт – своей силе абстракции, то я, занимаясь этим видом творчества, должен всегда держать эти две силы в равном напряжении, и только благодаря вечному движению внутри меня я могу соединить эти два разнородных элемента в некое решение». В одиночестве он не жалеет о годах, потраченных им на философское прояснение и развитие. «В этом я теперь убедился на собственном опыте: только строгая определенность мысли помогает легкости. В противном случае я верил в обратное и боялся твердости и жесткости. Теперь я действительно рад, что не позволил себе соблазна вступить на кисельный путь, который я часто считал губительным для поэтизирующего воображения.»

Можно рассматривать это самооправдание поэта в определенной степени как эпилог к философскому периоду его жизни, который уже подходил к концу.

30 ноября 1795 года он писал Гумбольдту: (Чтобы изучать древних) «Теперь я также отказался на неопределенное время от всякой спекулятивной работы и чтения (хотя мне еще многое предстоит сделать). То, что я читаю, должно быть из старого мира, то, над чем я работаю, должно быть представлением»; 9 января 1796 г. тому же: «Теперь мне... больше нечего делать в философской и критической области на некоторое время и спешу с облегченным сердцем к моей музе»; и, соглашаясь с этим, 18 января 1796 года Кёрнеру, что он «надолго оставил теорию» (ср. также отрывок от 7 января 1796 года, уже цитированный выше, стр. 266, прим. 1).

Насколько нам известно, Шиллер не вернулся к основательному и продолжительному занятию философией. Поэтому высказывания о Канте и философии, о которых мы будем говорить далее, являются единичными, разбросанными в переписке, сначала более частыми, затем год от года все реже и реже.

Начиная с 1795 года, в этом отношении еще есть что добавить:

Во-первых, отрывок из письма Гете (от 17 августа 1795 года) о христианстве как эстетической религии, который также важен для нашей специальной темы:⁹³ «Я нахожу в христианской религии практически расположение к самому высокому и благородному, и различные проявления этого в жизни кажутся мне столь отвратительными и неприятными лишь потому, что они являются искажениями этого высшего. Если придерживаться той особенности христианства, которая отличает его от всех монотеистических религий, то она заключается не в чем ином, как в упразднении закона или императива Канта, на место которого христианство хочет поставить свободную склонность. Поэтому в чистом виде оно есть представление прекрасной морали или воплощение священного, и в этом смысле оно есть единственная эстетическая религия; отсюда я также объясняю себе, почему эта религия составила столько счастья с жен-

⁹² Там же, S. 64.

⁹³ После критики «Исповеди прекрасной души в «Вильгельме Мейстере».

ской природой и до сих пор встречается в определенной сносной форме только у женщин». Конечно, в этих словах нет явного признания «эстетической» религии, но они содержат «виртуальную предрасположенность» к ней. На этом месте Шиллер прерывается словами: «Но я не хочу больше ничего говорить в письме об этом щекотливом вопросе.

1 ноября, также в письме к Гете, Николай заявил, что в своих нападках на приложения философии Канта он «объединил вместе все хорошее и ужасное, что придумала эта философия». Это выдает, даже если «ужасное» не относится к самому Канту, по крайней мере, уже не тот прежний энтузиазм, как тогда, когда он приобрел трактат Канта «О вечном мире» 1795 года, но не читал ни его, ни письменных комментариев к нему, присланных ему Кёрнером 18 декабря до 7 января 1796 года.

Год 1796 это год «Xenia». Поэтому мы пользуемся случаем, чтобы в нескольких кратких словах вернуться к часто цитируемой Doppel-Xenion:

Угрызения совести.

Я люблю служить друзьям, но, к сожалению, делаю это по склонности, и поэтому мне часто бывает больно, что я не добродетелен.

Решение.

Другого совета нет, надо стремиться презирать их

И затем с отвращением выполнять то, что велит долг.

То, что эти стихи написаны Шиллером, нельзя отрицать, как и то, что их смысл направлен против преувеличения понятия долга у Канта. Но ⁹⁴поэту позволено противостоять философу, а ⁹⁵тем более в «Xenien», ибо они объявлены самим Шиллером «непослушным, очень диким бастардом» (его и Гете), «большой частью дикой безбожной сатирой... перемешанная с отдельными поэтическими, даже философскими вспышками мысли», и А также другие эпиграммы, до сих пор не напечатанные в большинстве изданий Шиллера, например, «Душение и удавка» (Dfintier, Erläuterungen IX, Xp. 174), «Moralische Schwätzer», «Moral der Pflicht und der Liebe» и. а. (Kürschnera. O. 119, P. 197 f), некоторые из которых по своему тону не могли быть написаны Шиллером самому Канту. в приведенных выше строках 3) даже не нужно выступать против самого Канта, а скорее против «его комментаторов», «бедных бездарей, вгрызавшихся в философию Канта» (Кёрнеру 18 февраля 1793 г.). Feb. 1793), которые напридумывали много «ужасного» (Гете 1 ноября 1795), «бездельников» и пеонов, которые только и умели, что обращаться с «механизмами его системы», «нетерпимых доброхотов», «вольнотпущенников» в царстве разума (первое письмо принцу Голштинскому).⁹⁶

В конце концов, те же ксении приводят сравнение самого Канта с одним богачом, который кормит столько нищих, с королевским строителем, который кормит множество «kärtnner». Важное и обширное письмо Шиллера к Гете от этого года (от 9 июля), в котором рассматривается вопрос о том, не нуждается ли Вильгельм Мейстер в философии и почему – «здоровая и прекрасная природа... не нуждается в морали» – и которое, по сути, является спором между Шиллером и самим Гете.

Наконец, отметим горячее одобрение Гете кантовской полемики этого года: «Сочинение Канта о благородном способе философствования доставило мне большое удовольствие; благодаря этому сочинению разделение того, что не принадлежит друг другу, пропагандируется все ярче». (Гете – Шиллеру, 26 июля 1796 г.)

⁹⁴ В. В. Гумбольдт находит это произведение Канте «местами очень изобретательным и написанным с большой фантазией и теплотой», но «иногда действительно слишком прозрачным», что, конечно, не пришлось бы по вкусу Шиллеру (Шиллеру, 30 октября 1795 г.).

⁹⁵ Шиллер – Кёрнеру, 1 февраля 1796 года (аналогично в тот же день – Гумбольдту).

⁹⁶ S. 82. «Царство разума» – это царство свободы, и нет рабства более позорного, чем то, которое человек переносит на этой святой земле. Но многие, кто, не имея внутренней власти, позволяют себя там эксплуатировать, тем самым доказывают, что они не свободны, а только отпущены на свободу.»

1797

В то время как Кёрнер увлеченно изучает Канта (письма от 21 января и 29 мая), Шиллер читает «одновременно с Гёте» «Поэтику» Аристотеля, которая «действительно укрепляет и облегчает» его (Кёрнеру, 3 июня). 23 января он желает своему другу (Кёрнеру) «что-нибудь хорошее и остроумное в области философии и критики» для «Ноген», поскольку сам он должен полностью посвятить себя «Валленштейну». Однако то, насколько Шиллер, а вслед за ним и Гете, в основном поддерживают флаг Канта и считают его дело своим, видно из их мнения о нападках Гердера и Й. Г. Шлоссера на критическую философию. Так, Шиллер пишет Кёрнеру 1 мая: «Гердер сейчас представляет собой совершенно патологическую натуру... У него ядовитая зависть ко всему хорошему и энергичному... На сердце у него самый большой яд против Канта и новейших философов, но он не совсем осмеливается выйти наружу, потому что боится неприятных истин, и лишь изредка кусает кого-нибудь в тельце. Надо возмущаться, что такая большая необыкновенная сила для доброго дела так совершенно пропадает; Шлоссер иногда вызывает у меня подобное чувство.

«Против последнего был направлен другой памфлет Канта, озаглавленный: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, опубликованный в «Berliner Monatsschrift» в декабре 1796 года. Гете отозвался о ней 14 сентября 1797 года: «Очень достойный продукт его хорошо известного образа мышления, который, как и все, что исходит от него, содержит самые чудесные отрывки, но при этом по композиции и стилю является скорее кантовским, чем кантовским. Мне доставляет большое удовольствие, что благородные философы и проповедники предрассудков могут раздражать его настолько, что он всеми силами противостоит им. Однако мне кажется, что он поступает несправедливо, обвиняя Шлоссера в нечестности, по крайней мере, косвенно...». На что Шиллер отвечает 22 сентября: «Я также прочитал маленький трактат Канта, и хотя содержание его не дает ничего нового, я остался доволен его превосходными идеями. В этом старом господине все еще есть что-то такое истинно юношеское, что хочется назвать эстетическим, если бы не смущала отвратительная форма, которую хочется назвать философским канцелярским стилем». ⁹⁷Его суждение о Шлоссере в этом письме уже более суровое, чем у Гете: «Шлоссер, возможно, действительно является тем, кем вы его считаете, но его позиция по отношению к критическим философам настолько сомнительна, что характер вряд ли можно оставить без внимания...». Однако после того, как Шлоссер написал собственное извинение, в длинном письме к Гете от 9 февраля, которое касалось только этой темы, он был откровенно язвительен.

1798

Мы опускаем из подробного письма все, что касается только Шлоссера, и подчеркиваем лишь следующее, что в высшей степени характерно для внутренней позиции Шиллера в отношении критической философии: «... Что можно сказать, когда после стольких усилий новых философов, не пропавших даром, чтобы привести суть спора к наиболее определенным и актуальным формулам, кто-то приходит с аллегорией, и то, что было тщательно подготовлено для чистой мыслительной способности, опять окутывается легкой неясностью, как это делает этот герр Шлоссер...? делает». «Поистине непростительно, чтобы писателю, который держится за некую честь, позволялось вести себя столь не философски и нечистоплотно в такой чистой области, какой философская область стала благодаря Канту». А теперь скажу пару слов о том, как непревзойденно ясны отношения тотальной человеческой природы к научному исследованию, поэта к философу, Шиллера к Канту! «Вы и мы, другие представители правовых наук, знаем, например, что человек в своих высших функциях всегда действует как единое целое и что природа вообще повсюду действует синтетически – по этой причине, однако, нам никогда

⁹⁷ В письме к Шиллеру (29 дес. 1795) Гумбольдт объясняет темноту и задумчивость стиля новейших философов тем, что «они слишком полны своим предметом и ведут больше монологов о нем с собой, чем бесед с аудиторией».

не придет в голову в философии ошибиться в различии и анализе, на которых основано всякое исследование, так же мало, как мы будем воевать с химиком за искусственное аннулирование синтезов природы.»⁹⁸ «Но эти господа замочные мастера также хотят чувствовать запах и чувствовать свой путь через метафизику, они хотят распознавать синтетически везде, но... это жеманство... всегда поддерживать человека в его тотальности, одухотворять физическое и очеловечивать духовное, является, я боюсь, только жалкой попыткой обеспечить себе счастливое существование в своей уютной темноте.»

И Гете соглашается с «очень отрадным и освежающим» письмом своего друга; он уже 30 лет находится в разладе с натурой Шлоссера (своего шурина). О своем отношении к философии он, однако, признается: «Философия становится для меня все более важной, потому что с каждым днем она все больше учит меня отделять от самого себя, что удастся мне тем более, что моя природа, подобно разделенным шарикам ртути, так легко и быстро воссоединяется. Ваш метод – прекрасная помощь мне в этом...». (10 февраля) Как отличается это теплое признание чистой философии от слов, которые Шиллер написал в начале их знакомства – в ноябре 1790 года – о чувственном, «трогательном» способе философствования Гете! Когда так много говорят о том, что Шиллер отвернулся от философии под влиянием Гете, здесь видно, как много он узнал и воспринял философского от Шиллера.

Переписка этой весны дает еще одно важное свидетельство о поэте для Канта, а именно о его ригоризме. 28 февраля Гете насмешливо сообщил, что некий француз по имени Мунье «крайне плохо воспринял то, что Кант объявляет ложь безнравственной при всех условиях»,⁹⁹ и что теперь он считает, что «подорвал» «славу» Канта. В продолжение этого дела Шиллер ответил 2 марта: «Действительно, стоит отметить, что небрежность в эстетических вещах всегда связана с моральной небрежностью, и что чисто строгое стремление к высокому прекрасному, с высочайшей либеральностью по отношению ко всему, что есть в природе, приведет к ригоризму в моральной сфере.

23 июля Шиллер высказывает мысль, что «от эстетического признания и вульгарности можно получить столько же пользы, сколько от философского – вреда». – 27 числа этого месяца он посылает Гете «грубый» отзыв Канта о Николае в двух посланиях «о букмекерстве», на что Гете на следующий день отвечает: «Отзыв Канта о Заальбадере весьма мил. Что мне нравится в старике, так это то, что он при каждом удобном случае может повторять свои принципы и бить в одну точку. Более молодому, практичному человеку лучше не обращать внимания на своих оппонентов; более старому, теоретическому человеку не нужно пропускать ни одного неуклюжего слова. Мы хотим, чтобы так было и в будущем».

Философские новинки, как мы видим, читают оба и обмениваются мнениями. Менее благоприятным, чем только что упомянутые, является отзыв об «Антропологии в прагматическом отношении» Канта, опубликованный в конце 1798 года. Гете писал Шиллеру 19 декабря 1798 года: «Антропология Канта – очень ценная для меня книга и будет еще более ценной в будущем, если я буду наслаждаться ею неоднократно в небольших дозах, ибо в целом, в ее нынешнем виде, она не освежает. С этой точки зрения человек всегда видит себя в патологическом состоянии, а поскольку, как уверяет нас сам старейший господин, человек не может стать разумным раньше шестидесяти лет, то объявить себя дураком на всю оставшуюся жизнь – дурная забава. Но если прочесть несколько страниц в добрый час, то остроумное обращение всегда будет восхитительным; кстати, я ненавижу все, что просто наставляет меня, не увеличивая и не оживляя непосредственно мою деятельность». Шиллер отвечает 21 декабря: «Мне очень хочется прочесть „Антропологию“ Канта. Патологическая сторона, которую он всегда подчер-

⁹⁸ Та же идея, сравнение философского анализа с химическим, часто встречается у Канта, например, в конце «Критики практического разума» (с. 195).

⁹⁹ Ср. Кант: Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. Berliner Blätter 1797.

кивает в человеке и которая, возможно, уместна в антропологии, преследует почти во всем, что он пишет, и именно она придает его практической философии такой мрачный вид. То, что этот веселый и жизнерадостный дух не смог полностью очистить свои крылья от грязи жизни, и даже не полностью преодолел некоторые мрачные впечатления молодости и т.д., вызывает удивление и сожаление. В нем все еще есть что-то, что, как и в случае с Лу, напоминает монаха, который открыл свой монастырь, но не смог полностью искоренить его следы». Разве Шиллер не должен был быть «антифилософским капризом» друга поэта? «Антифилософские причуды», как однажды говорит Гервинус,¹⁰⁰ «к подобным пренебрежительным высказываниям»?

1799—1805

Из последних лет жизни поэта следует прежде всего отметить ряд статей о противниках Канта и других философах, которые можно воспринимать как косвенные свидетельства позиции Шиллера и его окружения по отношению к философии Канта.

5 июня 1799 года, после публикации «Метакритики» Гердера, Гете писал: «С каким невероятным заблуждением старый Виланд присоединяется к слишком раннему триумфу метакритики, вы увидите из последней статьи в „Меркурии“, с изумлением и не без неудовольствия. Ведь христиане утверждают, что в ночь, когда родился Христос, все оракулы умолкли, так и теперь апостолы и ученики нового философского евангелия утверждают: в час рождения метакритики старик в Кенигсберге на своем треножнике был не только парализован, но даже упал, как Дагон, на нос. Ни один из идолов, воздвигнутых в его честь, больше не стоит на ногах, и не нужно многого, чтобы не найти необходимым и естественным зарезать всех товарищей Канта, как тех непокорных обезьян Ваала». Весь тон этих строк уже показывает, на чьей стороне Гете знает своего друга и самого себя; ответ Шиллера (от 7 июня) выдержан в том же ироническом спокойствии: «Шум, поднятый Виландом по поводу книги Гердера, будет иметь, боюсь, совсем не тот эффект, на который он рассчитывает. Мы можем спокойно ожидать этого и займем свои места в качестве тихих зрителей этой комедии, которая будет достаточно красочной и шумной». Даже позже отношения Шиллера с Гердером оставались напряженными.¹⁰¹

Шиллер также находил «Речи о религии» Шлейермахера «при всей их претензии на теплоту и близость, в целом очень сухими и часто претенциозно написанными»; они и романтические стихи Тика, оба «берлинские продукты», «вышли из одной и той же среды» (26 сентября 1799 года Кёрнеру).

А Фихте, которого Шиллер и Кёрнер вначале встретили с такой надеждой, последний в 1800 году – и Шиллер ему не противоречил – считал «философским Аттилой», с которым нужно «повоевать один раз в его стране», «чтобы он не опустошил все наши поля и сады один за другим». (Кёрнер – Шиллеру, 29 декабря 1800 г.)

В переписке этих последних лет есть только одно прямое высказывание о самом Канте. В своих размышлениях о «Потерянном рае» Мильтона Гете также пришел к свободе воли, «над которой я в иных случаях нелегко ломаю голову», и к ее связи с «радикальным злом» Канта. «Таким образом, становится ясно, как Кант неизбежно должен был прийти к радикальному злу, и почему философы, которые находят человека столь очаровательным по своей природе, так плохо относятся к его свободе, и почему они так сопротивляются, когда не хотят отдать им должное за добро по склонности». (Гете – Шиллеру 31 июля 1799 г.) На это Шиллер отвечает (2 августа): «Я уже не помню, как Милтон помогает себе выйти из вопроса о свободе воли, но развитие Канта для меня слишком монашеское; я никогда не мог с ним примириться». Кант рассматривает «две бесконечно разнородные вещи», «инстинкт добра» и «инстинкт чувственного блага» «совершенно как равные потенции и качества», помещая «свободную личность

¹⁰⁰ G. d. d. D., V 436.

¹⁰¹ О том, что разная позиция по отношению к Канту была главной причиной этого, свидетельствует C. v. Wo] zogen, SchillersLebenS. 280: «Гердер любил замыкаться в себе в ту эпоху, и его неприязнь к Кантовой философии, которой Шиллер был предан всей душой, не позволила бы свободного общения без грубого задевания за живое.

совершенно одинаково против и между обоими инстинктами». Конечно, прерывает он, они оба «не призваны» «успокаивать человеческий род» по поводу «этих темных мест в природе», которые, кстати, «не пусты» для оратора и трагического поэта и могут – слава Богу! – «всегда оставаться в сфере видимости». Здесь мы видим то же явление, которое уже отмечали в высказывании об антропологии Канта (21 декабря 1798 года): под влиянием Гете чисто эстетическая концепция морали, которая в философских сочинениях Шиллера была отчасти решительно отвергнута, отчасти представлена как оправданная, впоследствии взяла в нем верх – по крайней мере, в сиюминутных настроениях, но, возможно, и навсегда.

В последние несколько лет Шеллинг, которого Шиллер уже 10 апреля 1798 года (Гете) желал видеть в качестве «хорошего кандидата» для «нас, йенских философов», в тамошнем университете и о назначении которого в Йену он выразил свое удовольствие Кёрнеру (31 августа этого года), часто упоминается в переписке Шиллера и Гете. Вместе с ним и Нейтхаммером (которого Уэбервег III 238 называет фихтеанцем, хотя до этого он, во всяком случае, был – см. выше – ревностным кантианцем) у него был философский кружок, который часто упоминается, особенно в 1799 году, в котором, конечно, часто только – l'Nombre играет. ¹⁰²Но чем больше философия Шеллинга поворачивала к абсолюту, тем больше Шиллер должен был в своих основных кантовских настроениях испытывать отторжение. Так, в пространном письме к Гете от 27 марта 1801 года он высказывает мысль, что «эти господа идеалисты слишком мало обращают внимания на опыт из-за своих идей»; точно так же 20 января 1802 года он высказывает мнение, что «от трансцендентальной философии (Шеллинга) до реального факта еще не хватает моста», что «наши молодые философы хотят перейти непосредственно от идей к действительности», тогда как «от общих полых формул к условному случаю нет перехода». В том же духе он жаловался Кёрнеру 10 декабря 1804 года, что «пустая метафизическая болтовня философов искусства» сделала его «больным от всякого теоретизирования».

Последнее философское высказывание, дошедшее до нас от Шиллера, содержится в его последнем письме Вильгельму фон Гумбольдту, датированном 3 апреля 1805 года – за пять недель до смерти Шиллера. «Спекулятивная «Философия, – пишет он там, – если и завладела мной, то отпугнула меня своими пустыми формулами; на этом бесплодном поле я не нашел ни живого источника, ни пищи для себя». До этого момента связь с философией Шеллинга ясна и вполне согласуется с процитированными ранее упущениями. Но когда он продолжает: «Но глубокие основные идеи идеальной философии остаются вечным сокровищем, и только ради них надо считать себя счастливым, что жил в это время», то и здесь интерпретация системы тождества возможна, но не абсолютно необходима. Мы бы предпочли интерпретировать ее в смысле лучших философских лет Шиллера, как напоминание о временах, которые, как он писал тому же Вильгельму фон Гумбольдту двумя годами раньше (17 февр. 1803 года), будут «вечно незабываемыми», «1794 и 1795 годы, когда мы вместе философствовали в Йене и были наэлектризованы духовным трением», оба в одинаковом энтузиазме к философии мудреца, «идеи которого стали элементом, в котором дышал и жил его дух, который в годы болезни..... спутником, другом и утешителем», действительно, «который также давал ему уверенность во всех событиях его внешней жизни.»¹⁰³

Мы не хотели и не могли дать полный отчет о влиянии философии Канта на всю литературную деятельность Шиллера. Это потребовало бы тщательного блуждания по всем обла-

¹⁰² В нашу задачу не входит более подробное рассмотрение отношений Шиллера с Шеллингом, которого он, действительно, затрагивал то тут, то там, например, в предисловии к «Невесте Мезины», что вполне естественно, учитывая частые контакты между ними. – В то время Гегель выступал только как частный лектор в Йене; Шиллер назвал его «основательной философской головой» (Шиллер – Гумбольдту, 18 августа 1803 года), но подчеркнул его «недостаток таланта к изложению» (Шиллер – Гете, 30 ноября 1803 года).

