

*О. Н. Ноговицин\**

**ВОЗВЫШЕННОЕ И ЛИБЕРАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА:  
К ГЕНЕАЛОГИИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ  
ПОЛИТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЧУВСТВЕННОСТИ  
В СОЦИАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКЕ КАНТА**

В статье рассматривается репрезентация Кантом воспроизводящейся в рамках производства либерального образа мыслей генеалогии либеральной чувственности, взятая нами в качестве ведущего политико-эстетического феномена мира модерна. Исходя из корпуса соответствующих работ Канта («Критика эстетической способности суждения», «Спор факультетов», «Метафизика нравов» и т. д.), анализируются апории, возникающие при переходе от принципов права к справедливому политическому действию, оценка моральных оснований возможности такого перехода и, прежде всего, тот эстетический контекст, в котором он совершается. Показано сложное отношение между кантовским описанием этой проблемы и попыткой ее решения у Ханны Арендт, концепция которой является определяющей для современных либеральных подходов к практике революционного действия и формулировке принципов либеральной геополитики. В этом аспекте рассматривается кантовское разделение политически ангажированной чувственности с точки зрения тройной структуры чувственной репрезентации начал моральности в политически сужающем и действующем субъекте: суеверия — возвышенного — энтузиазма.

**Ключевые слова:** теория либерализма, возвышенное, суеверие, энтузиазм, война, право, мораль, политика, моральное сообщество.

*Nogovitsin O. N.*

*THE SUBLIME AND THE LIBERAL POLITICS:  
ON THE GENEALOGY OF LIBERAL POLITICAL  
AND AESTHETICAL SENSUALITY IN THE SOCIAL METAPHYSICS OF KANT*

The article is dedicated to Kant's representation of the genealogy of liberal sensuality reproduced within the framework of yielding the liberal state of mind, which we take as

---

\* Ноговицин Олег Николаевич, канд. филос. наук, доцент, старший научный сотрудник, Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, Санкт-Петербург; onogov@yandex.ru

a leading political and aesthetical phenomenon of the world of modernism. Based on the collection of respective works of Kant («The Critique of Judgement», «The Conflict of the Faculties», «Metaphysics of Morals» etc.), we analyze the aporias emerging within the transition from the principles of law to the rightful political action, the estimation of moral grounds of the possibility of such a transition, and, fore and foremost, the aesthetic context wherein it occurs. We also demonstrated the complicated relations between Kant's description of this issue and the attempt of its solving by Hannah Arendt, whose conception determines the modern liberal approaches to the practice of revolutionary action and formulation of the principles of liberal geopolitics. In this aspect, we scrutinize the Kantian distinction of the politically engaged sensualism from the standpoint of the triple structure of sensual representation of principles of morality within the politically judging and acting subject: the superstition — the sublime — the enthusiasm.

**Keywords:** theory of liberalism, sublime, superstition, enthusiasm, war, law, morality, politics, moral community.

## 1. ВВЕДЕНИЕ

Наше размышление о генеалогии либеральной чувственности как политико-эстетическом явлении, или, лучше сказать, явлении политического в публичной сфере вместе с самой этой сферой, репрезентирующей в кантовской социальной метафизике пространство долгожданной исторической активации универсальной морали, мы начнем с цитаты из «Лекций по политической философии Канта» (1970)<sup>\*</sup> Ханны Арндт. В ней этот едва ли не важнейший классик и непреходящий пример публичного идеолога современного политического либерализма так репрезентирует ту невольную ошибку, которую совершает Кант, открывая сферу политической публичности в качестве сцены, на которой посредством задействования потенций незаинтересованного эстетического суждения, конституирующего всю область человеческого общения и общительности, наконец, возможно практически, т. е. морально, действительное соединение политики и права, публичного политического суждения и права на это суждение и участие в политическом процессе: «Если вы, — пишет Арндт, — зададитесь вопросом, где находится и что представляет собой публика, создающая публичность, необходимую для начала задуманного действия, совершенно очевидно, что в случае Канта публика не может состоять из действующих лиц или людей, участвующих в правлении. Публика, которую Кант имеет в виду, конечно, читающая публика, и он апеллирует к весу ее мнения, а не избирательных голосов. В такой стране, как Пруссия последних десятилетий XVIII века, — под властью абсолютного монарха, внимающего советам просвещенной чиновничьей бюрократии, не менее самого монарха изолированной от «подданных», — не могло быть иной реальной публичной сферы, кроме читающей и пишущей публики. Тайной и недостижимой была как раз сфера правительства и администрации. Поэтому, когда вы читаете работы, которые я цитировала, вам должно быть ясно, что Кант понимает

---

<sup>\*</sup> Лекции, прочитанные в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, опубликованные с сопровождающими материалами в 1982 г.: [16].