¹⁰³ С. v. Wolzogen, SchillereLeben. 333 – В этой трактовке Канта мы рады согласиться с Томашеком, который по отношению к Данцелю решительно отрицает мнение, которого мы придерживаемся – уже завоеванное до знакомства с книгой Т., – что ее «нельзя считать вопросом для знатока» (а. а. 0. 8. 433).

стям философии Канта, особенно поэтической в узком смысле, что мы не смогли предпринять здесь, несмотря на привлекательность такого путешествия. С другой стороны, мы считаем, что представили достаточно точную и верную, а также, надеемся, ясную картину отношения Шиллера к Канту и его философии в ее историческом развитии, основанную на подлинных свидетельствах главных героев. Можно выделить четыре различных этапа:

1) 1787—1790. Кёрнер и Рейнгольд указывают Шиллеру на Канта. Сдержанность его поэтической натуры. Только к концу этого периода начинаются зачатки настоящего «кантианства».¹⁰⁴

2) 1791—1794 Шиллер – ревностный кантианец, хотя и в независимой форме, что естественно при оригинальности его духа. В отличие от Гете. За эти четыре года не написано ни одного крупного стихотворения.

3) 1795 г. Возрождение склонности к поэтическому творчеству. Влияние Гете. Философия и поэзия в равновесии. Время возникновения философских поэм.

После этого переходного состояния, наконец

4) 1796—1805: Полное и окончательное возвращение к поэзии. Только в промежутках между философскими чтениями и дискуссиями о поэзии, особенно с Гете, которого он сблизил с философией. Несмотря на отдельные антифилософские и античные высказывания, приверженность основным идеям философии Канта, соответствующее отвращение к романтизму даже в его философских представителях (поздние Фихте, Шеллинг, Шлейермахер, Шлегель).

Период, в который он был действительно философски продуктивен, в который он написал почти все свои философские трактаты, является вторым (в лучшем случае включая третий). Поэтому мы должны основывать наше систематическое рассмотрение на последнем, чтобы с его точки зрения изучить, насколько Шиллер был тем кантианцем, каким его всегда считали те, кто был ближе всего к нему – не в школьном смысле, конечно, – а именно.

LITERATUR -Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kante mit Schiller. Von K. Vorländer. 57—62, Philosophische Monatshefte Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Fr. Ascherson, Bibliothekar an der Uni Tertslt&tabibliothek zu Berlin, sowie mehrerer nam haften Fach gelehrten redigirt und herausgegeben von Prof. Dr. Paul Natorp. XXX. Band. Berlin. Verlag von Gteorg Reimer. 1894.

¹⁰⁴ Кстати, Кант, должно быть, знал и ценил других поэтов уже в 1789 году, так как среди рекомендаций, которые Гуфеланд привез из долгого путешествия своему вновь нанятому коллеге Шиллеру, была, как тот с удовольствием отмечает в письме от 4 мая 1789 года, одна из рекомендаций Канта (SchillersLebenp. 197).

Этический ригоризм и нравственная красота. II

Методологическое обоснование этического ригоризма

Те, кто говорит об этическом ригоризме, обычно понимают под ним – не без согласия с лингвистической деривацией этого слова ¹⁰⁵– холодную осуждающую жесткость строгого морального судьи, которому неведомы чувства любви и мягкости, терпимости и сострадания, в более благоприятном случае – жесткое, требовательное следование моральным принципам, которые, может быть, легко проповедовать и хорошо звучат «в теории», но не могут быть осуществлены в так называемой «практике жизни»: моральный менталитет, который справедливо заслуживает порицания в обоих случаях. Эта концепция этического ригоризма как взгляда на жизнь часто заставляла рассматривать этику Канта или Фихте с этой точки зрения; пытались объяснить философию через философов и при этом впадали во всевозможные биографические моменты. Так, в отношении Канта проницательный Лихтенберг уже поднял скептический вопрос о том, не являются ли некоторые его учения, «особенно в отношении морального закона», следствием его возраста, «где страсти и мнения потеряли свою силу», ¹⁰⁶ другие выдвигали его восточно-прусское происхождение как объяснение его «нордической твердости», Шиллер, как мы видели, говорил о своей «нордической твердости» в своей «нордической» философии. Шиллер, как мы видели (стр. 275), говорил о впечатлениях своей юности, которые еще не были полностью преодолены, и о следах монастыря, которые еще не были полностью искоренены (под этим он, должно быть, подразумевал пиетистские влияния в детстве и первые годы молодости Канта).

С другой стороны, этому можно противопоставить прекрасную характеристику Канта в «Humanitätsbriefe» («Письмах о человечестве») его позднего оппонента Гердера, которые, хотя и были получены на личном опыте в годы учебы Гердера, все же были написаны в 1795 году – уже после того, как возникло напряжение! – и свидетельствует о «юношеской бодрости» и «несокрушимом веселье и радости», которые уже можно было прочесть на лице любимого учителя; или также изумление самого Шиллера в вышеупомянутом отрывке, что такой «лидер и веселый дух» мог столкнуться с этим (ср. цитированный выше, стр. 242); наконец, все, что дошло до нас об эллинской общительности его стола, его социальных достоинствах и мягкости его характера. Человек, который не только в прах (как Сократ), но и в «казуистических вопросах» своего учения о добродетели не считал ниже своего достоинства «если не как панегирист, то хотя бы как апологет» принимать умеренное наслаждение вином и удовольствиями стола, не выходящими за рамки, который – что еще важнее – накидывал «завесу филантропии» на недостатки других, «не только смягчая наши суждения, но и скрывая их» над недостатками других, действительно, кто, подобно Лессингу, хотел уважать предрасположенность к добру даже в порочных людях и не отказывать ни одному человеку в моральной ценности – можно ли назвать его жестким ригористом моральных суждений? Разве все, что мы знаем о жизни и личном характере Канта, не свидетельствует о более высокой степени внутреннего спокойствия и гармонии характера, чем это могло быть присуще страстной поэтической натуре Шиллера, которого так часто сравнивают с ним как с «апостолом красоты» и которому после восторженного неистовства юности сначала пришлось пройти через «гигантскую борьбу долга»?

¹⁰⁵ Rigor Gr. rigor stem RIG-, родственное FRIG: мороз, холод, затем жесткость, ригидность, негибкость, транс. негибкость, непоколебимость.

¹⁰⁶ Lichtenberg, Bemerkungen vermischten Inhalts (Reclam) s. 180. Кстати, Л. очень высоко ценил кенигсбергского философа; см. его письмо Канту от 9 дес. 1798 г. (в Schubert XI 1, 166 f.).

Но такие биографически-личностные моменты, как бы они ни были важны для психологии характера соответствующих философов, не могут иметь значения для философии как систематической науки. Несомненно, в известном высказывании Фихте: «То, какую философию человек выбирает, зависит от того, каким человеком он является», содержится глубокая психологическая истина. Да, возможно, это предложение можно было бы с не меньшим основанием перевернуть и осмелиться на столь же, то есть относительно обоснованное, утверждение: «То, каким человеком человек становится, зависит от того, какую философию он выбирает». По крайней мере, более пристальный взгляд на историческое и личное влияние той самой этики, которая была осуждена как «ригористическая», несомненно, дал бы достаточно оснований для такого разворота. И мы, конечно же, будем последними, кто не признает, что критический идеализм не только привел научные исследования в новое русло, но и практически обновил моральный дух широких кругов немецкого народа и способен оказывать такое же воздействие и сегодня, так что, взятый предпочтительно с этой морально-практической стороны, он может, более того, должен с полным основанием называться «очищенной философией жизни» (Шиллер). Но рассмотрение этих взаимосвязей между философией и жизнью не входит в систематическую задачу, которая должна нас здесь занимать.

История литературы, а в ограниченной степени и история философии, может учитывать, помимо общеисторических, и такие личностно-психологические моменты: Философия как наука должна исследовать правильность системы, а не обрабатывать биографический материал. Поэтому в дальнейшем мы рассматриваем ригоризм, по крайней мере, в первую очередь, не как взгляд на жизнь, а как метод. Поэтому мы можем и будем пока оставлять имена Канта и Шиллера за рамками уравнения. Если мы обратимся к ним позже, то сделаем это, во-первых, из вполне обоснованного интереса, не только исторического, но и систематического, которым трактат об этическом ригоризме обязан этим двум людям, а во-вторых, из убеждения, которое стало для нас неопровержимым, что Кант в особенности и, как, возможно, менее широко принято считать, Шиллер тоже, вслед за ним, ясно признали и выразили прежде всего методологически-систематическое значение этического ригоризма.

Этический ригоризм обосновывается как методологическая необходимость.

Основные понятия и инструменты логического мышления, такие как определение, анализ, критика, диспозиция и так далее, уже обозначают в своих названиях момент определения через ограничение, расчленение, дифференциацию, в качестве обязательности метода. Основные понятия и инструменты логического мышления, такие как определение, анализ, критика, диспозиция и так далее, уже обозначают в своих названиях момент определения путем ограничения, расчленения, различения, выделения как корень всякой научной деятельности. Это относится и к упражнению самой элементарной логики, но точно так же и к высшей кульминации философской мысли, которая имеет место в построении системы. Как там возведение простейшей идеи в понятие предполагает дифференциацию через определенные характеристики, так и первой задачей философии как системостроительной науки является: чистая дифференциация различных сфер сознания. Это критическое дело является предпосылкой систематического, представляет собой, так сказать, поиск строительной площадки и планирование основания, на котором должно дрожать систематическое здание. Но таких областей, в той мере, в какой они поддаются объективации и, следовательно, научной обработке, три: те самые, которые со времен Платона занимают мыслящий, желающий и чувствующий человеческий дух под популярными названиями истинного, доброго и прекрасного и которые он в правильном языковом инстинкте описывает как миры, то есть самодостаточные целостности, формирующие себя по собственным законам: Наука, мораль и искусство. В сознании этому соответствуют три основных направления последнего: познание, воля и третья, коренящееся в чувстве, но поднимающееся из его неопределенности к самостоятельному, идиосинкразическому образованию,

которое мы будем называть, вместе с Наторпом,¹⁰⁷ творческим воображением. Как бы ни была оправдана насмешка над «душами», пока мы думаем о них как о трех отдельных ящиках в сундуке человеческого сознания, «душе», мы всегда будем возвращаться к тому факту, что существуют три различных основных направления сознания, которые проявляются в воображении, желании, чувстве, в той или иной форме.

Перечень трех факультетов души предназначен не для того, чтобы «ввести ложную психологию, угрожающую методу истории развития, но скорее для того, чтобы служить необходимой дифференциации культурных областей сознания».¹⁰⁸

Наряду с этими тремя основными направлениями сознания, которые достигли своей закономерности в науке, морали и искусстве, и которые в ходе культуры ответвлялись от общего корня в виде отдельных, иногда разделяющих, иногда объединяющих ветвей, теперь появляется, как четвертый, первоначальный элемент, чувство как таковое: не как дальнейшая ветвь, ответвляющаяся от них, а скорее как общая почва, из которой они выросли. Последние формируют, ограничивают, устанавливают, объективируют в предметы, в законы; это представляет собой то, что, по общему признанию, является самым первоначальным, самым непосредственным, самым глубоким, но также и самым бесформенным, самым незавершенным, самым неопределенным, а потому и самым невыразимым, самым субъективным, что только есть. Последнее стремится к юридическому определению, ограничению, формированию; последнее не хочет, чтобы его индивидуальность, то есть неделимость, была ограничена общепринятыми законами, чтобы его размеры, находящиеся в постоянном равновесии между полюсами удовольствия и неудовольствия, не сдерживались фиксированными ограничивающими берегами.

Чувство удовольствия и неудовольствия – это общая психическая подпочва, которая прочно переплетается со всеми тремя направлениями сознания. Мы чувствуем истины, мы чувствуем моральные импульсы, а формы художественного воображения даже возникают непосредственно из почвы чувства. Последнее, в своем избытке и безмерности, хотело бы теперь увлечь в свою неопределенную, бесформенную глубину те три области сознания, которые достигли своей собственной формы в науке, морали и искусстве, хотело бы овладеть формой как своим материалом, вместо того чтобы позволить ей проникнуть в себя и все более и более уничтожить ее, хотело бы вбить эти три культурные провинции в свое собственное царство. Поэтому против этих сил глубины они должны прежде всего стремиться защитить свою территорию, прежде чем устанавливать границы между собой; в противном случае они хотят существовать свободно, то есть по своим собственным законам, в соответствии со своей собственной конституцией. В лоне чувств, из которого они выросли, они, конечно, могут заново наполнить себя теплом и внутренней жизнью, но сначала они должны убедиться в своей независимости решительным, самоуверенным сопротивлением и защитить себя от угрожающего порабощения прочными пограничными стенами.

И этот отказ должен быть твердым и непоколебимым сопротивлением, эта охрана границ должна быть скрупулезно точной – как это знает только «геометр в своем деле», – которая не позволит отнять у себя ни клочка своей территории: только тогда она может заключить мир и – теперь уже и дружбу с противником, который был отброшен назад и отныне остается в своих границах, к взаимной выгоде и благочестию. Здесь, таким образом, только с непоколебимостью точки зрения можно пройти, прежде чем противник сможет оценить, с нестигаемостью бойца, прежде чем будет одержана победа и наведены мосты связи в дружественную страну, с жесткостью взгляда, который твердо и неуклонно устремлен к одной цели и не смот-

¹⁰⁷ Natorp, Religion innerhalb der Qrensen der Humanität. 1894; ср. в целом систематическую и фундаментальную третью главу этой работы.

¹⁰⁸ Cohen, Kante Begründung der Aesthetik S. 160.

рит ни вправо, ни влево, пока, достигнув ее, он не сможет и – должен свободно направить себя в любую сторону, или, если оставить язык картины: здесь вступает в свои права методическая необходимость ригоризма.

Но прежде всего независимость этики находится под угрозой такой опасности из-за посягательств чувства. Теоретическая наука, по крайней мере, в ее точной форме, как математика, чистое естествознание и формальная логика, меньше беспокоится о влиянии чувства на познание; хотя оно достаточно часто усиливалось и может еще усилиться до тревожной силы, особенно в притязаниях неправильно направленного религиозного чувства.¹⁰⁹ Искусство же, напротив, вовсе не стремится отделиться от течения чувства, а лишь вливает его шипение в чистое русло реки, чтобы очистить его до умеренности и гармонии.

Мораль же не имеет твердой, непоколебимой основы в неизменных науках, как познание природы, а может ссылаться только на «factum», так сказать»,¹¹⁰ представляет собой лишь идею, задачу, которую еще только предстоит осуществить. Поэтому чувство наслаждения – и наиболее соблазнительное в своих лучших формах, в духовных наслаждениях и религиозных чувствах – давит на него со всей своей почти неодолимой силой и стремится увлечь его в свое лоно, лишит его чистоты и независимости, которое представляется как нечто мнимое, пустое, абстрактное, которое должно преклониться перед живой реальностью чувств или даже превзойти их, преувеличить их до того морального восторга, которому порой с такой готовностью предается даже самый вялый человек, «лишь бы не дать ему действовать хорошо». Отсюда опасность эвдемонизма во всех его формах, с которым всегда приходилось бороться чистой этике, отсюда трудность постижения чистой этики вообще. Но этический ригоризм, взятый философски, т.е. методически, хочет сказать не что иное, как только следующее: что для систематической самостоятельности, если вообще существует этика, должна быть установлена чистая воля, которая, в силу своего значения как своеобразного основного направления сознания, производит свое содержание из своей собственной формы и тем самым претендует на обозначение «формализма» как почетного титула этики.¹¹¹ Для того чтобы сохранить себя в чистоте, т.е. чтобы сохранить себя чистой, т.е. чтобы сохранить свой независимый характер, мораль или чистая воля должна быть совершенно отделена от чувства, с которым она так тесно связана как воля вообще в общем первоначальном источнике сознания, этика как наука должна противопоставить всякому обоснованию, которое так или иначе хочет поставить ее в зависимость от течений чувства, самое резкое противоречие, независимо от того, упрекают ли ее поэтому в ригоризме, который в этом, методическом смысле она воспримет скорее как похвалу, чем как порицание.

Она вынуждена проявлять эту ригористическую сторону, если не хочет утратить все претензии на собственную обоснованность, позволить своей законности должного раствориться в законности долженствования, которая ей чужда, при условии, что субъективная игра инстинктов признается как имеющая вообще какую-либо психологическую законность. Ибо если желание и неудовольствие, если изменчивая игра одних только инстинктов управляет, то (по выражению платоновского «Филеба») животные являются такими же «хорошими свидетелями», и больше нет никакой этики, а есть только психологическое или, если хотите, физиологическое объяснение так называемых «моральных чувств». Конечно, – к этому мы вернемся позже – каждое моральное желание связано с чувством, будь то удовольствие или неудовольствие, будь то чувство власти или свободы,¹¹² но оно не должно зависеть от него. Мы должны уметь воливать «даже при самой острой душевной боли, которая не уравнивается ника-

¹⁰⁹ Vgl. Natorp a. a. O. S. 53—56.

¹¹⁰ Подробнее см. мое программное эссе с. 7 и далее и диссертацию с. 12 и далее.

¹¹¹ См. так же мою диссертацию: *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit*. Marburg 1893. 83 S.

¹¹² Циглер говорит о двух последних, *Das Gefühl*. 1893. S. 165 и S. 292 ff.

ким противовесом настоящего, или вспоминаемого, или ожидаемого удовольствия»; не волишь «даже там, где манит самое блаженное, нераскаянное удовольствие»,¹¹³ – если того требует нравственный закон. Последнего совершенно не касается в своей обоснованности и ценности весь вопрос об эвдемонизме или пессимизме. Пусть вычислят, в чем заключается максимум ощущения удовольствия или неудовольствия и как его можно достичь, этику это совершенно не интересует. По сравнению с мягкостью и теплотой чувства, воля, конечно, кажется жесткой и холодной, именно там, где она проявляется наиболее энергично и чисто, имеет наименьшее чувство: аналогично истинам науки, когда они разрушают давно заветные любимые мечты. Говорят о горькой и жестокой правде, даже если это «чистая» правда; так же и о железной или грубой воле; о жестких или холодных, трезвых принципах. Но именно эти качества, заслужившие упрек в ригоризме, на самом деле являются лишь неизбежным следствием «критически ищущей и методически инициированной» науки, чистой и независимой этики. И поборники чувства, представители подлинного индивидуализма, должны быть благодарны этому принципу чистого разделения, в котором каждая часть сохраняет свое неограниченное право, свою полную «неразделенную» индивидуальность. Ведь благодаря разделению – только в методических целях и только на первых порах – несходного, предотвращается смешение, и теперь чистое чувство получает свободный путь для развития в своей сфере во всей своей теплоте, живости и близости.

С другой стороны, мораль должна резко отграничить свою территорию как от опыта, так и от чувства. Мы не хотим здесь вдаваться в систематическую связь и объяснять, как учение об опыте в его регулятивной кульминации в идеях не только делает этику возможной, но даже требует ее;¹¹⁴ мы хотим лишь кратко подчеркнуть различие этих двух точек зрения. Конечно, чистая воля носит цвет мысли, и всякое желание связано с познанием, как всякое познание связано с актом желания, но достаточно ясно, что естественное познание, как полагание того, что есть, и моральное желание, как полагание того, что должно быть, сами по себе различны. Даже если бы, владея мировой формулой духа Лапласа,¹¹⁵ мы могли заранее рассчитывать все моральные поступки с такой астрономической точностью, как наступление солнечного или лунного затмения, этическая точка зрения не сошла бы тем самым с ума ни на волос, ибо ее сфера – не от мира сего, причинность свободы – не от природы, морального закона – не от естественного закона.

В этом случае моральные поступки рассматривались бы с точки зрения естественной причинности, вполне оправданной в своих пределах, и признавались бы в своем качестве естественных продуктов, но еще не оценивались бы по своей этической ценности. Вся моральная статистика мира не исчисляет морали,¹¹⁶ «потому что мы вовсе не поддаемся моральному исчислению, потому что мораль ведет иной счет, чем средний».¹¹⁷ Нравственная свобода и естественная необходимость несоизмеримы. Должна существовать чистая мораль, даже если она никогда не была найдена в опыте и никогда не будет найдена: этого требует этика как воплощение необходимой и вечной задачи, как осуществление идеи. И это идеальное требование признают почти все этики, как бы они теоретически ни сопротивлялись ему, иногда бессознательно, в конечном счете. «Ищите его, и если вы не можете найти его нигде в наглых объятиях необходимости – тогда практикуйте его!» Так современный представитель этики, представляющий себе эту науку как «единую теорию приводов с точки зрения детерминизма», пишет о справедливости, проистекающей из морального порядка мира; а этик, гораздо более

¹¹³ NatorpS. 47 f.

¹¹⁴ Ср. трактата автора: Die Kantische Begründung des Moralprinzips. Solingen 1889.

¹¹⁵ Du Bois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens S. 5—7.

¹¹⁶ Ср. у моего отца Франца Форлендепа: DiemoralischeStatistiknnddiesittlicheFreiheit. Tüb. Ztschr. f. Staatsw. 1866.

¹¹⁷ Cohen, Kant'sJustificationofAesthetics 8. 133.

далекий от критического идеализма, заявляет о своем полном согласии с этим «потрясающим предложением»¹¹⁸. Но содержит ли оно что-либо иное, кроме требования идеального мира должного, который, по общему признанию, существует в нашем сознании «только» как идея, как задача, как точка зрения, «которую мы видим себя вынужденными принять вне мира явлений», но которая, следовательно, обладает не меньшей реальностью, чем весь мир действительности? Таким образом, и по отношению к опыту пограничное различие этики должно быть резким, четким, непоколебимым. Однако это противоположное отношение чистой этики к эмпиризму, вероятно, больше подходит под термин «формализм», обоснованность и плодотворность которого мы пытались подробно объяснить в другом месте. Под термином ригоризм, с другой стороны, мы понимаем, вероятно, в соответствии с общим мнением, противопоставление чистой воли чувству желания. К ригоризму в этом смысле относятся следующие соображения, с которыми мы переходим к рассмотрению Кантом и Шиллером обсуждавшейся до сих пор проблемы.

2. Этот методологический смысл этического ригоризма встречается у Канта почти во всех отрывках, которые явно или скрыто критикуются как ригористические.

Как известно, первым этическим сочинением Канта критического периода – поскольку мы включаем в рассмотрение только его – является «*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*». Оно представляет вновь найденные фундаментальные этические идеи, естественно, с первой, первоначальной силой; с другой стороны, оно хочет подготовить понимание к «Критике практического разума», т.е. в определенной степени быть популярным. Через оба момента, через огонь первого энтузиазма в проповеди нового морального евангелия, а также через популярный характер письма, методико-систематический элемент легко мог бы быть отодвинут на задний план. Но что мы видим вместо этого? Уже первые страницы представляют методологический вопрос как отправную точку санированного расследования: «является ли природа науки» – ибо «обычный человеческий разум мыслит себя», как говорится в более позднем отрывке (с. 22 и далее), принцип «не является таким же, как природа науки» (с. 22 и далее прим. пер.), принцип «не разделяется в общей форме» – не требует, чтобы эмпирическая и рациональная части всегда были тщательно разделены», чтобы «знать, как много может достичь чистый разум в обоих случаях»; не было ли бы «крайне необходимо, особенно для моральной житейской мудрости, работать над чистой моральной философией, которая была бы полностью очищена от всего, что может быть только эмпирическим и принадлежит антропологии» (с. 5). Поэтому в предисловии ставится задача перенести деление на чистую и прикладную науку, принятое в школе Вольфа, на «совершенно новую область», этику,¹¹⁹ и – можно добавить – также в новом смысле. И как все предисловие служит почти исключительно для того, чтобы заострить это систематическое различие, так и весь текст, по сути, является лишь вариацией и дальнейшей разработкой этой темы; по крайней мере, это четко ощутимый лейтмотив, который звучит на протяжении всего текста.

Отсюда отличие практической любви, лежащей в воле, от патологической любви, лежащей в склонности чувства (с. 17.52 и далее), т.е. долга от склонности, формального принципа от материального начала (с. 18.93 и др.), разумного существа от человека (с. 28.49 и далее), отсюда неоднократное подчеркивание необходимости «совершенно изолированной метафизики нравов наряду или, лучше, перед прикладной антропологией (с. 30 и далее), практической философии, занимающейся объективно-практическими законами долженствования, наряду и перед эмпирическим учением о душе, которое, в частности, исследует, на чем основано чувство удовольствия и неудовольствия (с. 51), противопоставление автономии и гетерономии (с. 58 и далее, 67 и далее, 74), противопоставление автономии и гетерономии (с. 58 и далее,

¹¹⁸ Рецензия Жоди на вышеупомянутую работу Дю Бока в *Philos. Monatsh.* 1893. S. 337.

¹¹⁹ Rosenkranz, *Gesch. d. Kantischen Philos.* in Kant's S. W. XII. 8. 58.

67 и далее, 74), противопоставление автономии и гетерономии (с. 58 и далее, 67 и далее, 74), 67 и далее, 74), свобода и зависимость, чистая воля, практикующая для себя, и чувственно пораженная воля (с. 83 f.), отсюда, наконец, противопоставление человека как вещи в себе или чистого интеллекта человеку как внешности (р. 87 f.), которое, наконец, расширяется до идеи «интеллигибельного» или «чистого мира понимания», как «совокупности всех интеллектов» по отношению к миру чувств, в котором эмпирический интерес утихает ¹²⁰ – Методическая связь с точными науками выходит на первый план в сравнении чистой и прикладной этики с чистым и прикладным естествознанием (стр. 4 f.), математикой (с. 31), логикой (там же; ср. также Кр. д. р. В. 2-е изд. с. 79). В одном месте есть также явная отсылка к теоретической критике разума: «чистая воля» ведет себя по отношению к «чувственно пораженной воле» как ее высшее состояние «без опасности точно так же, как понятия понимания, которые сами по себе не означают ничего, кроме правовой формы вообще, добавляются к восприятиям чувственного мира и тем самым делают возможными синтетические предложения a priori, на которых основано все знание природы» (с. 84).

Если уже из «Grundlegung», как должны были показать эти ориентировочные размышления, то из основного систематизирующего сочинения, «Критики практического разума», естественно, еще больше проступает прежде всего методологический смысл этического ригоризма Канта. Действительно, здесь он проявляется настолько открыто, что мы можем быть достаточно краткими и остановиться лишь на некоторых моментах. Знаменательно, что именно те отрывки, которые звучат наиболее жестко и наиболее резко выражают противопоставление долга и склонности, находятся в «Примечаниях» к «Доктринам», где устанавливается формальный моральный закон или чистая воля против чувства, автономия против гетерономии, что они, таким образом, представляются прямым следствием формального метода: следствием, которое Кант объявляет «величайшей обязанностью философа» перед лицом «коалиционных систем» его «синкретического века», которые просто во всех седлах (с. 28). Формальный или трансцендентальный метод, однако, снова сравнивается здесь (ср. с. 113) с пунктуальностью математической демонстрации, как позже с «кропотливой» процедурой «геометра» (см. выше с. 376) или, тем более, «химика», который хочет сохранить чистоту обеих частей посредством своего принципа разделения – мы бы сказали сегодня: анализа (ср. внешнюю часть с. 112, особенно также заключение работы). Насколько открыто и категорично чувство, даже в его самых тонких и благородных формах, отвергается как основание для решимости, да еще с мотивом, что оно препятствует возможности морального закона, а значит, и этики как науки, слишком хорошо известно, чтобы мы нуждались в доказательствах. С другой стороны, против обвинения в излишнем ригоризме нам кажется уместным заявить следующее:

Там, где чувство не хочет быть причиной определения, не хочет вмешиваться в дело определения долга, где поэтому опускается методическая точка зрения чистоты, оно вовсе не исключается.

Чистота, она ни в коем случае не исключается, но – в своей конечной обусловленности – прямо признается.

«Быть счастливым – это обязательно желание каждого рационального, но конечного существа, а значит, неизбежная детерминанта его способности к желанию», удовлетворение ... «проблема, навязанная ему самой его конечной природой, поскольку оно нуждается» (с. 29). И «наше благо и горе в оценке нашего практического разума зависит очень от многого, и, насколько это касается нашей природы как чувственных существ, все зависит от нашего счастья», хотя «все вообще от него не зависит». «Человек – существо нуждающееся, поскольку он

¹²⁰ Дальнейшее развитие фундаментальных различий, которые я перечислил выше, весь кантовский метод, его так называемые «характеризующие» фундаментальные различия, не относится сюда; см. об этом соответствующие разделы моей диссертации, стр. 18–51.

принадлежит к миру чувств, и в той мере, в какой его разум имеет, конечно, беспрепятственное поручение со стороны чувственности заботиться об интересах последней и устанавливать для себя практические максимы, также в целях счастья этой и, по возможности, будущей жизни (!) – о чем несколько слов позже, по случаю постулатов! – «Но это все-таки не совсем Тьер (с. 74). Да, это даже «принадлежит» «долгу», чтобы найти и культивировать чувство самоудовлетворения после выполненного долга, «которое действительно одно заслуживает того, чтобы называться нравственным чувством»; но «понятие долга не должно быть выведено из него» (с. 47). Следовательно, и «это различие принципа счастья и принципа морали не есть сразу противопоставление обоих, и чистый практический разум не хочет, чтобы человек отказывался от притязаний на счастье, а только, как только заходит речь о долге, вообще не принимал его в расчет». Да, «в некоторых отношениях это может даже стать «долгом» – «обеспечивать свое счастье»» (с. 113). – Свободная воля должна позволять себе определяться законом «с разрывом всех склонностей», но только «в той мере, в какой они могут противоречить этому закону» (с. 88).

Только самодовольство должно быть подавлено, но не самолюбие, которое скорее «как естественное и все еще действующее в нас до морального закона» должно быть ограничено «условием согласия с этим законом», чтобы таким образом стать «разумным самолюбием» (с. 89). Так возникает одновременно унижающее и возвышающее, вызывающее удовольствие и неудовольствие двойное чувство уважения, выдающееся систематическое значение которого не может быть объяснено здесь, но будет затронуто позже, когда будет обсуждаться связь этики с эстетикой. Понятие «свободного самопринуждения», вытекающее из принципа автономии, также может быть затронуто лишь в этой связи. Здесь мы были озабочены лишь тем, чтобы установить существующее у Канта противопоставление морали чувству, с одной стороны, и оправдание последнего в его области, с другой. Мы завершаем эти свидетельства из «Критики практического разума», которые, как мы надеемся, уже сами по себе, даже без комментария, дали ясную картину вопроса, любопытным отрывком (с. 107), взятым из заключения раздела «О движущих силах чистого практического разума», который еще раз ярко освещает противоположности и вместе с тем снова открывает перспективу возможности сотрудничества в самом широком смысле: Долг и наслаждение жизнью объявляются несоизмеримыми. «Благородство долга не имеет ничего общего с наслаждением жизнью; у него свой особый закон, свое особое суждение, и если бы даже захотелось как можно сильнее взболтать эти два понятия вместе, чтобы дать их смешанными, как лекарство, больной душе, то они скоро отделятся друг от друга.

И все же «так много прелестей и удовольствий жизни можно связать с этой главной пружиной (веревка, долг), что ради нее одной даже самый мудрый выбор здравомыслящего эпикурата, думающего о величайшем благе жизни, объявит себя в пользу нравственно хорошего поведения», и «также может быть целесообразно связать эту перспективу счастливого наслаждения жизнью с этой высшей и уже самой по себе достаточно определяющей причиной движения»; признается, что «только для того, чтобы уравновесить влечения, которые порок не преминул представить на противоположной стороне, а не для того, чтобы найти в этом действительную движущую силу...», что скорее означает «загрязнение нравственного отношения в его источнике».

Итак, во всех этих отрывках, которые не просто встречаются позже и могли бы означать последующее примирение с эвдемонизмом, но которые появляются с самого начала и, как мы видели, частично в самой тесной связи с «ригористическими» предложениями, Кант тщательно приспособливает обоснованное чувство, т.е. чувство, в той мере, в какой оно не хочет быть детерминированным, не хочет составлять чистую этику.

Через пять лет после публикации «Практической критики разума» Кант снова воспользовался возможностью высказаться по тому же основному этическому вопросу, который

был близок его сердцу, в трактате, который уже своим названием выдает его методический характер: «UeberdenGemeinspruch: DasmaginderTheorierichtigsein, taugtaberfürdiePraxisnicht». Первый раздел этого трактата, направленный против различия, пронизывающего философию со времен Аристотеля, бессистемен и ложно обозначен как антитезис:

В работе «О соотношении теории и практики в морали вообще» Кант вплотную касается нашей темы, защищая этический ригоризм против эвдемонистических возражений Гарве. В самом начале Кант дает краткий пересказ своей «теории», который мы приводим здесь как аутентичную интерпретацию и, в то же время, краткое изложение его точки зрения, избавляя нас от рассмотрения отдельных деталей. Мораль, говорит он (с. 102), не учит человека, «что, когда речь идет о соблюдении долга, он должен отказаться от своей естественной цели – счастья, ибо он не может этого сделать, как не может сделать вообще ни одно конечное разумное существо; но что, когда возникает заповедь долга, он должен полностью абстрагироваться от этого соображения, он вообще не должен делать его условием соблюдения закона, предписанного ему разумом; Действительно, насколько он в состоянии, он должен стараться осознать, что ни один импульс, исходящий от него, не вмешивается незаметно в определение долга; это достигается тем, что человек предпочитает представлять себе долг связанным с жертвами, которых стоит его соблюдение (добродетель), а не с преимуществами, которые он нам приносит... По мере просеивания, вполне в согласии с приведенными выше свидетельствами из „Критики“. Здесь также вновь подчеркивается методическая необходимость чистоты. Человек „должен“ поэтому „полностью отделить свое стремление к счастью от понятия долга, чтобы иметь его совершенно чистым“ (с. 109). Это правда, что „возможно, ни один человек никогда не сможет выполнить свой... долг совершенно бескорыстно... ..; возможно, никто никогда не достигнет этого в величайших усилиях“ – это противопоставление эмпиризму (см. выше с. 10); – но... стремиться к той чистоте, ... на которую он способен; и этого также достаточно для его обязательного наблюдения» (там же). Является ли это ригористическим высказыванием или же оно скорее перекликается с мягко примирительными словами ангела в «Фаусте»:

«Кто стремится, того мы можем искупить»?

Однако такое смирение и скромность самопознания не должны хотеть нарушить чистоту идеи «под предлогом, что человеческая природа не допускает такой чистоты», иначе это приведет к «смерти всякой нравственности». Ибо «природа и склонность» не могут «дать свободе» никаких «законов» (с. 112 f.).

Последняя из этических работ Канта в более узком смысле, «Метафизика нравов» (1797), также представляет собой этический ригоризм с точно такой же методологической точки зрения, с которой мы имели возможность столкнуться до сих пор. Достаточно привести названия первых двух глав введения – I. «Об отношении способностей человеческого разума к нравственным законам» и II. «Об идее и необходимости метафизики нравов», чтобы нам сразу же напомнили, хотя и в старофранковских формах кантовской терминологии, именно то, что мы самостоятельно развили выше (с. 4—11). Тем более мы можем воздержаться от более подробного изложения, поскольку в противном случае нам пришлось бы, по сути, лишь повторять одно и то же снова и снова, хотя и в несколько новых оборотах речи. Только в связи с отношением к чувствам мы можем позволить себе подчеркнуть несколько отрывков. В качестве отправной точки и повода для решимости оно вновь подвергается самой решительной борьбе; ведь чувство, будь оно «патологическим», «чисто эстетическим» или даже «моральным», короче говоря, «какими бы средствами оно ни вызывалось», «всегда физическое.¹²¹ И, как в «Критике практического разума»¹²² уже выступали против так называемых благородных и возвышенных или даже сверхблагородных поступков как против «ветреного,

¹²¹ VorredesurTugendlehrep. 207. Ср. также Kr. d. pr. V. p. 92: «...потому что всякое чувство чувственно».

¹²² S. 102 ff.

фантастического и улетного образа мыслей», так и в «Учении о добродетели» высказываются против морального энтузиазма, основанного на аффектах, который, хотя и является на мгновение блестящим, оставляет после себя тусклость (с. 245 f.). Но в том же отрывке он выступает и против этического педантизма, который «осыпает все свои шаги и шаги обязанностями, словно ловушками... микрология, которая, будь она включена в учение о добродетели, превратила бы правило добродетели в тиранию». Рассматривать «индивидуальные обязанности», которые предписывает доктрина добродетели, с точки зрения их меньшего или большего содержания «ригоризма», например, затрагивать часто обсуждаемую тему оправдания необходимости, нам, конечно, не придет в голову. Это вопросы морального суждения, но не метода. С другой стороны, представляется уместным в заключение хотя бы бегло коснуться ригоризма Канта, то есть его позиции по отношению к чувству в соседних этических областях.

Учение о праве, кажется, полностью исключает чувство. Ибо «уголовный закон есть категорический императив», который не должен иметь ничего общего со «змеиными витками учения о счастье».¹²³ Для них действует *fiat iustitia, pereat mundus*, в переводе Канта: «Да восторжествует справедливость, да погибнут все негодяи в мире»: «несколько престижно звучащее», но «истинное» и «доблестное», «отсекающее все... отсекая все кривые пути».¹²⁴

Ведь «если бы даже законодательство было удобно для доброты», то уже не было бы «никакого достоинства одного и того же и никакого фиксированного понятия обязанностей».¹²⁵ И все же, даже с правосудием «доброта тоже может быть связана», только «на это наказываемое лицо, в соответствии с его исполнением, не имеет ни малейшего основания рассчитывать».¹²⁶

Совсем иначе обстоит дело с педагогикой, взятой как теория воспитания в самом широком смысле. И здесь, как и везде, критический метод требует, прежде всего, чистого разделения областей. Педагогика не должна стремиться ввести принцип, определяющий мораль – среди «материальных» моральных принципов, которые Кант исключает из своей формальной этики, есть и принцип «воспитания» (по Монтеню)¹²⁷ – но наоборот, моральный закон должен быть применен к природе человека в педагогике и как педагогика. Но в этом применении философ-«ригорист» проявляет себя далеко не как суровый и абстрактный, а скорее как искренний и терпимый знаток человеческой природы. Он неоднократно указывает на простую идею чистого долга как на самую мощную, более того, «единственную прочную» движущую силу морального действия и, в противоположность сентиментальному восхвалению простых «сердечных порывов», самым энергичным образом подчеркивает, что всякое моральное воспитание должно начинаться с преобразования образа мыслей и формирования характера.¹²⁸ Но Кант вовсе не кажется строгим в том, какого рода приобретение нравственности должно осуществлять и направлять воспитание – ибо «человек может стать человеком только через воспитание», «он есть не что иное, как то, что воспитание делает из него», так хорошо психологически трансцендентальный философ дает себя услышать в нужном месте.¹²⁹

В основном систематическом труде этот момент обсуждается в рамках «Методологии чистого практического разума», которая определяется как «способ, с помощью которого законы чистого практического разума можно заставить войти в человеческий разум и повлиять на его максимы, т.е. как объективно-практический разум можно сделать субъективно-практи-

¹²³ Rechtslehre ed. v. Kirchmann S. 173.

¹²⁴ Zum ewigen Frieden ib. S. 195 f.

¹²⁵ Miulingen aller philosophischen Versuche in d. Theodicee p. 142 Anm.

¹²⁶ Kr. d. pr. V. P. 45.

¹²⁷ ibid. p. 49.

¹²⁸ Религия внутри и т. д. р. 50 у. 6.

¹²⁹ Педагогика 8. w. IX. 372.

ческим».¹³⁰ Здесь ненавидимый всеми ригорист заходит так далеко, что признает, что «для того, чтобы сначала привести еще необразованный или дикий ум на путь нравственно доброго, нужны некоторые подготовительные наставления, чтобы „увлечь“ его своей пользой или устрашить вредом»; правда, «как только эта машинная работа, это бандитизм, произведет некоторый эффект, тогда в душу непременно должна быть введена чистая нравственная причина движения...».¹³¹ Точно так же „этическая методология“ в „Метафизике нравов“ противопоставляет строгому „Ты можешь делать то, что должен делать“ чистой этики психологически обоснованное: „Ты не можешь сразу делать все, что хочешь“; сила действовать морально должна быть сначала приобретена через практику, культивирование.¹³² Однако решение должно быть принято сразу, „революция образа мышления“ должна предшествовать „реформе образа мышления“,¹³³ но „для того, чтобы вывести человека из его грубости“, допускается некое „как бы временное“ обращение.¹³⁴ Этическая дидактика» должна также «мудро и пунктуально» учитывать «возрастные, половые и классовые различия».¹³⁵ Даже моральное чувство, которое, как мы видим, было так решительно отвергнуто в качестве детерминанты и отправной точки чистой этики и описано как «всегда физическое», допускается в том же контексте – на одну страницу раньше¹³⁶ – с педагогической точки зрения; оно может быть недостаточным для философа, но оно, безусловно, может быть «достаточным для народного учителя».