под действием исключительно активность власть предержавших (какой бы она ни была), то есть правительственные акты; всякий реальный поступок со стороны подданных мог относиться лишь к заговорщицкой деятельности, к делам и замыслам тайных обществ. Иными словами, альтернатива существующему правительству для Канта — это не революция, но государственный переворот. Государственный переворот, в противоположность революции, действительно должен готовиться втайне, тогда как революционные группы и партии всегда страстно желали сделать свои цели общеизвестными и привлечь на свою сторону значительную часть населения. Другой вопрос, приводила ли такая стратегия к успеху революции. Но важно понять, что кантовское осуждение революционной деятельности основано на недоразумении, поскольку он трактовал ее в терминах государственного переворота» [1, с. 106–107].

Таким незатейливым способом Ханна Арендт интерпретирует как исторический казус зависимости Канта от наличного состояния политической практики современной ему эпохи, заставляющий его изъять только судящую, но бездействующую публику вместе с вовлеченным в революционное действие народом из поля политики, сохранив за ней лишь статус морального сообщества, мнимую двусмысленность его оценки Французской революции в известном месте из «Спора факультетов» (1798). Здесь, в отличие от других мест его сочинений, где Кант исключительно отрицательно характеризует всякую политическую революцию, он так конфигурирует пространство описания структуры суждения о ней со стороны просвященной публики, что в нем обнаруживается явное противоречие между симпатией к революционному действию и его прямому отрицанию. Кант пишет: «Это событие состоит не в важных совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что как по мановению волшебства великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают словно из под земли другие. Нет, дело совсем не в этом. В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеулышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и — (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент.

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве.

Данная морально воздействующая причина двойка: во-первых, она определяется правом, требующим, чтобы другие силы не препятствовали народу принимать такую конституцию, которая представляется ему наилучшей; во-вторых — целью (которая одновременно есть и долг) — считать законной и моральной лишь ту конституцию народа, которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну, а таковой может быть, по крайней мере по своей идее, только республиканская конституция; она способна создать условия, при которых война (источник всех бедствий и упадка нравов) будет по возможности предотвращаться и тем самым человеческому роду при всей его слабости будет негативно обеспечено его движение к лучшему, по крайней мере устранению препятствий на его пути.

Таким образом, это и граничащая с аффектом склонность к добру, энтузиазм, хотя и не заслуживающий полного одобрения, ибо аффект как таковой достоин порицания, все-таки дают на основании происходящих событий повод к важному для антропологии замечанию: истинный энтузиазм всегда тяготеет к идеальному, причем чисто моральному, к такому, как понятие права, и не может быть основан на своекорыстии. Деньгами нельзя было вызвать у противников революции рвение и душевное величие, которые пробуждало у ее сторонников правовое понятие, и даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого себя считали; эта экзальтация вызывала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать» [4, с. 102–104].

Этот насыщенный текст трактует позицию зрителя, удобно устроившегося в театре и наблюдающего на сцене наводящую страх кровавую историю ниспровержения законного порядка государственной власти, где актеры, т. е. народ, в отличие от публики, во имя восстановления справедливости попирает сам принцип права, которое должно эту справедливость гарантировать, в виде места чувственной реализации смысла исторического процесса развития человечества, направленного на прогресс в реализации моральных задатков, имеющихся в его природе. На практике этот потенциально в полной мере моральный зритель должен видеть кровавую бойню и радикальное торжество несправедливости, тем не менее понимая, что конечные цели революционного действия все же репрезентируют благо, и потому не желает в этом действе участвовать. Это благо есть право народа «принимать такую конституцию, которая представляется ему наилучшей», но при этом право такого народа, который знает, что делает, а именно стремится принять «ту конституцию, которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну, а таковой может быть, по крайней мере по своей идее, только республиканская конституция». Тем не менее даже тот факт, что целью Французской революции как раз и является установление республиканского строя, еще не делает энтузиазм зрительного зала всецело моральным, но только свидетельствует о том, что моральны его начала. Иными словами, именно степень индивидуальной рефлексии этих начал, т. е. задатков моральности в нас, каждым из членов публичного сообщества, а значит и степень моральности зрителей, и делает пу-

блику публикой, которая, с одной стороны, симпатизирует актерам, поскольку находит в их действиях моральный смысл, а с другой — в незаинтересованном, то есть лишенном корыстного чувственного интереса, суждении отрицает саму материальную действительность происходящего на сцене, нисколько не желая в нем участвовать лично.