Из отдельных педагогических принципов Канта – из его афоризмов по педагогике, которые еще далеко не достаточно известны, – мы хотели бы выделить как характерный только тот, что он понял, как ценить в полной мере одну из первых и самых трудных педагогических добродетелей, которая резко контрастирует со всем ригоризмом: незаметную добродетель терпения, которое «всегда требует только того, что возможно».¹³⁷ Объем последней темы не позволяет нам распространить наше исследование на область религии. В противном случае нам пришлось бы прежде всего выяснить, сохраняет ли Кант независимость религии по отношению к познанию и морали так же хорошо, как и по отношению к двум последним, достаточно ли высоко оценивает он присущий ей элемент чувства, Не ошибся ли он, повторив определение религии как простого «знания наших обязанностей как божественных заповедей» и слишком подчинив ее частично знанию, частично морали, насколько, с другой стороны, ограничение и очищение религиозной эмоциональной жизни должно проходить через эти два других направления сознания. Однако такие глубокие вопросы требуют отдельного рассмотрения и не могут быть решены в нескольких словах и вскользь. Если мы упоминаем здесь область религии, то скорее для того, чтобы воспользоваться случаем и хотя бы вкратце коснуться вопроса, который, очевидно, прилагается к чистой этике в «Критике практического разума» главным образом из соображений религиозного чувства,¹³⁸ но который, с другой стороны, не должен быть обойден молчанием при обсуждении этического ригоризма Канта – вопроса о необходимости постулатов, который в свою очередь основывается на проблеме высшего блага. И здесь, конечно, мы должны, в соответствии с установленными для данной работы рамками, полностью воздержаться как от изложения доктрины Канта, так и от критики ее обоснования; для нас речь может идти лишь о кратком описании ее результатов с точки зрения того этического ригоризма (в методологическом смысле), который мы до сих пор находили у Канта.

¹³⁰ Er. d. pr. V. S. 181; vgl. überhaupt den ganzen Abschnitt S. 181 — 193.

¹³¹ ib. S. 182.

¹³² a. a. O. S. 333 f.

¹³³ Religion innerhalb 8. 50.

¹³⁴ Er. d. r. V. S. 572.

¹³⁵ a. a. O. S. 841.

¹³⁶ ebd. S. 206.

¹³⁷ S. W. IX. 413

¹³⁸ Кант (Kr. d. pr. V. 156, ср. с. 155 и далее) прямо называет связь морального закона с высшим благом «шагом к религии».

Теперь мы не можем не признаться, что считаем «шаг к религии», сделанный с установлением постулатов, в то же время шатким шагом в сторону от строго соблюдаемого в остальном курса чистой этики, то есть хорошего трансцендентального или, как мы можем теперь сказать, не боясь быть неправильно понятыми, ригористического метода. Несмотря на все предостережения и «заранее посланные напоминания» о том, что «единственным определителем» морального действия должен быть и оставаться моральный закон, а «высшим условием» счастья – достоинство счастья, установление постулатов содержит последующее примирение формальной этики с материальным эвдемонизмом, что, конечно, понятно с исторической и человеческой точки зрения, но что не может быть согласовано с основным принципом Канта.¹³⁹ По сути, это лишь выполнение того «неопровержимого мандата» (см. выше с. 384), который чувственность человека как «нуждающегося существа» дает разуму, «чтобы он заботился об интересах того же самого и устанавливал для себя практические максимы, также с целью счастья в этой жизни и, по возможности, в будущей жизни». Отношение этики к эстетике и, соответственно, систематическое отношение чистой воли к чистому чувству будет более подробно рассмотрено в третьей части (III) нашего трактата в целом. Сейчас мы хотели бы подчеркнуть только следующее, следуя словам Когена:¹⁴⁰ сам факт того, что Кант писал об эстетике как о вполне правомерной, равноправной части своей системы наряду с эмпиризмом и этикой, должен защитить его от подозрений в этическом ригоризме в дурном смысле монашеского аскетизма, против которого он достаточно часто защищался в своих этических сочинениях.

Давайте теперь подведем итог нашему результату в отношении Канта. Мы не хотим отрицать, что его этический ригоризм местами выражен жестко, и что такие отрывки, как «Критика способности суждения», с. 126: «Подлинная» природа морали состоит в том, «где разум должен совершать насилие над чувственностью», не могут быть полностью защищены. Но даже такие отрывки, рассмотренные в контексте, проявляют себя лишь как следствие методологической позиции, которую мы изложили выше. Этический ригоризм Канта – как мы надеемся, что показали выше – следует понимать прежде всего методически и постольку оправданно, даже необходимо; при этом ничто не отнимается у доброго права чувства, пока оно не хочет быть «детерминантой». Когда Розен-кранц, которого мы приводим в данном случае как типичного представителя обычной концепции противников Канта, в ходе своей полемики против «безусловно одностороннего и несостоятельного» кантовского «абстрагирования морального закона от природы» и «боязни заражения свободы чувственностью» заявляет: «Истина здесь только в том, что мораль не должна брать принцип своего определения из чувственности»,¹⁴¹ то эта «истина здесь» как раз и является тем решающим моментом, который Кант не устает подчеркивать заново: Чувственное (склонность) не является основанием детерминации! Но «односторонность», «абстракция», «страх загрязнения», которые критикует Р., являются лишь необходимым следствием классико-трансцендентального метода критико-чистого разделения, о котором этот поклонник гегелевского концептуального романтизма, конечно, не хочет думать, но который в наших глазах является необходимой предпосылкой научной систематики. В этике же этот метод критически-чистого разделения находит свое необходимое выражение в столь ненавистном и малопонятном этическом ригоризме: «имя, которое должно содержать упрек, но на самом деле является похвалой».¹⁴²

Именно с последними словами Кант связал единственную философскую дискуссию с Шлером, которую можно найти в его работах Какова позиция Шлера по отношению к этиче-

¹³⁹ Мы ссылаемся на нашу диссертацию р. 72 f. и, что касается более подробного обоснования, особенно на Cohen, Kant's Justification of Ethics p. 305—328. Что касается установления постулатов с точки зрения философского метода в целом, мы полностью согласны с мнением Лоренца (в этом Zeitschr. XXIX, 412 ff.).

¹⁴⁰ Cohen, Kant's Begründung der Aesthetik 8. 127 f.

¹⁴¹ a. a. O. p. 212 ff.

¹⁴² Kant, Religion within etc. S. 21.

скому ригоризму? Наиболее часто встречается мнение, что Шиллер осуждал моральный ригоризм Канта и поэтому «умерял его эстетически». Мы придерживаемся противоположного мнения.

3. Этический ригоризм в описанном нами методологическом смысле – это также то, чему отдавал дань Шиллер.

Шиллер также отдал ему дань уважения.

Мы начнем с тех отрывков, которые относятся к первой и наиболее общей характеристике критицизма, принципу чистого разделения. Они с особой ясностью обнаруживаются в переписке с Гете, возможно, по той причине, что здесь, более чем в случае с Кёрнером и Гумбольдтом, которые с самого начала были ближе к нему по образу мыслей, Шиллер чувствовал необходимость проявить эту «конгениальную Канту», критическую сторону своей натуры по отношению к друзьям иного рода. Мы имеем в виду письмо от 28 октября 1794 года, в котором Шиллер впервые против Гете полностью исповедует свою «кантовскую веру», заявляя, что строгий характер философии Канта делает ему честь в его глазах (ср. с. 257);¹⁴³ кроме того, замечания против Шлоссера о чистом поле, которое Кант сделал философским полем, о том, что все исследования основаны на различении и анализе, что физическое не должно быть одухотворено, духовное не должно быть очеловечено (9 февраля 1798 года, с. 257). Feb. 1798. p. 273); высказывания, которые своей методической ясностью и убедительностью могли даже заставить совершенно противоположную натуру, например, Гете, ответить, что философия становится для него все более ценной именно потому, что она с каждым днем все больше учит его отделять себя от самого себя (р. 274). Наконец, особенно значимо замечание в письме от 2 марта 1798 года (там же) о том, что чистое, строгое стремление к прекрасному, т.е. чистая эстетика, всегда влечет за собой моральную строгость, т.е. чистую этику.

Но и в своих сочинениях Шиллер часто и мощно выражает эту критико-жестокую позицию, протестуя против всякого смешения границ – «кантовской мании пределов», как считает Розенкранц;¹⁴⁴ в одном из них, даже в его названии: «Ueber die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen» («О необходимых границах в использовании прекрасных форм»). Знаменательным в этом направлении можно считать то, что в самом начале его первого философского трактата звучит призыв к чистому отделению искусства от его более серьезных сестер, к ограничению каждой области сознания тем, что ей свойственно (ср. с. 232 f.). Заключение эссе «О патетическом» также выступает против «путаницы границ между этикой и эстетикой». Преследуя одновременно две разные цели, человек рискует упустить обе. Свобода воображения будет скована моральным законом, а необходимость разума будет разрушена произволом воображения. В первом из эстетических писем, как и в «Критике практического разума» Канта (см. выше с. 383), философский метод сравнивается с химическим. Мы не можем не привести здесь рассматриваемый отрывок, который в то же время характеризует препарирующий метод науки по отношению к объединяющей силе чувства: «К сожалению, понимание должно сначала разрушить объект внутреннего чувства, если оно хочет сделать его своим собственным. Подобно художнику-разлучнику, философ также находит связь только через растворение, и только через пытку искусства работой добровольной природы. Чтобы вытравить мимолетную видимость, он должен забить ее в оковы правил, искалечить ее прекрасное тело в понятия и сохранить в скудном скелете слов ее живой дух».¹⁴⁵

¹⁴³ Эти и следующие ссылки на страницы относятся к нашему первому эссе, номерам 5 и 6 этого журнала. Там же вы найдете более подробный текст тех отрывков, которые приведены выше лишь вкратце, в соответствии с их общей тенденцией.

¹⁴⁴ У Канта» S. W. XII 409.

¹⁴⁵ S. W. XII. 8. 3; ср. письмо к Гете от 7 января 1795 года.

В примечании к 13-му письму, уже упомянутому в исторической части нашего трактата (стр. 261), признается, что в трансцендентальной философии «все зависит» от освобождения формы от содержания и сохранения необходимого чистым от всего случайного, и объявляется необходимым, чтобы чувство ничего не решало в области разума, так же как, с другой стороны, разум не должен предполагать определять что-либо в области чувства.¹⁴⁶ «Уже тем, что каждому из двух назначается область, одно исключает из нее другое и устанавливает для каждого из них предел, который не может быть перейден иначе, как во вред обоим». В 18-м письме это описывается как аriadнина нить, ведущая через весь лабиринт эстетики, что начинать надо с противопоставления формы и содержания, понимать и признавать их «во всей их чистоте и строгости», «чтобы оба состояния разделялись самым определенным образом», «иначе мы смешиваемся, но не соединяемся». Да, эта оппозиция, которую мы уже находим характерной для первых этических сочинений Канта (см. выше с. 381), этот так называемый «дуализм», который есть не что иное, как отличительная черта подлинного, методического ригоризма, доминирует во всех философских сочинениях поэта, не только фактически, но и стилистически, как справедливо отмечает Либрехт,¹⁴⁷ и возвращается в них снова и снова в многочисленных, отчасти кантовских, отчасти вновь найденных поворотах. Вместо противопоставления форма – субстанция (материя) в этом письме, как и во многих других местах, встречаются следующие: Деятельность – страдание, мышление – чувство, нравственность – чувственность (ощущение), долг – склонность, личность – состояние, а иногда и такие общие термины, как: Абсолютное – конечное, постоянство – изменение, форма – жизнь, свобода – время, тщательность которых не совсем несправедливо критикуется Уэбервегом,¹⁴⁸ в то время как Шиллер, как мы видели (письмо от 29 декабря 1794 г. стр. 258 f.), делает себе некоторую заслугу в том же. Конечно, дело не должно оставаться только в оппозиции, оно должно прийти до «взаимодействия», оппозиция должна быть сформирована в гармонию; но это еще не то, что нас интересует.

Мы завершаем эти более общие замечания о методологическом ригоризме Шиллера ссылкой на отрывок, в котором принцип чистого разделения направлений сознания выражен особенно четко. Подробное примечание в конце двадцатого из эстетических писем выделяет – в интересах тех читателей, которые не совсем знакомы с «чистым смыслом» эстетического – четырехчастную «связь всех вещей»: их физическую, логическую, моральную и эстетическую природу, из которой проистекает воспитание здоровья, пронизательности, нравственности и вкуса или красоты.¹⁴⁹

Теперь перейдем к более конкретным противопоставлениям, требуемым этическим ригоризмом: Нравственность – чувственность (чувство). Это тоже подчеркивается нашим поэтом в самых разных местах и, что следует отметить у Куно Фишера, Грюна, Хемсена, Куна и других, также в самое разное время. Уже достаточно часто отмечалось, как это было заложено в характере Шиллера с самого начала. В подтверждение этого можно привести тот факт, что в речи в академии 10 января 1779 года девятнадцатилетний юноша уже высказал мысль о том, что нравственность лучше всего доказывается в бою. Философскую ценность, с другой стороны, как это было сделано,¹⁵⁰ мы не можем в этом отношении, следуя позднему суж-

¹⁴⁶ Эссе о трагическом искусстве уже требовало подчинения индивидуального чувства общим законам в том же смысле (с. 234); ср. противоположное утверждение Кёрнера (с. 244).

¹⁴⁷ Lieb recht, Schillers Verhältniss zu Kant's ethischer Weltanschauung. Hamburg 1889 (Virchow-Holtzendorf-Fsche Sammlug) p. 13, который дает ясное, хотя и более популярное, чем научное, резюме самого необходимого.

¹⁴⁸ Кант кропотливо добывал свои противоположности «путем самых подробных исследований душевных сил человека, а здесь они возникают так легко с помощью нескольких простых абстракций» (Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph p. 239). Ш. «следовал фиктеанскому пути» (там же).

¹⁴⁹ S. W. XII 86 f.

¹⁵⁰ Со стороны Ueberwegs (loc. cit. p. 174), который в целом трактует юность Шиллера слишком широко и в целом слишком легко склонен предполагать философские отношения, в то время как свидетельства самого поэта, как современные, так и более

дению самого Шиллера, приписать таким юношеским экспектациям, особенно в соответствии со временем и местом их выражения; помимо того, что борьба в этом отрывке понимается как борьба «благородной склонности» против «бурной страсти», гармоническая точка земли, следовательно, также уже присутствовала бы в зародыше.

Точно так же мы должны остерегаться, когда в одиннадцатом из «Писем о Дон Карлосе» (1788) говорится: «Добродетель поступает величественно ради закона» (X 352), мы должны быть осторожны, чтобы не найти в нем позднейшей сознательной систематической точки зрения, выраженной с полной ясностью, или даже признать особое «почитание строгой морали»;¹⁵¹ Ибо в том же письме, напротив, полемизируется против «общих абстракций», до которых поднимается маркиз Поза и «все те, кто находится на одном пути с ним», против «опасного руководства универсальных идей разума», которые человек «искусственно создал» для себя, в пользу гораздо более безопасных «побуждений сердца» или «уже присутствующего и индивидуального чувства добра и зла»; «ибо ничто не ведет к добру, что не является естественным» (ibid. S. 355). Таким образом, вместо закона именно естественное чувство становится высшим моральным критерием.¹⁵² Предложение в «Законодательстве Ликурга и Солона»: «Благороднейшая прерогатива человеческой природы – определять себя и делать добро ради добра», также кажется нам слишком общим, чтобы оправдать предположение о прямом кантовском влиянии, особенно если учесть время и контекст:¹⁵³ так как мы можем лишь с большой осторожностью предполагать подобные отношения из докантовского периода Шиллера.¹⁵⁴

Напротив, полная связь с кантовской этикой и, следовательно, с методом этического ригоризма становится очевидной уже в первом эстетическом трактате Шиллера, причем не только исторически, но и систематически. Мы ограничимся лишь кратким упоминанием некоторых отрывков, приведенных в предыдущем номере: Высшее сознание нашей нравственной природы может быть достигнуто только в состоянии жестокой борьбы; высшее нравственное наслаждение всегда будет сопровождаться болью; нравственные достоинства уменьшаются в той противоположной степени, в какой увеличиваются удовольствие и склонность; принцип нравственности требует разума, независимого от всякой силы природы, следовательно, и от нравственных инстинктов (с. 331). 331). Сравните уже упоминавшееся там (с. 334 и 252) резкое противопоставление чувственности и нравственности в эссе «О трагическом искусстве», а также в третьем из первоначальных писем к принцу Аугустенбургскому.

Но многочисленные другие отрывки в этих и более поздних сочинениях также свидетельствуют о том же методическом взгляде. Мы должны упомянуть здесь наиболее важные из них, потому что именно эта, можно сказать, научно расколота сторона этики Шиллера обычно забывается или отодвигается на задний план по сравнению с его поэтическим стремлением к полноте человечности и нравственной красоте. Мы группируем их скорее по сходству их содержания, чем в точном хронологическом порядке. С одной стороны, это соответствует прежде всего систематическому интересу данной работы; с другой стороны, сам собой возни-

поздние, говорят против какого-либо более широкого философского чтения в первые 30 лет его жизни.

¹⁵¹ Meurer, *Das Verhältnis der Schiller'schen zur Kant'schen Ethik*. Freiburg 1880. p. 43.

¹⁵² Tomaschek 8. 36.

¹⁵³ Аналогично Meurer a. a. O 8. 43 f.

¹⁵⁴ Руководствуясь вышеупомянутым стремлением не предполагать о влиянии Канта на Шиллера ничего более определенного, чем то, что может быть ясно и определенно доказано, мы поэтому намеренно обошли в исторической части нашего трактата (см. вопросы 5 и 6) известный отрывок из письма к Кёрнеру от 10 сентября 1787 года, в котором Данксель (*Wiener Jahrbuch der Litteratur* 1848. p. 8) полагает признать самое раннее влияние Канта на Шиллера. Ведь когда Шиллер заявляет здесь: «У меня есть только один стандарт морали, и я считаю его самым строгим: 1 поступок, который я совершаю, имеет хорошие или плохие последствия для мира, если он общий?», то чувствуется, что о Канте напоминает приложенное условие; на наш взгляд, один только акцент на (хороших и плохих) «последствиях» позволяет предположить прямое кантовское влияние (ср. Ueberweg 8. 147). – Мы также не можем, вместе с Томашеком (8. 32 f.), почувствовать первое «сильное дыхание кантовского духа» на последних страницах «Теософии Юлиуса». Суждение Уэбервега более благоприятно на стр. 89—91 и 146 f.

кает тот исторический факт, что в отношении трансцендентального метода, как в письмах (см. выше с. 394 f.), так и в сочинениях, позиция критического идеализма, однажды завоеванная после серьезного погружения в философию Канта (1791), остается постоянно доминирующей. В начале эссе о трагическом наслаждении говорится: целью природы по отношению к человеку действительно является его счастье, но сам человек в своих нравственных поступках не должен знать этой цели (XI 429); в другой момент: нравственная целеустремленность является для нас следующей, самой важной, самой узнаваемой (XI 436). В 23-м Эстетическом письме очень ясно сказано:» [Истина и] долг... не только не могут, но абсолютно должны быть обязаны своей определяющей силой исключительно самим себе, и ничто так не противоречило бы моим предыдущим утверждениям, как если бы они имели репутацию противоположного мнения в школе»; красота «не имеет дела вмешиваться ни в мышление, ни в решение»; «чистая моральная форма, закон, должна говорить непосредственно с волей». Последний оборот речи встречается почти в тех же словах в трактате «О моральной пользе эстетической морали»: «Моральность внутреннего действия покоится исключительно на прямом определении воли законом разума» (XII 284).¹⁵⁵ Далее там же (XII 282 f.): «Мораль никогда не должна иметь другой причины, кроме самой себя. Вкус может способствовать нравственному поведению, ... но сам по себе он никогда не может произвести ничего нравственного через свое влияние». В «Благодати и достоинстве» объясняется, что чистый разум в своем моральном законодательстве не должен принимать ни малейшего учета того, «как чувство хотело бы принимать свои решения»; так же мало, с другой стороны, «природа в своем законодательстве принимает во внимание то, как она хотела бы угодить чистому разуму». Ибо «в каждом из них есть своя необходимость, которая не была бы единой, если бы одному было позволено произвольно изменять другое» (XII 376). Таким образом, Шиллер ясно понял и определенно выразил различие между естественной необходимостью и причинностью из свободы. С такой же решительностью в эссе «О необходимых границах в использовании прекрасных форм» (1795) объясняется, что нравственное определение человека требует «полной независимости воли от всякого влияния чувственных импульсов», в то время как эстетическая мораль влечет за собой «большую опасность» того, что серьезность морального законодательства будет направляться интересами воображения.

Совпадающая гармония долга и склонности окончательно устанавливается как необходимое условие, «и таким образом мораль отравлена в своих источниках». Последний, как мы уже видели (с. 265), кантовский оборот речи возвращается в трактате «О возвышенном»,¹⁵⁶ который, вероятно, был разработан только после эстетических писем, но в любом случае опубликован только в 1801 году, где, полностью в духе Канта, дается предупреждение против «утонченной чувственности», которая «в соблазнительной оболочке духовной красоты осмеливается проникать в сокровенное место морального законодательства и там отравлять святость максим в их источнике» (XII 305). Действительно, в других местах осуждение чувственности заходит так далеко, что она объявляется «естественным внутренним врагом всякой морали» (О нравственной пользе и т.д.), от которого мы должны укрыться в священной свободе духа (О возвышенном), в неприступной крепости нашей нравственной свободы (О патетическом),¹⁵⁷ в безмятежном горизонте нравственных идей (О трагическом искусстве).

¹⁵⁵ Аналогично Кант говорит Kr. d. pr. V. с.87: «Сущность всей моральной ценности поступков зависит от того, что моральный закон непосредственно определяет волю».

¹⁵⁶ Защитники противопоставленного ипе выше (с. 399) мнения о полном превращении этической точки зрения Шиллера в чисто эстетическую смиряются (например, Грюн, Кун, Гемсен) с тем неудобным фактом, что трактат «О возвышенном», написанный так поздно, довольно откровенно проповедует этический ригоризм, на основании довольно простого предположения, что в нем непостижимым образом произошел некий сбой (ср. Ueberweg p. 242 f.).

¹⁵⁷ Сравнитеотрывокизсовременного «Идеалажизни»: «Aber fñchtet aus der Sinne Schranken In die Freiheit der Gedanken...»

Однако, возможно, самое сильное выражение отказа от чувственного в этике содержится в одном из последних эстетических писем, в котором, по словам Куно Фишера, «моральная точка зрения преобразуется, как бы на наших глазах, в эстетическую»,¹⁵⁸ двадцать четвертом, в котором «все... системы счастья, имеют ли они своим объектом сегодняшний день или всю жизнь, или, что делает их не более почтенными, чем вся вечность», описываются как «просто идеал желания». Системы счастья, имеют ли они своим объектом сегодняшний день, всю жизнь или, что делает их не более почтенными, всю вечность», описываются как «всего лишь» проистекающие из «идеала желания», «следовательно, из требования, которое может быть выдвинуто только субъектом, стремящимся к абсолюту» (XII 106). Можно ли требовать еще более веских доказательств этического ригоризма? Или же этот отрывок, особенно в том, что касается отношения морали к религии, скорее превосходит по моральной строгости ту точку зрения, которую, как мы видели, Кант, после того как он изложил твердую структуру своей этики, впоследствии принял с украшениями своих постулатов? «Только религия, – говорит Шиллер в том же смысле в другом месте,¹⁵⁹ – но не мораль, создает основания для успокоения нашей чувственности. Мораль неустанно преследует веления разума, не считаясь с интересами нашей чувственности; религия же стремится примирить требования разума с заботами чувственности, привести их в согласие». Комментарии Шиллера к критике его «Отставки», которые, насколько нам известно, никогда не цитировались в других местах, свидетельствуют о том же пыле чисто морального, а значит, и подлинно религиозного мышления.

В связи с тенденцией этого стихотворения, которую часто, даже сегодня, неправильно оценивают, поэт позволяет себе высказаться здесь так: «...Таким образом (sc. видеть себя обманутым в их расчете) может и должна быть судьба каждой добродетели и каждой покорности, которые осуществляются только потому, что они ожидают хорошей платы в другой жизни. Наши моральные обязанности связывают нас не по договору, а безусловно. Добродетели, проявляемые лишь в обмен на будущие блага, бесполезны. Добродетель имеет внутреннюю необходимость, даже если бы не было другой жизни»¹⁶⁰ – Поэтому поэма направлена не против истинной добродетели, а только против религиозной добродетели, которая заключает соглашение с Творцом мира и связывает хорошие поступки с интересами, и эта добродетель, представляющая интерес, справедливо заслуживает такого строгого отстранения гения». ¹⁶¹

Учитывая все это, мы считаем, что не преувеличиваем, когда утверждаем, что Шиллер также отдал дань этическому ригоризму, основанному Кантом, в методологическом смысле, который представляет интерес исключительно с систематической точки зрения и является единственно оправданным; и далее, что он остался верен этой точке зрения, как только завоевал ее. В отношении этого последнего исторического факта, а также в отношении фундаментальной приверженности основам Канта, мы рады возможности указать на совпадающие суждения двух специальных исследователей в нашей области, которые в остальном отличаются друг от друга и от нас своей философской позицией. Томашек приходит к выводу: «Шиллер, и это следует отметить прежде всего, не желает, чтобы в самом принципе морали Канта что-либо изменилось», и называет это «дурной ошибкой, лелеемой до последнего времени, как будто Шиллер в своем позднейшем развитии... отделился от своих первоначальных моральных принципов». ¹⁶² А Уэбервег критикует

¹⁵⁸ KunoFischera. а. 0. 8. 79.

¹⁵⁹ В трактате «VornErhabenep» в издании Кюршнера XII 1, 126. 3) Там же XII 2, 339.

¹⁶⁰ Так, кстати, Кант также однажды написал Vorr. z. Religioninnerh. S. 7, Note.

¹⁶¹ Ср. также заключение Трактата о нравственной пользе эстетической морали XII 293 f.

¹⁶² а. а. 0. р. 230 и 238 соответственно.

Шиллера за то, что он не отказался от принципов Канта, несмотря на свое более правильное чувство, а лишь попытался переделать их последствия в отдельных пунктах.¹⁶³

В аналогичном смысле Дробиш и Твестен уже выступили против лаконичной формулы Куно Фишера, согласно которой Шиллер сначала ставил эстетическую точку зрения ниже, затем рядом и, наконец, выше моральной точки зрения.¹⁶⁴ Однако, прежде всего, сам Шиллер наиболее четко прочертил основные линии своей позиции по отношению к этическому ригоризму Канта. Прежде всего, мы имеем в виду шестое письмо к Принцу, где он хочет «признаться пока», что он «думает совершенно по-кантовски по основным пунктам моральной теории», что он «согласен с самыми строгими моралистами», что добродетель должна абсолютно «покоиться на самой себе» и что она «не может быть связана ни с какой целью, отличной от нее»; что он «полностью разделяет кантовские принципы в этой части». Теперь мы видели (выше с. 252 f.), что это вступление к почти дословному письму отсутствует в более позднем эссе «О моральной пользе эстетической морали», и можно предположить, что это упущение не случайно или вызвано просто стилистическими причинами, но что поэт позже нашел отдельные выражения своей приверженности Канту несколько слишком сильными. Однако это не более чем просто предположение; ведь даже если не считать этого отрывка и известных нам признаний в письмах к Кёрнеру, Гёте и Канту, у нас остается вполне достоверное свидетельство того трактата, который как наиболее четко характеризует систематическое отношение поэта к Канту, так и наиболее сжато выражает его позицию в отношении ригористической этики. Мы имеем в виду уже упоминавшийся нами отрывок из «Anmuth und Würde» (р. 242 f.), который завершается недвусмысленным предложением: «Что касается самого вопроса, то после приведенных им (Кантом) доказательств между мыслящими умами, которые хотят быть убежденными, уже не может быть никакого спора, и я едва ли знаю, как можно не отдать скорее всю свою человечность, чем получить иной результат от разума в этом вопросе» (XI 365). С другой стороны, мы не знаем ни одного отрывка из более поздних сочинений или писем Шиллера, который бы отрицал указанную здесь основную точку зрения.

Но, конечно, Шиллер нигде не скрывал, что считает необходимым дополнить чистую этику со стороны чувства. Ибо «человеческая природа в действительности представляет собой более связанное целое, чем философ, который способен создать впечатление о ней, лишь разъединив ее (XI 3G7). Это дополнение, однако, не означает ослабления трансцендентальной ригористической позиции – ведь философ способен сделать что-то только «путем разделения <, т.е. по принципу чистого разделения, – не означает и смягчения методически необходимого этического ригоризма, который Шиллер полностью усвоил в его самостоятельности, но стоит рядом с ним как нечто самостоятельно новое. Дополнение чувств может происходить двумя путями: через религию или эстетику. На первое решение Шиллер лишь намекнул,¹⁶⁵ второе же, которое было в основном близко сердцу поэта, дано в самой широкой форме. Чисто моральное предстает с эстетической точки зрения как морально возвышенное, а затем расширяется до морально прекрасного.

Задачей нашего предстоящего заключительного очерка будет наметить систематические основы этого эстетического дополнения к этическому ригоризму, а затем попытаться ответить на исторический вопрос о том, присутствовали ли и в какой степени зародыши этой школы мысли, получившей свое полное развитие у Шиллера, уже у основателя критической философии.

* * *

¹⁶³ р. 209 ff. n. ö.

¹⁶⁴ Drobisch, о позиции Шиллера в отношении этики Канта. *Verh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1859. XI 176—194. Twisten, *Schiller in relation to science*. Berlin 1863. р. 69 и др. Ср. тщательно продуманное исследование этого вопроса у Ueberwega. *O. S.* 242 ff., также Meurera. *O. S.* 7 ff. 43 ff.

¹⁶⁵ Сравните, в частности, шестое письмо к принцу Огюстенбургскому.

Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. II. Von K. Vorländer. 371—405, Philosophische Monatshefte Unter Mitwirkung von Prof. Dr. Fr. Ascherson, Bibliothekar an der Universität & Bibliothek zu Berlin, sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten redigiert und herausgegeben von Prof. Dr. Paul Natorp. XXX. Band. Berlin. Verlag von Georg Reimer. 1894.

Этический ригоризм и нравственная красота. III

Эстетическое дополнение к этическому ригоризму.

Даже если строгое, критическое разделение различных направлений сознания является первой задачей философии как системообразующей, методической науки, это не должно быть концом дела. Ведь эти направления, определенные способы производства сознания, с которыми мы познакомились в науке, морали и искусстве, – это, в конце концов, лишь ветви одного дерева, происходящие из одного общего источника сознания, из которого они разошлись по разным направлениям, производя из себя каждое своеобразное содержание. В ощущении этого родства, как дети одной матери, они стремятся выйти из своей изоляции к систематическому объединению. В предыдущей части мы сравнили процедуру дробления и анализа философской науки с процедурой формирования логических понятий; сравнение можно продолжить. Как предпосылкой всякого познания является разделение и различие посредством признаков, но полное понятие возникает лишь после того, как разделенные частичные понятия объединяются в целое, так и критика является лишь предпосылкой и подготовкой к систематике. Правда, прежде всего необходимо разграничить и отделить, чтобы объект мог выйти из размытости и неясного перетекания друг в друга, в которых он впервые предстает перед нами, и обрести твердую форму; и поэтому чистота и независимость отдельных сфер сознания может быть сохранена только путем их строгого разграничения, путем твердого определения границ. Но это разделение и изоляция были сделаны лишь с методической целью предотвратить смешение, а не для того, чтобы отрицать или прервать всякую связь. Однако если и после того, как независимость и автономия отдельных сфер была обеспечена формальным методом, то теперь можно, более того, нужно, строить мосты связи, взгляд, который до сих пор был жестко прикован к одной, ограниченной цели, может быть свободно направлен во все стороны, примирение может занять место разделения, за формой оппозиции может последовать форма гармонии, за чистым разделением может последовать не упразднение противоположностей, согласно концепции Гегеля, а соединение в контексте системы.

Связующий элемент, который переплетает нити, должен находиться вне трех сознаний и в то же время быть достаточно тесно связанным с ними. Остается только четвертый элемент, уже охарактеризованный в предыдущем эссе, который тесно переплетается с ними всеми как их общая основа: чувство. И даже если изображать этот «источник из потаенных глубин» в его всемогуществе остается прерогативой поэта, то, как однажды сказал Шиллер, «не одна только поэзия приводит разделенные силы души в единство, ... как бы создает в нас все человеческое». ¹⁶⁶Даже для философа, если человек в остальном представляет собой... более связанное целое*, чем он представляется в расчленении абстракции, философу «позволено больше», чем именно это разделение и расчленение, с которого он должен начать; вторая задача остается за ним, не средствами поэта и чувства, а средствами науки и требовательной систематики, искать связующие нити и создавать целое из частей, организм из членов, другими словами: Да, через это объединение в систему своеобразие отдельных областей только достигает своего полного роста, ¹⁶⁷они должны объединиться друг с другом, чтобы дополнить друг друга, чтобы возник образ совершенного человечества.

Чтобы применить это к нашей конкретной теме, мы должны искать эмоциональное, т.е. эстетическое, дополнение к этическому ригоризму.

Моральный закон распространяется на нас, людей, т.е. разумных, не только желающих, но и чувствующих существ. Как бы мало нравственная воля ни характеризовалась

¹⁶⁶ Recension von Bürgers Gedichten, XII 342.

¹⁶⁷ Ср. Cohen, Kant's Begründung der Aesthetik S. 342.

удовольствием или неудовольствием, она, тем не менее, обязательно связана с чувством, будь то удовольствие или неудовольствие, власть или свобода. Понятие разумного существа вообще*, которое Кант часто использует в своей этике, по существу является лишь методической абстракцией, хотя и абсолютно необходимой и неизмеримо плодотворной ради чистоты морального закона, независимости этической науки. Реальный, конкретный человек, однако, в то же время облечен чувственностью, является разумно-рассудочным существом. Нравственное существо без чувств было бы пустой тенью без плоти нашей плоти и крови нашей крови. По мнению Шиллера, ангелам и демонам не место в трагедии, равно как, добавим мы, и в философской науке. Должному должно быть противопоставлено существо, которое должно, субъект, который отличается и чувствует иначе, чем того требует категорический императив. Поэтому, думая о моральном законе как о движущей силе, обязательно думают и о воздействии на чувство. Без чувства невозможно применение первого к человеку, следовательно, невозможна прикладная этика. Итак, для нас теперь вопрос: с какой точки зрения чистый, формальный моральный закон представляется человеку как чувствующему существу, мораль – антропологическому человеку, *homophilum* – *homophilum*, сильтовое существо – природному существу? Или в самой краткой форме: Каким образом моральный закон ощущается человеком?

Когда Кант, развивая этот вопрос, заявляет, что чувство уважения – это «первый, возможно, также единственный случай, когда мы смогли определить из понятий *arbitri* отношение познания (здесь речь идет о чистом практическом разуме) к чувству удовольствия или неудовольствия»,¹⁶⁸ Коген справедливо обобщил это предложение, сказав, что этот случай, это отношение скорее представляет собой область эстетики в целом.¹⁶⁹ Ибо чувство составляет особое содержание эстетического сознания. В том смысле, что мораль чувствуется, она становится эстетической. И поэтому этика сама по себе требует дополнения через эстетику не для своего обоснования, а для своего исполнения и применения к человеческой природе. В этом смысле наш заголовок говорит об эстетическом дополнении к этическому ригоризму. Не так, как если бы мы пытались каким-то образом войти в обширную область собственно эстетики.

Наш интерес – этический; поэтому все чисто эстетическое исключается с самого начала. Конечно, мы вступаем в пограничную область эстетики, но нас интересуют только ее этические отношения. Подобно тому, как при создании этики необходимо было рассмотреть отношение морали к науке, так и при ее применении должно обсуждаться отношение к чувству, а в очищенном виде – к эстетическому сознанию. Поэтому основные эстетические понятия должны помочь нам в расположении материала. Однако с незапамятных времен они были неоспоримы: прекрасное и возвышенное. Поэтому далее мы будем рассматривать мораль с этой двойной точки зрения: морально возвышенное и морально прекрасное.

При этом необходимо соблюдать методологическую предпосылку, что материал остается тем же самым: мораль. Этика не может выйти за пределы самой себя; не существует морального превзойти долг. Напротив, эстетическое дополнение лишь показывает нам новую форму, в которую выливается мораль, для которой, однако, несмотря на все ее величие, она остается всего лишь материалом.

1. Морально возвышенное это форма, под которой мораль впервые предстает перед чувствами. Вплоть до XVIII века «возвышенное», как часть «возвышать», все еще употреблялось в своем собственном, местном смысле¹⁷⁰ и, согласно бесспорному¹⁷¹ «номинальному определению» Канта, обозначало то, что является *per excellence* (абсолютным) или великим вне всякого

¹⁶⁸ Kr. d. pr. V. 89 f.

¹⁶⁹ A. a. O. S. 143

¹⁷⁰ Ср. словарь Гримма, раздел «Искусство возвышенного».

¹⁷¹ Мы, конечно, не можем входить в более глубокие исследования эстетики и определений. – Кр. означает «Kritik der Urtheilskraft» Канта в издании Реклюма, кн. V. «Критика практического разума» в том же сборнике.

сравнения (Кр. 100); поэтому можно было бы также сказать: бесконечное. Теперь во всей природе нет ничего, что нельзя было бы считать малым по сравнению с другим (Кр. 103). С другой стороны, в каждой идее есть нечто возвышенное, поскольку она прорывается сквозь конечное как бесконечное, освещает его, или, в версии Канта: позволяет чувственности > видеть за бесконечным (там же, 121). Поэтому настроенность разума на возвышенное требует его восприимчивости к идеям (там же). Но если это возвышенное отвечает всем идеям разума (там же, 97), то кому же тогда может принадлежать предикат возвышенности в более высоком смысле, в более сильной степени, чем самой высокой идее, которую можно мыслить, безусловному и неограниченному закону Зельтена, единственному в мире и внешнему миру, который является *par excellence* и абсолютно великим, во всех местах и во все времена!

Правда, Кант не рассматривал морально-возвышенное как таковое и под этим именем, а, скорее, в соответствии со своим критическим методом, обсуждал моральное в рамках своей этики, а возвышенное – в эстетике. Но систематическую возможность эстетического отношения к морали он с полной ясностью выразил в значительном отрывке «Критики способности суждения». «Плохое в хорошем, – говорит он там (Кг. 123 f.), – само по себе не принадлежит к эстетической силе суждения», но «определяемость субъекта этой идеей, и притом такого субъекта, который сам по себе может чувствовать препятствия чувственности, но в то же время может чувствовать превосходство над ней, преодолевая ее как изменение своего состояния, т. е. нравственного чувства, не есть единственное, что может быть обработано эстетически моральное чувство, тем не менее, связано с эстетической силой суждения и его формальными условиями в такой степени, что оно может служить для того, чтобы законность действия из долга в то же время представлялась как эстетическая, т.е. как возвышенная или также как прекрасная, не теряя своей чистоты». Таким образом, моральный закон может, независимо от его чистоты, быть представлен эстетически и в то же время – воздержимся пока от прекрасного – как возвышенный. Да, эта моральная черта возвышенного мощно проявляется в эстетике Канта, возможно, слишком мощно для формального характера, который, тем не менее, должен принадлежать ей согласно трансцендентальному методу. Ибо, если мы подчиняем возвышенное объекту природы только «посредством некоторой субрецепции (смещение уважения к объекту вместо уважения к идее человечности в нашем субъекте)» (Кг. 111), то в этом проявляется преобладание моральной субстанции над эстетической формой. Но мы не будем углубляться в этот предмет, важный для основания эстетики.¹⁷² С этической точки зрения нас больше интересует тот факт, что уже в «Критике практического разума» и «Основоположении», т.е. за много лет до того, как Кант изложил структуру своей «Эстетики», и в сочинениях, которые тем не менее предостерегают от так называемых возвышенных и благородных действий как морального восторга, эстетический термин возвышенного все же вливается в перо Канта-этика, хотя, возможно, бессознательно и без систематической связи, и именно в тех отрывках, где его язык поднимается в пафосе чувства до ораторского размаха в призе морали. Мораль и возвышенное, этика и эстетика так тесно связаны между собой.

Можно показать, как предикат возвышенности либо эксплицитно прилагается ко всем фундаментальным этическим понятиям Канта, либо может быть легко перенесен на них в соответствии с их систематическим контекстом. Моральный закон предстает в «торжественном величии», и «душа считает себя возвышенной в той мере, в какой она видит священный закон возвышенным над собой и своей бренной природой» (рр. V. 94); он заставляет нас почувствовать «возвышенность нашего собственного сверхчувственного существования (там же, 107). Долг апострофируется как «возвышенное, великое имя», перед которым умолкают все склонности (105). От закона возвышенность переходит к его создателю и носителю, к моральному субъекту, личности, которая «представляет нам возвышенность нашей природы (в соответ-

¹⁷² Vergl. Cohen a. a. O., S. 282 f., 238 ff., 252.

ствии с ее предназначением)» (106), возвышенность потому, что благодаря ей мы чувствуем себя возвышенными над «механизмом всей природы», включая нашу собственную природную личность. Возвышенной, таким образом, является идея человечности (Кр. 111), которая иногда отождествляется с самим законом, возвышенной как в собственной личности, так и в личности каждого другого человека, да, далее, во всем идеальном человечестве всех времен и всех стран, которое может быть суммировано в «славном идеале» «царства нравов». И это чувство возвышенности нашей судьбы возрастает в сознании самостоятельности, в сознании того, что мы сами себе и вообще закону и только поэтому подчинены этому закону, ибо сознание простого подчинения отпугнуло бы чувство возвышенного (Grundlegung p. 66). Наконец, возвышенность находит свое наивысшее возвышение в идее автономии, в том, что человек является конечной целью творения, а значит, и самоцелью, и в идее нашей моральной свободы, которая объединяет все этические понятия, упомянутые выше, и которая, в конечном счете, является причиной всего возвышенного.

По этой причине воздействие, которое возвышенное в природе оказывает на наши чувства, может быть в большей степени перенесено на моральное возвышенное. То, что мы все еще рассматриваем этот вопрос, делается не только для того, чтобы прояснить связь между этическим и эмоциональным моментом, но и для того, чтобы защитить этический ригоризм от упреков в суровости, холодности и трезвости, которые часто выдвигаются против него. Чувство уважения, которое вызывает в нас концепция морального закона, – это смешанное, двойное чувство, состоящее из удовольствия и неудовольствия. Все возвышенное сначала пробуждает в нашей груди, через ощущение нашей неадекватности идее, заторможенность, торможение нашей способности воображения, которая, как и все раздельное, связана с неудовольствием; мы поражены и молчим, чувствуя, как нас пронзает наше ничтожество. Но когда мы осознаем, что породили эту идею изнутри себя, торможение превращается в освобождение, подавление – в возвышение, нежелание – в высшее наслаждение. Мы сами возносимся к инопланетному величию, и нам как будто возвращается большее. Если всякое представление бесконечного вообще расширяет душу, так как наше воображение чувствует себя неограниченным благодаря устранению препятствий (Кр. 132), то насколько большее значение имеет представление о нравственном законе! Нет ничего более возвышающего и вдохновляющего, чем идея нравственного разума; Кант проповедовал это в бесчисленных отрывках своей «Этики». Правда, сначала нас, чувственных людей, охватывает священный трепет при созерцании ноуменального величия чистого закона, но этот священный трепет, который мы испытываем при виде глубины божественного расположения к нам,¹⁷³ вскоре смешивается с чувством восторга от возвышенности нашей автономной, целеустремленной судьбы. Глаза, которые раньше с трудом выдерживали солнечное сияние нравственного закона,¹⁷⁴ теперь не могут насытиться его славой (рг. V. 94).

И непостижимость «самоочевидного вопроса о том, что «в тебе есть нечто, что может осмелиться вступить в борьбу со всеми силами природы в тебе и вокруг тебя, чтобы победить их, когда они вступают в конфликт с твоими моральными принципами»,¹⁷⁵ отнюдь не ослабляет это восстание, а, скорее, только усиливает его до высшей степени. Таким образом, упрек в холодности и безжизненности, в черствости и трезвости, который так охотно выдвигается против этического ригоризма и который, кажется, также кроется в словах Шиллера о «школьном ученике морального правила» (XI, 369), совершенно несостоятелен для того, кто однажды был захвачен бесконечным величием морального закона. Напротив, Кант мог бы с полным правом сказать Шиллеру, что чувство возвышенности нашей собственной судьбы влечет нас

¹⁷³ Кант, *DasmaginderTheorie* и др.

¹⁷⁴ Это сравнение использует не только Шиллер, но и Платон).

¹⁷⁵ Учение о добродетели, с. 341; ср. p. 52 f.

больше, чем всякая красота:¹⁷⁶ что он сам признал позднее, когда писал, что чувство возвышенного «может подняться до уровня восторга» (см. предыдущую страницу) и, «хотя оно и не является собственно наслаждением, тем не менее, гораздо предпочтительнее для тонких душ, чем всякое наслаждение».¹⁷⁷ Ведь именно возвышенное движет, тогда как прекрасное «предполагает и поддерживает ум в спокойном созерцании» (Кр. 99, *verg.*) 112).

Поэтому Кант с полным основанием возражал против «совершенно ошибочного мнения», что «идея нравственного закона и предрасположенности к нравственности в нас... если бы она была лишена всего, что она может рекомендовать чувствам, то не несла бы с собой ничего иного, кроме холодного, безжизненного одобрения и никакой движущей силы или эмоции». «Все как раз наоборот; ибо там, где теперь чувства ничего не видят перед собой, а безошибочная и неискоренимая идея нравственности все же остается, скорее следовало бы умерить порыв неограниченного воображения, чтобы не дать ему подняться до энтузиазма» (Кр. 133). Напротив, мораль как движущая сила способна к мировому движению, так что она породила все великое в мировой истории, ибо нет другого истинного величия, кроме того, которое создает «моральная свобода». Сюда относятся два эссе о трагическом, трактаты *Vom Erhabenen*, *Ueber das Pathetische*, *Ueber das Erhabene*, вторая часть *Anmuth und Würde*, большая часть *Zerstreute Betrachtungen* и т.д., в то время как развитие прекрасного от S.W., которое систематически по крайней мере одинаково важно, фактически обслуживается только «Anmuth» и эстетическими письмами, но другие трактаты учитывают обе темы примерно в одинаковой степени. Тем не менее, для нашей цели мы можем быть краткими.

Но на кого такая доктрина должна произвести более сильное впечатление, кому она должна быть более близка, чем Шиллеру, проповеднику свободы, как его однажды охарактеризовал Гете в сознательном контрасте с самим собой.¹⁷⁸ И когда Гёте говорит о своем друге в другом месте:¹⁷⁹ «Философию Канта, которая так высоко возносит человека, кажушимся его ограничением, он принял в себя с радостью», не описывает ли он тем самым наиболее правильно основную черту возвышенного, которое носит свое название от «возвышать», и в то же время наиболее удачно выражает близкое родство обоих героев, которое заметил еще Кёрнер (ср. выше стр. 247)? Преобладание морального момента в поэзии Шиллера, которое определило его прежде всего как драматурга, а в данном случае больше всего как трагика – так же как он сам вывел понятие трагедии из стремления к нравственно целесообразному и развил его в связи с возвышенным – а также в его характере в целом, слишком часто подчеркивалось, чтобы нуждаться в дальнейших словах. Любимые герои Шиллера действуют в соответствии с категорическим императивом, Гете – в соответствии с аффектом, говорит Гервинус однажды.¹⁸⁰ И это основное направление поэта Шиллера, «искать в морали наиболее достойный материал для совершенной формы искусства»,¹⁸¹ также соответствует отношениям в его теоретической рефлексии. О том, насколько Шиллер был захвачен концепцией возвышенного – а это было со времени его знакомства с «Критикой способности суждения» Канта, – свидетельствует уже то чисто внешнее обстоятельство, что большинство его эстетических трактатов посвящено тому же самому, и предпочтительно морально возвышенному.

Моральное возвышенное, однако, является наиболее близкой, в какой-то степени наиболее естественной формой, в которой мораль выражает себя эстетически. Ведь сначала нрав-

¹⁷⁶ Религия в пределах стр. 22 примечание.

¹⁷⁷ *Ueber das Erhabene* XII, 300. Этот отрывок более определенный, чем тот, который был написан ранее в «*Zerstreute Bemerkungen etc.*» (1793): «...с чувством, которое, хотя и не может быть названо собственно удовольствием, намного превосходит удовольствие» (XI, 479).

¹⁷⁸ *Annalen von 1794*, IV 537.

¹⁷⁹ *Einwirkung der neueren Philosophie*, V 1195.

¹⁸⁰ *G. d. d. D.* V 504.

¹⁸¹ *Tomaacheka*. a. a. S. 477.

ственный закон предстает перед нами в своем всемогуществе по отношению к нашей природе, в своем величии по отношению к нашим склонностям, в своем конфликте с нашей чувственностью. Разделение сильнее объединения, и поскольку сознание разделения связано с неудовольствием, возвышенное все равно остается затронутым неудовольствием, воспринимается «с удовольствием, которое возможно только посредством неудовольствия» (Кг. 115). Но, хотя и наиболее близкое, морально возвышенное не остается единственной формой, в которой мораль способна выразить себя эстетически. Теперь мы рассмотрим:

2. Морально прекрасное.

Должна ли пропасть между моральным законом и человеческой природой оставаться вечно незаполненной, дисгармония между должным и сущим – вечно неразрешенной, противостояние между разумом и чувственностью, долгом и склонностью – вечно сохраняться? Наш ответ: да, в той мере, в какой чистота закона находится под вопросом. Чистота закона, на которой основана независимость морали, не должна нарушаться никакими соображениями, связанными с нашими склонностями, природой, чувственностью или чем-либо еще; Но именно в субъекте, в чувствах человека как чувственно-разумного существа, может произойти преодоление пропасти; по крайней мере, человек должен стремиться к такому примирению противоположностей, чтобы не оставаться вечно разорванным и разделенным внутри себя, а стать единым в себе и с собой.

Как бы парадоксально это ни звучало поначалу, момент красоты уже скрыт в возвышенном. Ведь к унижительному чувству покорности уже примешивалось (ср. выше с. 541) чувство удовольствия, возбуждаемое и питаемое мыслью о том, что мы сами породили идею морального закона в нашем внутреннем существе, что это, следовательно, наша собственная личность, наше «лучшее Я*, которому мы подчиняемся в «свободном самопринуждении*». Это чувство наслаждения еще не могло свободно развиваться; нежное растение еще зарастало подавляющей структурой морального закона, объединение от разделения, доверительная привязанность от внушающей благоговейный страх робости, и таким образом возникло контрастное чувство возвышенного. Но как напряжение не может возрасти до бесконечности, как дисгармония стремится раствориться в гармонии, так и возвышенное должно перейти в прекрасное,¹⁸² морально возвышенное должно перейти в морально прекрасное. Тогда нравственный закон уже не стоит перед нашими глазами в частично ослепительном, частично торжественном величии, но, поглотив их, спускается со своего мирского трона в глубины нашего сердца.¹⁸³ Мы больше не чувствуем себя под ним, как под строгим дисциплинарным, но чувствуем себя в нем как дома, наполнены им, чтобы соответственно формировать свою жизнь и жизнь других.

«DeeGeetxesatrengFeesei связывает только рабское чувство, которое ее отталкивает, С сопротивлением человека исчезает даже величие Бога».

Теперь нравственность и природа обвенчаны друг с другом, природа стала нравственной, а нравственное проявляется как природа. Теперь это уже не просто нравственные существа без плоти и крови, и даже не бесцельные природные существа, но две половинки, ищущие друг друга, нашли друг друга, чтобы образовать единое, целое, совершенное человеческое существо, «совокупность человеческой природы». Пропасть исчезла, установилась гармония, идеальное равновесие душевных сил человека. Это идеал прекрасного человечества или нравственной красоты, который Шиллер представляет нам во всем своем великолелии.

¹⁸² Ср. Trendelenburg, Niobe. Einige Betrachtungen fiber das Schöne und Erhabene. Berlin 1846. p. 22 ff.

¹⁸³ В этой глубокой притче из «Жизни и смерти» * высший эстетический идеал – сравните слова Гете о Зевсе Фидия, что в нем Бог стал человеком, чтобы возвысить человека до Бога – соприкасается с самыми глубокими и плодотворными мыслями религиозной мистики (Евангелие Логоса, dvdpaais и xatdvaais Максима Исповедника, рождение Бога в нас у Экхарта и Таулера).

Представленный нам во всем своем великолепии. Он напоминает древнеэллиническую калокагию, но здесь избегается бессистемное смешение доброго и прекрасного¹⁸⁴ и бессознательная наивность углубляется нравственным сознанием. Наша культура должна вести нас обратно к природе путем разума и свободы (наивная и сентиментальная поэзия); только через идеал мы возвращаемся к единству. Здесь не место показывать, как Шиллер с самого начала был предрасположен к этому единству чувственного и духовного факторов в человеческой природе; иначе нам пришлось бы обсуждать его сочинения от «Магтетердиссертации» до «Кюнстлерна»*. Далее мы также выделим лишь несколько характерных отрывков из его кантовского периода, главным образом те, в которых он ставит нравственно прекрасное рядом с нравственно возвышенным, следуя за Кантом и в то же время воспитывая его дальше. Ибо не случайно, что поэт впервые развивает свои взгляды на морально-прекрасное в систематическом контексте именно там, где он впервые обсуждает Канта;¹⁸⁵ в том смысле, что, выразив ранее свое полное согласие с этическим ригоризмом Канта «в области чистого разума и в моральном законодательстве», он теперь обозначает в «реальном исполнении морального долга» точку, где он хочет попытаться утвердить отвергаемые там «претензии чувственности».

– «Таким образом, как бы ни противостояли друг другу действия влечения и действия долга в объективном смысле, в субъективном смысле это не так, и человек не только может, но и должен приводить в связь удовольствие и долг, он должен подчинять свой разум удовольствиям». Чувственная природа соединяется с его «чистой природой духа» не как «бремя», которое нужно отбросить, или как «грубый покров», который нужно сбросить – это средневековые, монашеские настроения – но «для того, чтобы самым тесным образом примирить ее с его высшим «я». «Сделав его разумным существом, то есть человеком, природа уже объявила ему обязательство не разделять то, что она соединила, не оставлять чувственное позади себя даже в самых чистых выражениях его божественной части и не основывать триумф одного на подавлении другого» (а. а. 0. р. 364). «Если бы чувственная природа всегда была только подавляемой стороной в моральной и никогда стороной, завершающей реальную, как могла бы она отдать весь огонь своих чувств торжеству, празднуемому над собой?» (а. а. 0. р. 4).¹⁸⁶ (ibid. 368.) Напротив, нравственный образ мыслей человека должен «проистекать из всей его человечности», должен стать его природой; ибо «враг, которого просто сбросили, может снова подняться, но примирившийся действительно побежден». (364) Эта «ставшая природа* морали – характер прекрасной души, «печать совершенной человечности». Ибо – любимая мысль Шиллера – «человек предназначен не для того, чтобы совершать отдельные нравственные поступки, но чтобы быть нравственным существом»; «не добродетель, но добродетель – его правило», а добродетель означает: склонность к долгу. Следовательно, прекрасная душа не действует, а является;¹⁸⁷ она не знает о своей красоте и «с легкостью, как если бы из нее действовал простой инстинкт, исполняет самые постыдные обязанности перед человечеством». И поскольку чувственность и разум, долг и склонность достигли в ней гармонии, смешанное чувство уважения переходит в смешанное чувство любви. Чувство больше не смотрит с опаской на закон разума; сам законодатель, «Бог в нас», склонился к чувственному и видит себя удовлетворенным «согласием случайного в природе с необходимым в разуме». Разум, напряженный в отношении, приходит к разрешению, к покою в любви (ibid. р. 387 ff.).

Это наиболее характерные черты шиллеровского идеала нравственно прекрасного. Все они взяты из «AnmuthundWürde». И на самом деле, в этом трактате уже содержится все

¹⁸⁴ Сравните особенно письмо от 23 февраля 1793 года после нашей цитаты, S. 236 f.

¹⁸⁵ Милость и достоинство XI

¹⁸⁶ Три приведенных отрывка из «AnmuthundWurde» – это те самые, которые, как мы увидим ниже (с. 557), также привлекли внимание Канта, так что он записал их, чтобы приложить к ним свои замечания.

¹⁸⁷ Очевидно, что поэтическим переводом этого отрывка (XI 368) является известный дистих: Благородство есть и в нравственном мире. Обычные натуры платят тем, что они делают, благородные – тем, что они есть.

существенное для нашей темы. Как известно, сила Шиллера заключалась не в расширении, а в интенсивности его мира мысли, что он сам знал и часто признавал.¹⁸⁸ Конечно, существуют многочисленные параллельные отрывки или дальнейшие, более богатые изложения высказанных здесь мыслей; их можно найти в сохранившихся фрагментах его эстетических лекций, которые иногда почти слово в слово совпадают с тем, о чем здесь говорится,¹⁸⁹ далее в эссе о моральных преимуществах эстетических манер, в эстетических письмах, наконец, в стихах и переписке. Но они не принесли нам ничего принципиально нового, даже эстетические письма, при всем богатстве их других глубоких и плодотворных мыслей. Ибо, если даже ведущая мысль этих писем, что то, что уничтожает сопротивление склонности к добру, способствует нравственности, связана с понятием нравственно прекрасного, то она, как и основная тема эстетического воспитания человеческого рода вообще, касается скорее воспитательного, т.е. педагогического, чем чисто этического вопроса и потому лежит в стороне от нашего пути. Кстати, мнение Шиллера по этому вопросу, изложенное во многих местах, настолько хорошо известно, что только по этой причине мы можем воздержаться от более подробного обсуждения. Поэтому нам достаточно сослаться, как на особенно важные, на менее известные отрывки из так называемых «Эаллий», которые мы раскопали на стр. 237—239 (выпуск 5/6), и в заключение мы рассмотрим только сравнение, которое также представляет интерес с систематической точки зрения и которое содержится в письме к Кёрнеру от 28 февраля 1793 года.

Там поэт называет птицу в полете «счастливейшим представлением материи, побежденной формой, тяжести, преодоленной силой». Гравитация, однако, ведет себя «так же против живой силы птицы, как – в случае чистых детерминаций воли – склонность ведет себя по отношению к законодательной причине». Орел, парящий сквозь чистый эфир, облака под ним (*puncpluat*), к солнцу, является для нас символом возвышенного, а крылья используются как «символ свободы». Но в то же время он представляет собой победу чистой красоты, ибо «мы воспринимаем красоту везде, где масса полностью господствует над формой и... над живыми силами... полностью господствует».. полностью доминирует». Это верно как для эстетического мира, так и для морального, и для последнего также является примером угасания возвышенного в прекрасном.¹⁹⁰

Обратное дополнение прекрасного возвышенным будет рассмотрено позже. Здесь же мы имели дело только с чистым представлением нравственной красоты. Вряд ли можно сомневаться в том, что последняя предстает в наиболее богатой форме в творчестве Шиллера. Но как Кант отнесся к понятию нравственной красоты, которое так успешно отстаивал и так плодотворно развивал его ученик? Отверг ли он ее полностью, как принято считать? Отвечая на этот вопрос, мы должны более подробно, чем это было необходимо, остановиться на многократно обсуждавшийся позиции Шиллера по вышеупомянутой проблеме.

На самом деле, Кант, похоже, понимал под возвышенным только чувство, вызываемое моральным законом, и практически исключал прекрасную мораль. По крайней мере, длинный отрывок из «Критики способности суждения», который непосредственно касается этой темы, вряд ли можно понять иначе на первый взгляд. Там (Кр. 129) говорится: «... . Поскольку эта сила (моральный импульс) фактически дает о себе знать эстетически* только через жертвоприношения (что является лишением, хотя и ради внутренней свободы, но, с другой стороны, раскрывает непостижимую глубину этой сверхчувственной способности, с ее последствиями, простирающимися в неизмеримое), удовольствие отрицательно с эстетической стороны (по отношению к чувственности), т.е. против этого интереса, но если смотреть с интеллекту-

¹⁸⁸ Ср. среди прочего письмо Гете от 31 августа 1794 года.

¹⁸⁹ В Kürschner a. O. esp. S. 10, 24, 26.

¹⁹⁰ Ср. аналогичный образ в поэме «Движущие силы жизни», первоначально озаглавленной «Прекрасное и возвышенное», и в последней строфе «Идеал и жизнь».

альной стороны, то оно положительно и связано с интересом. Отсюда следует, что интеллектуальное, само по себе функциональное, нравственно доброе, оцениваемое эстетически, должно представляться не столько прекрасным, сколько возвышенным, так что оно вызывает скорее чувство уважения, отталкивающего влечения, чем любви и доверительной привязанности; ведь человеческая природа соглашается на это добро не сама по себе, а только силой, которую разум прилагает к чувственности.

Таким образом, добро не может быть «эстетически оценено» как прекрасное и достаточно возвышенное, поскольку оно «негативно» по отношению к чувственному, противоречит его интересам и «фактически лишь делает себя эстетически узнаваемым через жертвы». И все же некоторые стилистические обороты речи оставляют возможность интерпретации, которая не исключает полностью нравственно прекрасное, например, «фактически только», «хотя ради внутренней свободы» и особенно «скорее чувство уважения... чем любви и доверительной привязанности» (не: только уважение, но не любовь). Однако мы можем оставить эту возможность в стороне, поскольку несколькими страницами ранее Кант гораздо яснее говорил о систематическом допущении прекрасного; мы имеем в виду уже затронутый выше (с. 539) отрывок с другой точки зрения (Кр. 124), где о нравственном чувстве говорится, что оно может служить «для того, чтобы законность действия из долга в то же время можно было представить себе как эстетическую, т.е. как возвышенную или также как прекрасную, не теряя при этом своей законности». Таким образом, Кант допускает систематическую возможность нравственно прекрасного, даже если сам он не развил эту мысль в своей системе. Ибо мы считаем, что можем утверждать это без сомнения: Критический философ не дал систематического развития идее прекрасной морали, несмотря на всю свою погруженность в актуально прекрасное и несмотря на то, что он даже представляет красоту «в опасном осложнении с моралью ¹⁹¹как символ добра». Действительно, вышеупомянутые и многие другие отрывки, кажется, исключают ее. Тем не менее, зародыши и начала этой концепции, которая так мощно развилась у его ученика, присутствуют уже у Канта.

Таковые, по нашему мнению, заключаются прежде всего в идее автономии. При добровольном подчинении закону, данному самим собой, чувство подчинения все более и более отступает перед сознанием того, что мы подчиняемся именно своему лучшему «я», и позволяет возникнуть в нас тому чувству гармонии и примирения, которым, как мы признали выше (с. 546), характеризуется прекрасное. Поэтому чувство уважения... со склонностью», поскольку моральный закон, «навязанный нами самими», все же «является лишь следствием нашей воли»;¹⁹² и, «чтобы волить то, для чего один только разум предписывает обязанность чувственно пораженному разумному существу, способность разума внушать чувство удовольствия или удовлетворения от исполнения долга, безусловно, принадлежит ему». ¹⁹³По этой же причине Кант мог сказать в своем знаменитом апострофе к долгу, что он не угрожает ничем, «что возбуждает и пугает естественное отвращение в разуме», а просто устанавливает закон, который сам по себе находит путь в разум». ¹⁹⁴

Сюда же относится многое из того, что мы уже объяснили в предыдущем очерке об оправдании чувства Кантом, особенно предложение о «разумном самолюбии*» (р. v. 89); к этому мы хотим добавить отрывок Religion в р. 58: «Естественные склонности, рассматриваемые сами по себе, хороши, т.е. безупречны, и не только бесполезно, но и вредно и предосудительно желать их искоренить; их нужно только приручить...»

¹⁹¹ Cohena. a. 0. 8. 264 ff.

¹⁹² Grundlegungp. 20 примечание.

¹⁹³ Ibid. 8. 91. Слова, выделенные выше, также выделены у Канта.

¹⁹⁴ Pr. V. 105. Это исправляет приведенное выше «не само по себе*» (Кр. 129). Там, однако, речь шла о «человеческой природе», здесь – о «разуме».

Выражение «нравственная красота» или «нравственно прекрасное», конечно, нигде не встречается в критический период Канта, и вышеприведенный отрывок (Кг. 124), кроме одного из «Учения о добродетели», который будет упомянут позже, является, насколько нам известно, единственным, в котором эстетический термин «schön» вообще относится к чистой нравственности; ибо когда в Кг. 131 «аффект тающего рода» причисляется к «прекрасному чувственного рода», то этот прекрасный чувственный род лишь очень слабо соответствует шиллеровскому идеалу нравственной красоты. То, что Канту не «возможно не хватало» чувства последней, как думал Кёрнер (см. выпуск 5/6 стр. 244), доказывают «Замечания об ощущении прекрасного и возвышенного» (1766), которые мы обсудим в нескольких словах, хотя в целом мы исключили из нашего обсуждения докритические сочинения Канта, а также докантианские сочинения Шиллера.¹⁹⁵

– Там истинная добродетель основывается на принципах, но они явно базируются на «чувстве красоты и достоинства человеческой природы» (с. 23). Прекрасное, однако, по сути отождествляется с добром, чувствами сострадания, симпатии и доброты, которые совпадают с добродетелью «лишь случайно» (с. 19 f.). Это «вспомогательные инстинкты», «дополнения добродетели» или «перенятые добродетели»; хотя они никогда не могут считаться «подлинной добродетелью», они, тем не менее, имеют близкое сходство с ней и облагораживаются своим родством с ней; они порождают «прекрасные поступки» (с. 23 f.). Характеристика нравственной красоты, данная Шиллером (см. выше с. 548), – легкость в себе и свобода от стесняющих усилий – встречается уже здесь (с. 51). Однако, в частности, рисунок двух полов как представителей прекрасного и возвышенного содержит большое количество настолько метких замечаний, что после их прочтения возникает желание заподозрить влияние Канта на Шиллера, тем более что из его переписки с Гете мы знаем, что он читал сочинения Канта – как кажется, довольно рано (19 февраля 1795 года). Среди прочего, принятая добродетель называется прекрасной добродетелью. Женщины «будут избегать зла не потому, что оно неправильно, а потому, что оно безобразно, и для них добродетельные поступки означают те, которые нравственно красивы».

Ни ought, ни must, ни obligation». – «Я с трудом верю, что прекрасный пол способен на принципы, и надеюсь этим не обидеть, ибо они крайне редки и у мужчин».¹⁹⁶ Эстетическое суждение также четко и определенно отличается от суждения «согласно моральной строгости», «поскольку в ощущении прекрасного мне остается только наблюдать и объяснять видимость».¹⁹⁷

В любом случае, понятие моральной красоты не осталось чуждым Канту, даже если он почти полностью отодвинул его на задний план в трех своих великих критиках по методологическим причинам, указанным ранее. С другой стороны, понятие благородного, уже заявленное в «Наблюдениях» «*» (с. 12) как совместимое с прекрасным и развитое в Кг. 1*30 f., кажется нам несколько более близким к понятию морально-красивого у Шиллера, который часто использует оба термина одинаково. Над моральным энтузиазмом (см. выше с. 542), который не заслуживает одобрения с чисто этической точки зрения, но «тем не менее эстетически возвышен», Кант ставит «отсутствие аффектации ума, решительно преследующего свои неизменные принципы», который он называет «возвышенным в гораздо более превосходном смысле» и характеризует как благородный нрав.

Сейчас мы говорим о принципах, а не о примирении с чувственностью, но «неизменный» характер этого расположения, по крайней мере, свидетельствует о некотором внутреннем родстве с идеалом Шиллера о нравственном образе мышления, ставшем природой. Кстати, здесь

¹⁹⁵ Мы цитируем второе издание (1771).

¹⁹⁶ Там же. S. 52.

¹⁹⁷ Ibid. p. 62; ср. определение Шиллером красоты – свобода во внешнем облике.

мы хотели бы еще раз отметить, что любимая идея Шиллера, тесно связанная с этой, о том, что культура должна снова стать природой, исходит от самого Канта. Если Минор ¹⁹⁸предполагает влияние «идей» Гердера как решающее, мы не сомневаемся, что это могло сыграть свою роль, поскольку идея в целом была в то время пропитана образом мышления Руссо, но у нас есть прямое свидетельство Шиллера о заимствовании у Канта со ссылкой на очень конкретный отрывок из «Критики способности суждения» (ср. выпуск 5/6, с. 238). И даже если уклониться от переноса означенного там отрывка с эстетической точки зрения в этическую область, можно сослаться на кантовский отрывок – написанный в 1786 году, то есть задолго до философских эссе Шиллера и, скорее всего (ср. там же стр. 228), прочитанный последним – из *Muthmasslichen Anfang Menschengeschichte**, где Кант развивает «трудную проблему» со ссылкой на Эмиля Руссо: «как должна продолжаться культура». 228), где Кант, следуя Эмилю Руссо, развивает «трудную проблему»: «как должна продолжаться культура, чтобы развить предрасположенности человечества как морального вида, принадлежащие его судьбе, так, чтобы они больше не противоречили предрасположенностям как вида природного», и заканчивает словами: «...пока совершенное искусство снова не станет природой, что является конечной целью моральной судьбы человеческого рода». Греки, на которых так часто ссылается Шиллер, также не отсутствуют в работе Канта и восхваляются в значительном месте как пример счастливого союза высшей культуры со свободной природой. ¹⁹⁹

Но при всем том – Кант не приходит к фундаментальному признанию чувственности в этике, к систематическому соединению чистой воли с чувством для прекрасной нравственности. Мы видели выше на примере Шиллера, что уважение к нравственно возвышенному переходит в любовь к нравственно прекрасному. Теперь важно, как Кант говорит о любви в своем главном этическом труде (кн. V. с. 100 и далее).

Библейская заповедь: возлюби Бога превыше всего и ближнего своего, как самого себя, является для него «сердцевиной, законом всех законов», но требуемая в ней любовь должна быть не патологической или склонной, а «просто» практической, т.е. мы должны стремиться с удовольствием исполнять свой долг по отношению к Богу и ближнему. Если бы мы могли делать последнее, то «нравственное расположение было бы достигнуто во всем своем совершенстве», но такой «идеал святости» недостижим ни для одного существа, которое никогда не бывает полностью свободно от желаний и склонностей «в отношении того, что оно требует для полного удовлетворения своего состояния». Таким образом, закон Ситлена не может быть основан на любви, «которая не касается никакого внутреннего отказа воли против закона», но мы должны сделать его «постоянной, хотя и недостижимой целью» нашего стремления. Ибо «через некоторую легкость ее удовлетворения» «благоговейный трепет превратится в привязанность», а «уважение – в любовь». Здесь, таким образом, признаются гармония и любовь, но в качестве идеала выдвигается не гармония разума и чувственности, а упразднение всякой чувственности в существе, так сказать, безгрешном, не нравственная красота, а нравственная святость. Все остальное – это моральный восторг, рост самомнения, и именно в этом контексте следуют наиболее «игористические» отрывки, в которых всякое волнение сердца и восхваление благородных, возвышенных и великодушных поступков противопоставляется «ветренному, чрезмерному, фантастическому образу мыслей».

Такова, в основном, позиция Канта в отношении нравственно-прекрасного до разработки его Шиллером. Привело ли его знакомство с теорией Шиллера к изменению этой позиции?

¹⁹⁸ Минор, К годовщине альянса между Гете и Шиллером. *Preuss. Jahrb.*, July 1894 p. 55. По этому случаю мы должны также исправить грубую ошибку Минора, что различие между законностью и нравственностью, обычное для каждого читателя Канта, является различием, свойственным Шиллеру.

¹⁹⁹ Вывод об эстетической силе суждения Кт. 234. -* Гервинус правильно говорит (V 413), что такие случайные подмигивания и брошенные слова Канта возбудили в Шиллере бурю идей. – О длительном влиянии философии истории Канта на Шиллера см. также Tomaschek 8. 122 ff, Ueberweg a. 0. p. 255.

К сожалению, первоначально предполагавшийся обзор эстетических писем Канта, который имел бы для нас неоценимое значение, был опущен (ср. с. 262); однако мы можем, по крайней мере, воспользоваться более пространным примечанием, уже цитированным полностью ранее (с. 24G), которое Кант добавил ко второму изданию «Religion innerhalb etc.» после прочтения «Anmuth und Würde». Недавно этот источник был ценным образом дополнен серией ценных концептуальных набросков Канта по этому отрывку, которые Рудольф Райке опубликовал в своей книге. *Losen Blätter aus Kants Nachlass*²⁰⁰ Пять печатных страниц, относящихся к нашей теме и представляющих интересный взгляд на мыслительный аппарат нашего философа, очевидно, были написаны под непосредственным впечатлением от чтения „Anmuth und Würde“, из трактата которого Кант выписал несколько наиболее значительных отрывков – тех самых, которые мы привели на с. 547 f.. Как известно, сам Кант заявил, что он „согласен с Шиллером в самых важных принципах“; в варианте черновика это, пожалуй, еще более резко подчеркнуто: „Люди, наиболее согласные друг с другом по смыслу, часто впадают в разногласия, потому что не могут быть поняты друг другом в словах. И Шиллер, как мы видели (стр. 255), примерно в том же смысле выразился в своем письме к Канту.

Действительно ли разница между этими двумя понятиями должна основываться на простом недопонимании слов? Мы думаем, что да: Нет, и далее мы постараемся обосновать это более подробно.

Шиллер, однако, не хотел добавлять к понятию долга никаких милостей, в то время как Кант защищал его, основываясь на недоразумении. Шиллер не хотел, чтобы грации вмешивались в дело определения долга. Согласие между ними по поводу этой методологической точки зрения было подробно разобрано в предыдущем томе. – Если, однако, Кант хочет отнести благодать только к «благотворным последствиям», которые добродетель, «если бы она повсюду нашла себе дорогу», распространила бы в мире, то это уступка, которая не может быть достаточной для Шиллера, даже если он объявит себя благодарным за «снисходительный упрек» в своем письме к Канту.²⁰¹ Ведь его волнуют не просто последствия; он хочет более фундаментального признания чувства или, как чаще говорили в то время, чувственности. Однако Кант не допускает этого. «Только после победы над чудовищами Геракл становится Мусagetом», то есть только после победы над желаниями этика может сопровождаться Грациями; тогда как Шиллер с самого начала стремится к примирению, которое должно занять место завоевания. – Это различие еще более отчетливо проявляется в черновиках Канта (Reickep. 272 f.). Милости не позволено «присоединять» себя, только «присоединяться» к себе; более того, даже для того, чтобы получить доступ к ней, милость не должна быть связана с понятием долга, «что противоречит законодательству, которое является строгим требованием и хочет, чтобы его уважали само по себе».

По этой причине Кант не хочет ничего знать об «участии» чувственной природы в этике, как того хотел Шиллер (см. выше с. 548). Она должна противостоять «анархии природных склонностей» не как «сотрудничающая», а как «сдерживаемая деспотизмом категорического императива»; «всеобщая гармония», которой требует Шиллер, может быть достигнута только «через их упразднение» – мы относим «их» к анархии, а не к природным склонностям, что было бы бессмысленно.²⁰² Ревность к сохранению чистоты этики сияет повсюду, беспокойство о том, что чувственность, природа, склонности, если их допустить, могут нарушить чистоту понятия долга, идиосинкразию этического долженствования. Поэтому сначала долг, потом

²⁰⁰ Altpreute. *Monateschr.* XXV Heft 3/4. S. 266 und 268—274.

²⁰¹ Хвала не может воспринимать это письмо в Маме, как Коэн (Kante *Begründung der Ethik* p. 288), как «свидетельство» полного принципиального несогласия, но более склонен воспринимать его как выражение благодарного почитания (ср. с. 255.).

²⁰² Ср. аналогичный пассаж *Religion within* p. 58: "... ..нужно лишь укротить их (склонности), чтобы они не изнемогали друг от друга, но могли быть приведены в гармонию в едином целом, называемом блаженством». В Sch. XI 369 (ср. 362) говорилось об «анархии чувственности».

благодать! Вот почему первый вопрос, который Кант ставит сразу после эпитафии «Талии»: «должна ли благодать предшествовать достоинству или последнее предшествует первому» – не во временном отношении, конечно, а «ratione prius» – и отвечает на него, конечно, в последнем смысле, в то время как Шиллер ставит и то, и другое на равную ногу.

Только «когда прививка этого понятия (долга) к нашим склонностям окончательно произошла», тогда «вполне может случиться, что мы совершаем послушные поступки с удовольствием», но не «с удовольствием из долга», которое «противоречит само себе». Это удовольствие – лишь «парергон морали». Пока у конечного существа есть физические потребности, которые «могут противостоять моральным», «императивная форма» морали (которую Шиллер отверг для «детей дома») должна оставаться на месте «со всей уверенностью в себе». – Подход Канта к Шиллеру заключается в том, что первый описывает «веселое настроение» как «эстетическое качество» добродетели. И перед лицом упрека Шиллера, будто «ригористический образ мышления» несет в себе «карфузианское» настроение, он с полным основанием может сказать о себе: «Я всегда настаивал на культивировании и поддержании добродетели и даже религии в бодром настроении. Угрюмое, свесившее голову, словно стонущее под тираническим игом, карфузианское исполнение своего долга – это не уважение, а рабский страх и, следовательно, ненависть к закону» (Reicker. 275). Но это веселое сердце, «признак истинности добродетельного нрава», должно проявляться только в «соблюдении своего долга», а не означать «успокоение в признании закона».

Таким образом, хотя эффект может быть одинаковым, методологическое различие снова сохраняется: последующая ассоциация, а не участие в чувстве.

– Как и у Шиллера, этической целью Канта является нравственное существо, не отдельные поступки, не добродетели, а «добродетель как твердо установленная склонность». Но когда он завершает это словами: «точно исполнять свой долг», то снова становится очевидным различие между характером Канта и прекрасной душой Шиллера: у Шиллера нравственный идеал состоит в гармонии долга и склонностей, у Канта – в полном подчинении последних строгому велению долга. У последнего «прекрасная душа» означает лишь добросердечного человека, который проявляет интерес к природной красоте (Кр. 165).

Таким образом, хотя понимание Канта с Шиллером по главному пункту различия было лишь весьма неадекватным,²⁰³ и здесь мы находим зародыши, можно даже сказать необходимость, концепции, более соответствующей концепции Шиллера. Так, когда в конце заметки он объясняет, что без этого «веселого настроения духа» никогда нельзя быть уверенным в том, что «завоевал также любовь к добру»; при этом любовь, конечно, следует понимать в смысле «практической любви», о которой говорилось выше (с. 556). Или же просто в связи с эссе Шиллера, когда он отметил на полях страницы новозаветные изречения (кн. ст. 103 и Религия 194): «Заповеди Мои не тяжелы» и «Иго Мое легко и бремя Мое легко» (Reicke p. 266). В любом случае, мораль и чувство для него также совместимы, если не объективно, то, по крайней мере, субъективно, т.е. психологически в субъекте, и поэтому уже не являются абсолютными противоположностями.

Но то, что именно идея автономии, на которую мы уже ссылались выше, скорее всего, ведет от этического ригоризма Канта к нравственной красоте Шиллера, доказывает другой отрывок из «Концепций» (Reicke p. 268), где, подчеркнув именно свободное подчинение закону, он продолжает: «Подчинение доказывает уважение, чем больше свободы, тем больше благодати. Полным следствием этого было бы: совершенная свобода совершенная благодать или – нравственная красота». Но Кант не заходит так далеко, даже если ранее он и допустил оборот речи о том, что долг и абсолютное долженствование должны иметь место только там,

²⁰³ Томашек, стр. 234, и Мейерер, указ. соч. 8. 41, придерживаются аналогичного мнения.

где объективный моральный закон «не является в то же время субъективно всегда достаточно сильным для действия».

Если в этической области Кант, таким образом, сохраняет свою «строгую» позицию, то в эстетической области «благодать» допускается как «игра».²⁰⁴ «Человеческие действия делятся на дело (которое подчиняется закону долга) и игру. Было бы несчастьем, если бы последняя была ему запрещена; он не был бы счастлив в жизни».

Но «эти (в значении: это) должны быть ограничены условием первого (в значении: д.)». Когда Кант продолжает: «Милости принадлежат игре в той мере, в какой она может дать и укрепить хорошее мужество, чтобы способствовать первому (sc. business)», он тем самым делает важную уступку, а именно возможность эстетического воспитания человека. Что касается этого последнего пункта, то подобное утверждение уже встречалось в «Критике способности суждения» (с. 232): «Вкус делает возможным, так сказать, переход от чувственного побуждения к привычному моральному интересу». Однако Кант оставался слишком поглощен моралью, чтобы затронуть тему, столь богато разработанную Шиллером впоследствии, кроме как в таких случайных вспышках мысли (ср. также Кг. 162).

Что касается поздних этических сочинений Канта, то в них сохраняется его прежняя систематическая позиция, но, поскольку они почти полностью относятся к прикладной этике, он часто делает уступки стороне морально прекрасного. Можно сказать: Кант уступает все, что он может уступить со своей твердо определенной точки зрения. Особенно это касается последних страниц трактата «Конец всех вещей» (1794), где говорится о любви к христианству.²⁰⁵ Уважение, говорит он там, без сомнения, «первая вещь», потому что без него нет истинной любви.

Если же речь идет не только об идее долга, но и о соблюдении долга, то любовь «как свободное принятие воли другого в соответствии с его максимами является необходимым дополнением к несовершенству человеческой природы», несовершенство которой заключается в необходимости «принуждения» к исполнению заповеди долга. Но то, что «человек не любит делать, он делает скупое... что на это (долг) как на движущую силу нельзя очень рассчитывать без добавления другого (любви)». Христианство теперь хочет поощрять любовь к исполнению долга, поэтому его основатель говорит не как командир, требующий послушания, а как мягко назидающий филантроп. Своим «либеральным образом мыслей, одинаково далеким от чувства рабства и от рабства», он завоевал «сердца» людей, чьи «умы» уже были «просвещены идеей закона их долга». Наконец, «чувство свободы в выборе конечной цели», т.е. *autoteli'e* в дополнение к автономии, описывается как то, что делает законодательство любимым. — *Tugendlehre*. 329 f. напоминает цитированный выше отрывок из *LosenBlättern**, где говорится об «обязанности» «добавлять милости к добродетели»; хотя они являются лишь «внешними или вспомогательными (*parergd*) * и «отделяющими монеты», они, тем не менее, способствуют чувству добродетели через их «прекрасный, похожий на добродетель вид» и работают на чувство добродетели, «по крайней мере, делая добродетель популярной»²⁰⁶. К приведенному ранее обороту речи из «Конца всех вещей», который в ответ на казуистический вопрос, не будет ли благосостояние мира лучше, если вся мораль будет ограничена юридическими обязательствами, отвечает: «В этом случае, по крайней мере, будет недоставать великого морального украше-

²⁰⁴ Согласно Томашеку, р. 859, прим. 30, этот терминологический термин «tSpiel», столь важный для эстетических писем Шиллера, «очевидно, был вдохновлен Кантом, который использует этот термин везде, где речь идет о непринудительном применении сил.

²⁰⁵ Сравните характеристику *Chrietenthums* как эстетической религии в письме Шиллера к Гете от 17 августа 1795 года (*Heft 5/6* р. 269).

²⁰⁶ §48. Постановление элементарного учения. Последний отрывок, однако, кажется противоречащим другим игористическим* высказываниям Канта и может быть оправдан только при разделении этического и эстетического. Хорошо известно, какое важное место занимает «прекрасная внешность» в эстетических посланиях Шиллера.

ния мира, а именно любви к человеку, которая... необходима, чтобы представить мир как прекрасное моральное целое во всем его совершенстве» (§35, с. 309). (§35, с. 309.) Приведенное выше «с удовольствием», а не «из удовольствия», находит свое повторение в «этическом аскетизме», где «во всякое время веселое сердце» и «привычное создание» «веселого настроения духа» также выдвигается как признак истинного нравственного здоровья (ibid. §53, с. 343), с чем можно сравнить утверждение ibid. с. 246 (Введение в учение о добродетели XVII), что ум в покое есть «истинная сила добродетели» и «состояние здоровья в нравственной жизни». Педагогика в итоге выражается аналогичным образом: Одно только веселое сердце способно испытывать удовольствие от добра (ч. 2. IX. 421), а наш удел – «развивать природные склонности пропорционально» (proportionirlich), «чтобы мало-помалу сами собой выработались все природные склонности человечества» (там же, 370). Все эти отрывки весьма близки к идеалам нравственной красоты Шиллера.

Учитывая все это, мы не станем соглашаться с вышеупомянутым суждением Кёмерса, будто Канту не хватало чувства нравственной красоты. Даже если бы это не было уже достаточно опровергнуто эстетическим сочинением 1766 года, которое написал тот же Кант и которое, даже если оно уже не является авторитетным для критического периода, тем не менее, уже показывает позднейшие принципы в их зародыше, как заметил Гете с одобрения Шиллера.²⁰⁷ Но везде, и особенно в критических трудах, проявляется сильная забота о чистоте отдельных направлений сознания, стремление любой ценой предотвратить смешение точек зрения, в данном случае этической и эстетической; стремление, которое кажется нам здесь и там слишком далеким, почти постыдным, но которое вполне естественно для основателя критицизма, особенно в этической области, где ему пришлось увидеть своего самого сильного противника в эвдемонизме, который он впервые и только что победил. Философия Канта – это настолько чистая духовная философия, чистая наука, что разделение, но и прояснение научного процесса проявляется сильнее, чем объединяющее, но и слегка смешивающее чувство.

В противоположность этому, заслуга Шиллера состоит в том, что он искал и нашел эстетическое дополнение в концепции моральной красоты Канта, которая была только в зародыше, наряду с этическим ригоризмом, который он также понимал в его методологической необходимости и поэтому принял, а также в том, что он ввел и развил моральную красоту как равную наряду с моральным возвышенным. Он был прав, когда указывал на тесную связь воли с чувствами, на возможность интимного соединения последних с «чистым духом», на сотрудничество чувственной природы, которая «одалживает морали весь огонь своих чувств», чтобы она могла чувствовать себя. С другой стороны, Шиллер зашел слишком далеко в своих нападках – ибо таковой она была и осталась, несмотря на все почитание и внимание, по свидетельству самого Шиллера (ср. с. 247) – в некоторых местах. Так, он был неправ, обвиняя императивную форму морального закона в том, что она придает ему «вид чуждого закона» и направляет человека «скорее страхом, чем уверенностью». Кстати, в этом случае он поправил себя, написав в 24-м Эстетическом письме: «Даже священное в человеке, моральный закон, не может избежать фальсификации, когда он впервые появляется в чувственности.

Поскольку она говорит только запрещающее и против интересов его чувственного самолюбия, она должна казаться ему чем-то внешним, пока он еще не пришел к тому, чтобы рассматривать свое самолюбие как внешнее, а голос разума как свое истинное «я». Таким образом, он чувствует только оковы, которые налагает на него последнее, а не бесконечное освобождение, которое оно ему обеспечивает» и т. д. То, что отдельные нравственные поступки должны вытекать из целостного человека, было характерной чертой подлинной этики во все времена; у Канта тоже нет иной цели, кроме как основание характера. И когда Шиллер сравнивает «схоластического ученика морального правила» с «твердыми штрихами» рисунка, которым он про-

²⁰⁷ Гете – Шиллеру 18 февраля 1795 года; Шиллер – Гете 19. Февраль 1795.

тивопоставляет «тициановскую живопись» прекрасной души, он забывает, что эти твердые штрихи являются основным условием этих размашистых контуров, и что, даже если «пересекающиеся пограничные линии» могут, более того, должны исчезнуть в законченном произведении искусства, не только ученик не может без них постичь принципы искусства, но и мастер не может без них обойтись.

В связи с подробным обсуждением позиции Канта в отношении морально-прекрасного, мы считаем, что можем обойтись без дальнейших замечаний и должны ответить лишь на последний вопрос. Считал ли Шиллер морально-прекрасное, представленное выше (с. 545 f.), своим последним словом? Достижима ли нравственная красота или это всего лишь идеал? И если да, то не является ли она, в нашем и его понимании, односторонним идеалом?

В следующем заключительном разделе будет представлен ответ на эти вопросы.

3. Необходимость нравственно возвышенного как дополнения к нравственной красоте.

Прежде чем кратко обсудить позицию Шиллера по этому вопросу, можно сделать несколько общих замечаний, в которых мы попытаемся очертить нашу собственную точку зрения на обсуждаемый вопрос.

Конечно, мораль не должна быть слишком растянута, иначе она разрушает саму себя. Монашество, которое неживое, враждебное чувствам и красоте, которое во всем чувственном видит только грех и поэтому видит в нем предмет борьбы, не может быть нравственным идеалом существа, облеченного в плоть и кровь, которое хочет привести все свои способности к равномерному гармоничному развитию, одним словом, человека. Природа никогда не подавлялась насильственно, не отомстив за это, согласно всем горацанским изречениям; и то, что освободитель от монашества возник из самой монашеской кельи, было лишь актом исторической необходимости. Естественные наклонности сами по себе не являются злом, как мы видели, признавал и Кант; их нужно только направить на правильный путь, на путь морали, чтобы чувство, необходимое для радости морального действия, стало, по словам Шиллера, «жаждущей *Theiinebmerin*» в чистой морали. Но, с другой стороны, искомая гармония разума и чувственности, долга и склонности, морали и природы – это, по признанию самого Шиллера, «всего лишь» идея, никогда не достижимая, лишь «самый спелый плод его человечности», к которому всегда нужно стремиться. Точно так же, как мы уже не можем вернуться к счастливой наивности нашего детства, мы уже не в состоянии вызвать в себе то эллинское чувство гармонии, ту оптимистическую веру в доброту всего естественного, которая была так характерна для этого народа, но и здесь уже не удовлетворяла более глубокие натуры. И если даже из этого жаждущего красоты народа Ксенофан, Сократ и еще более – со всем греческим чувством прекрасного – Платон стремятся к чистой духовности, то это наивное чувство единства с природой и моралью закончилось с тех пор, как сознание греха вошло в мир через христианство, и уже не может быть искоренено. Ибо даже живой гуманизм эпохи Возрождения не смог привести к каким-либо прочным изменениям в этом отношении. И разве этот идеал прекрасной морали, даже задуманный как идеал, не имеет своих довольно сомнительных сторон? Здоровая природа не нуждается в морали», – пишет Шиллер Гете в оценке «Вильгельма Мейстера», но лишь для того, чтобы тут же продолжить это гетевское предложение своими сомнениями.²⁰⁸

²⁰⁹Где же такие натуры, которые без борьбы, во всех случаях, по инстинкту чувства, находят правильные вещи? Но и помимо этого антропологического вопроса, тот идеал, который представляет случай полного слияния природы и нравственности, лишен прежде всего созна-

²⁰⁸ Шиллер – Гете 9 июля 1796 года.

²⁰⁹ Публикация «*Nogenfu. a.*» в качестве приложения к первому сохранившемуся письму Шиллера к Гете от 13 июня 1794 г.).

ния вины и ответственности, без которых не может существовать истинная нравственность; ему недостает истинного денрата, правильного послушания, самоотверженной самоотверженности. Разрыв между должным и сущим, идеалом и действительностью не должен оставаться незаполненным, но его также нельзя отрицать и не следует делать из него видимость. Он существует так же безусловно, как и плохое, говорят другие: слабость человеческой природы. Как бы ни противились этому Шиллер и особенно Гете, Кант прав в своем предположении о радикальной тенденции к злу в человеческой природе. Это не пережиток его юношеского пиетизма, не пессимистическая причуда всемирно известного приходского ученого, а мудрость опытного знатока человеческой природы, который ссылается в подтверждение на изречение великого Фридриха «*decet terna auditer asse à laquellous appartenons*»²¹⁰²¹¹ и который, кстати, тем более подстегивается этим к удвоенной «борьбе доброго начала со злым за преобладание в человеке». С этой точки зрения, идея наследственного греха, даже если мы больше не придерживаемся ее в догматическо-церковном смысле, имеет глубоко нравственное значение. Мы понимаем грех не как мистико-религиозное чувство, а как своеволие, которое стремится только к своему, вместо того чтобы посвятить себя целому, которое не хочет склониться перед общим законодательством нравственного закона, и которое Шиллер, полностью в духе Канта, назвал самой трудной из обязанностей. Но пока зло не изжито, не должна угасать и борьба с ним; всегда необходимо каждый день воспитывать, возрождать в нас добро.

С этой точки зрения идея первородного греха, даже если мы уже не придерживаемся ее в догматическом церковном смысле, имеет глубоко нравственный смысл. Под грехом мы понимаем не мистико-религиозное чувство, а своеволие, которое стремится только к своему, вместо того чтобы посвятить себя целому, не желает подчиниться общему закону морали, и которое Шиллер, вполне в духе Канта, назвал самой трудной из обязанностей. Но пока зло не изжито, не должна угасать и борьба с ним, и мы всегда должны воскресать, ежедневно возрождая в себе добро.

И даже если мы можем на время перенести себя в это идеальное состояние природы и нравственности, оно не сохраняется надолго, прежде всего оно не сохраняется в тысяче жизненных невзгод. Что толку думать об идеале нравственной красоты, когда мы находимся в глубочайшем душевном или телесном смятении? В таких ситуациях, когда мы должны пройти проверку на прочность, естественного, даже в его утонченной форме нравственно прекрасного, недостаточно, чтобы удержать нас; нравственно возвышенное должно дополнить его и подтянуть нас к неприступной крепости нашей нравственной свободы. Именно в школе отвратительного проявляет себя истинная нравственность, как мы увидим впоследствии у Шиллера. С другой стороны, красота не всегда сочетается с силой; это относится не только к физической, но и к нравственной сфере; и тот же поэт, который так восторженно восхвалял «прекрасную душу», говорит, предвосхищая это, в другом месте о хороших и прекрасных, но всегда слабых душах²¹²

И давайте посмотрим с парадного, индивидуального, места на общую картину! Можно ли решить великие нравственные задачи общественной жизни, как политической, так и социальной, с помощью одной лишь красивой морали, с помощью благородных задатков сострадания и сочувствия? К сожалению, человеческая природа не настолько бескорыстна, чтобы отказаться от собственного комфорта ради помощи другому. Здесь долг должен стоять перед нами, нравственный закон должен настоятельно требовать, чтобы мы не видели ни в одном, даже самом ничтожном человеке, только средство, а уважали в каждом конечную цель. Эсте-

²¹⁰ Антропология в изд. Канта. Hartenstein X 372 Anm.

²¹¹ Кант, по мнению Гумбольдта, мыслит слишком демократично, и Г. предполагает такое же суждение у Шиллера (ср. с. 270 прим. 1).

²¹² Schiller, Ueber das Erhabene 8. W. XII 299.

тический век, напротив, несет в себе ярко выраженную интеллектуально-аристократическую и, в связи с этим, неполитическую и необщественную черту. Над развитием индивидуальности в прекрасную душу слишком легко пренебречь общественными обязанностями и работой на общее дело.

Эстетическая мораль тяготеет к спокойному созерцанию, даже к созерцательному самоуглублению, граничащему с квиетизмом, от которого не может быть полностью освобожден даже Гете. У Шиллера, как мы увидим далее, преобладает противовес моральной силе, но и в его случае эстетические черты не отсутствуют полностью. Так, если вновь противопоставить Канта и Шиллера, то, наверное, не случайно Шиллер настолько быстро испытывает отвращение к ужасам Французской революции, что исключает из своего идеального журнала «Horen» «изысканно и безоговорочно» все, «что относится к государственной религии и политической конституции»,²¹³ Кант же вдохновляется именно временем и своими трудами по конституционному праву, политике и религии, чтобы поместить в них человека, объявленного тремя великими «Критиками» теоретически, этически и эстетически зрелым, а теперь еще и религиозно и политически на самого себя.²¹⁴

– А теперь собственно социальный вопрос! Когда благородный Вильгельм фон Гумбольдт, в основном в смысле всего классического круга друзей, стремится ограничить деятельность государства до минимально мыслимых пределов, это соответствует позиции прекрасной морали, которая рада уйти от суровой действительности в ничем не ограниченную свободу своего созерцательного «я», да и политически такая теория могла быть во многом спасительной в то время перед лицом еще не ликвидированного абсолютизма и для освобождения личности от бесполезных барьеров. Сегодня такой гипериндивидуальный Манчестертум принесет плоды лишь единичным последователям, как и идея Шиллера об «эстетической исповеди и подлости» (с. 274). Стоит ли сожалеть о таком отклонении от пути наших классиков в этом отношении? Нет, это хорошо. Более полувека назад такой тонкий знаток и ценитель литературы и эстетики, как Гервинус, самым настоятельным образом указывал, что эстетический век для немцев должен смениться теперь периодом практической деятельности для мира и государства;²¹⁵ и время продолжает развиваться в этом направлении. Нравственный закон требует иных поступков, нежели эстетическое потакание чувствам.

Идеал растущего растения, который так привлекал лирическую душу Гердера, предпочитающую покоиться в себе, не подходит в качестве образца для человека, который рожден не для вегетации, а для действия. Поэтому Шиллер, прошедший кантовскую школу, многозначительно добавляет слово «желающий» к известному дистиху «Das Höchste» («Высшее»), ибо он хорошо знал, что в отличие от «всей природы» человек – «существо волящее».²¹⁶ Кстати, конечно, он подхватывает гердеровскую аналогию, в то время как Кант, герой чистой мысли и чистой воли, с самого начала ставит себя в жесткую оппозицию всякому созерцательному наслаждению.²¹⁷

Как и нравственно возвышенное, так и нравственно прекрасное обязательно перегружено и односторонне в своем разделении. И довольно утомительным спором является обсуждение вопроса: какая степень нравственности выше – нравственная в противовес склонностям или в согласии с ними? На этот вопрос, поставленный еще в XII веке Моисеем Маймони-

²¹³ Публикация «Horen fu. a.» в качестве приложения к первому сохранившемуся письму Шиллера к Гете от 13 июня 1794 г.).

²¹⁴ Кант, по мнению Гумбольдта, мыслит слишком демократично, и Г. предполагает такое же суждение у Шиллера (ср. с. 270 прим. 1).

²¹⁵ Сравните прекрасное предисловие к 4-му тому его «Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen», посвященное Дальману. 2-е издание 1843 г.

²¹⁶ В начале трактата Weber das Erhabene* XII 295.

²¹⁷ Сравните характерное сравнение Гердера и Канта у Кюхенмана, Preuss. Jahrb. 1894, августовский выпуск, с. 348—358 (перепечатка главы Herder, Kant, Goethe* из законченной в рукописи биографии Гердера, написанной автором).

дом, но решенный лишь самым внешним образом¹), пожалуй, вообще нельзя ответить однозначно. И возвышенная, и прекрасная мораль имеют свою особую ценность. И форма борьбы, и форма гармонии – равнозначные требования к загадочному двухдуховному существу, которое мы называем человеком. Нет гармонии без предшествующей борьбы, но цель борьбы – гармония! Если же каждый из них хочет означать все, то он, естественно, остается односторонним; это видно и на примере великих исторических явлений.

Христианский дуализм слишком мало верит в человеческую природу и поэтому часто становится враждебным по отношению к чувствам, даже к человеку; даже Лютер, основавший новое «светское» христианство, отчаивается в собственном разуме и силе. С другой стороны, эллинизм и его возрождение в гуманизме эпохи Возрождения слишком доверяют ему, перенося всю поддержку на человека, который может достичь ее, лишь связав себя нравственными законами. Каким же должен быть наш идеал будущего? Выражаясь религиозно-эстетическим языком, возвышенные соборы с устремленными в небо башнями или классически прекрасные колонные ордера эллинских храмов? Современная мораль, если она не интересуется церковью, склоняется, по-видимому, к последнему варианту взгляда на вещи. Но *überweg*, который также заявляет о своей поддержке последнего²), справедливо заметил в другом месте, особенно в отношении Канта и Шиллера, что новейшая этика в своей полемике против средневековых форм легко рискует недооценить значение противопоставления и борьбы между чувственным и духовным³).

Думаю, что мы с Ланге не захотим обойтись без «готической капеллы» для «скорбных умов» рядом с веселым храмом, хотя бы в связи с социальными бедами, но и в связи с мыслями о самых глубоких, самых внутренних переживаниях и борениях души, которых никто из нас не может избежать.

Современная этика, как и современное нравственное воспитание в целом, должна вобрать в себя оба элемента – античное чувство гармонии и христианский дуализм, а возможно, и объединить их в высшее единство.

Кант ближе к первой точке зрения, поскольку он подчеркивает коренное зло человеческой природы и возвышенность нравственного закона, но он, как и второй, не отчаивается в своих силах, а, напротив, в негибкой, оптимистической вере в доброе в человечестве призывает его к нравственной борьбе; его строгий, формальный нравственный закон не закрывает развитие индивидуальности, а ставит перед ней бесконечное множество задач. 1) Идеалом Шиллера, поэта, является скорее человек в его «тотальности», «ансамбле всех душевных сил». Поэтому он ближе ко второму (гуманистическому) типу мышления, но только оно его не удовлетворяет; ему нужны два «проводника жизни»: рядом с нравственно прекрасным, как его дополнение, нравственно возвышенное. Эта этическая позиция настолько четко прослеживается во всех произведениях Шиллера, что мы можем быть относительно краткими в изложении и ограничиться несколькими характерными высказываниями.

Первый же трактат, в котором излагается идеал нравственно прекрасного, «Грация и достоинство», также напоминает нам о том, что нравственная красота – это только идеал (см. выше с. 565). Сам факт представления грации как проявления женской добродетели, которая, тем не менее, «редко... поднимается до высшей идеи нравственной чистоты и редко идет дальше любовных поступков»²) показывает, что Шиллер не считает ее характеристикой полноценного человека, так же как, с другой стороны, он не считает просто мужским достоинством.

Однако, в частности, главным содержанием раздела о достоинстве является дополнение нравственно прекрасного возвышенным: только там, где чувственность следует за чистой волей, требуется снисходительность, а не строгость (там же, 381). Там же, где, напротив, импульс хочет начать связывать сам себя, должно вступить в дело решительное сопротивление морального характера и произойти ограничение импульса (376, 381). Поэтому прекрасная

душа должна превратиться в аффекте в возвышенную, если иначе она хочет подняться над простой темпераментной добродетелью доброго сердца (377). Как благодать требуется от добродетели, так достоинство – от склонности (383). Только когда благодать и достоинство соединяются в одном человеке, в нем завершается выражение человечности; «оправданный в мире духа и оправданный во внешности», он тогда стоит (385).

Из последующих эссе, в частности, в эссе о необходимых ограничениях в использовании прекрасных форм*, говорится об опасности эстетической морали для морали характера. Не следует осмеливаться пользоваться этим руководством (прекрасное, любовь), если оно еще не обеспечено лучшим (возвышенное, уважение). Именно в заключении этого трактата несчастье предстает как школа для испытания истинной добродетели (см. выше с. 567); то же самое происходит и в эссе «О патетическом».

В письмах к Аугустенбургу, особенно в третьем, он в историко-психологических пояснениях разъясняет, как эстетическая утонченность обычно покупается энергией характера, «самой действенной пружиной всего великого и прекрасного в человеке, которую никакое другое преимущество, как бы велико оно ни было, заменить не может*» (с. 93). Прекрасное противостоит дикости, возвышенное затихает, и «только самое точное равновесие обоих видов чувства» завершает вкус, т.е. воплощается в нравственном, цельном, едином человеке (с. 95). Материи совершенно не позволено вмешиваться в чистое законодательство разума, желать подняться к нему, но последний может спуститься к материи (с. 101), чтобы на ее «зеркале» «чистое демоническое пламя, как день на утренних облаках, могло играть своими бесплотными красками» (104).

Аналогичным образом выражены и в самих эстетических письмах. Например, только что процитированный отрывок из стр. 93 оригинальных писем почти дословно и полностью в том же контексте повторяется в десятом из эстетических писем. То, что понятия текущей и энергичной красоты, которые особенно часто встречаются в шестнадцатом и семнадцатом письмах и дополняют друг друга в своих эффектах, на самом деле являются лишь другими названиями прекрасного и возвышенного, уже было признано Томашеком 1). Еще один, систематически важный отрывок из 23-го письма займет нас в конце.

Однако особенно четко и решительно та же этическая позиция представлена в философском трактате Шиллера «О возвышенном», опубликованном совсем недавно и свидетельствующем о его приверженности основной точке зрения, впервые принятой в «Изяществе и достоинстве» (ср. Neft 7/8 p. 401). Здесь же мы находим мысль о том, что прекрасный характер должен быть испытан в несчастье, или, точнее, что только здесь прекрасная душа становится нравственным характером (XII 303 f.). Хотя наша высшая цель – соединение достоинства и счастья, хорошо известно, что не всегда возможно служить двум господам, в данном случае долгу и необходимости. Хорошо тому, кто научился, если судьба «побеждает все внешние дела, на которых он основывает свою безопасность», укрываться в священной свободе духа (301 и далее). Короче говоря, «к прекрасному должно быть добавлено возвышенное, чтобы эстетическое воспитание стало законченным целым» (314). «Только когда возвышенное сочетается с прекрасным и наша восприимчивость к тому и другому развита в одинаковой степени, мы становимся полноправными гражданами природы, не будучи, следовательно, ее рабами и не теряя своего гражданства в разумном мире» (315).

В отношении упомянутой выше (с. 569 f.) проблемы высшей степени добродетели Шиллер не везде выражается одинаково. В «Anmuth und Würde» (с. 368) прекрасная душа предстает как нравственно высшая, которая может доверять голосу инстинкта «с некоторой уверенностью», не ориентируясь «каждый раз» сначала на чистый разум, прислушиваясь к нему (инстинкту) «каждый раз» сначала перед принципами морали. В другом месте, напротив, он объявляет нашу мораль более высокой, «по крайней мере, более выдающейся», если мы прямо подчиняемся разуму, как бы ни были велики импульсы к противоположному (XII 284). Обра-

тите внимание на неопределенность этого выражения, которое встречается и в других аналогичных местах.²¹⁸

²¹⁸ Ср. несколько раз* в отрывке, приведенном в брошюре б/б, с. 289.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.