В описании ошибки Канта Ханной Арендт, однако, отсутствует кантовский народ, который являет себя именно в состоянии экзальтации, которая в полной мере не присуща публике, каковая должна ограничивать себя выражением «живейшей симпатии», чтобы этим народом не стать. Конечно, сама Арендт исходит из ситуации уже свершившегося процесса истории, где в отдельных государствах, а именно государствах либеральных и демократических, в которых реализована форма республиканского правления, народ, как кажется, уже полностью совпал с публикой, сидящей в театре, получившем геополитическое измерение, и теперь с той же живейшей симпатией, что и кантовский зритель, наблюдает революции в странах тоталитарного и авторитарного строя правления. Однако ей этого мало, Арендт желает также и некоторой степени экзальтации самой публики, насколько это возможно в каждом частном случае политического действия, в сфере либерального сознания неизменно устремленного к горизонту по возможности полного объединения права и политики, что означало бы перенесение действия республиканского права в сферу международных отношений и, соответственно, отказ от кантовского ограничения на такие переносы (т. е. на действия иницирующие революции в других государствах и способствующие их реализации). Данное отчетливо не проговоренное Кантом ограничение как раз и выражается в его нежелании признать в правовом отношении политическое событие революции иначе как в качестве государственного переворота, а чувство политического энтузиазма в качестве полноценного эстетического воплощения морального принципа, а именно чувства, сопутствующего явлению моральной рефлексии в момент процедуры универсальной оценки предполагаемого поступка согласно моральному закону — моральному категорическому императиву. Сам Кант резервирует это место за чувством возвышенного, которое вовсе не совпадает с энтузиазмом в его полном определении. Далее мы попробуем показать, как представленная нами дилемма позиций Канта и всецело зависящей от него в своих теоретических суждениях Ханна Арендт репрезентируется в кантовском описании генеалогии либеральной чувственности и тех принципов, которые определяют ее явление в публичной политической сфере.

## 2. КАНТ И РЕВОЛЮЦИЯ

Как известно, Кант являлся сторонником плавного реформирования государств в направлении к республиканскому строю, он прямо отвергает саму идею права народа на сопротивление верховной власти, которой он априори, поскольку уже есть народ этого, а не другого государства, передал суверенитет. Никакие злоупотребления властью, не могут оправдать измену, которая долж-

на караться «не менее, чем смертной казнью» [7, с. 329.13–14]\*. «В самом деле, такого рода перемена должна была бы быть произведена народом, который с этой целью собирается в толпу, следовательно, произведена не благодаря законодательству; но бунт в уже существующем государственном устройстве — это ниспровержение всех основанных на гражданском праве отношений, а стало быть, ниспровержение всякого права, т. е. это не изменение гражданского строя, а его уничтожение и затем переход к лучшему строю, что представляет собой не метаморфозу, а палингенез, требующий нового общественного договора, на который прежний договор (теперь уже недействительный) не имеет никакого влияния» [7, с. 387.4–16].

Подобная цезура в историческом повествовании, исходный пункт которого первоначальный договор, в действительности не имеет ни только правовой, что очевидно, но и моральной, и эстетической размерности. Это особенно хорошо видно в случае события казни короля, оценке которого Кант посвятил обширное примечание в «Метафизике нравов» (1797). Низложение монарха, по мнению Канта, «все же можно мыслить» как добровольный отказ от власти и возвращение ее народу, или «лишение власти без посягательства на высочайшую особу, чем она была бы низведена до положения частного лица» [7, с. 331.4–7]. Такая иллюзия сохранения преемственности власти может быть поддержана внешне моральной причиной и даже получить юридическое оправдание, заключенное в — для Канта мнимом, но присутствующем в реальном законодательстве — праве крайней необходимости: государь не может принуждать народ к самоубийству, ввергая его своими необдуманнами решениями в пучину крайних бедствий. Более того, так можно оправдать даже убийство короля, коль скоро народ, не сознавая того, открыто вступает с ним в отношении естественного состояния: «Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее; ведь можно также представить себе, что оно совершается народом из *страха* перед тем, что, ежели монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следовательно, такое убийство было бы решением не согласно [нормам] карательной справедливости, а исходя лишь из [соображений] самосохранения» [7, с. 331.15–23]\*\*.

Но казнь короля — совсем другое дело. Как пишет Кант: «*Казнь* как форма — вот, что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, объясняют себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте по-

---

\* Все ссылки на критическое русско-немецкое издание сочинений Канта содержат указание на страницы и строки русского текста. В каждом случае предыдущая страница дает немецкий текст.

\*\* На суде над Людовиком XVI эту позицию высказывал Робеспьер, только с обратным знаком: когда республика как осажденная крепость окружена врагами, Конвент должен исполнить волю народа, и потому убийство короля уже не будет убийством, а «наказанием, несущим торжественные черты общественного возмездия» («О суде над Людовиком XVI. Речь в Национальном конвенте 3 декабря 1792 г.») [9, с. 139].

страдавшего), а моральное чувство — ведь происходит полное ниспровержение всех правовых понятий?» [7, с. 331.23–29]. Казнь суверена, уже получившего в государстве статус частного лица, есть его убийство, привнесенное в качестве правовой основы в форму государства, поскольку оно совершается на основе некоего закона. Она не мыслима как моральный поступок, поскольку в качестве всеобщей здесь берется максима, посредством полного отрицания правового закона вступающая в противоречие с законом как таковым. Таким образом во всеобщность закона возводится «чистая идея крайнего зла», «преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости» [7, с. 333.28–31]. Как таковая, казнь суверена разрушает сам принцип права: народ в своих отношениях с сувереном, «будучи обязан своим существованием его законодательству, становится его властителем» и ставит в закон насилие, вступая в противоречие также и с собой как мыслимой в идее государства фигурой первоначального суверенитета, который он передал государю. Таким образом, мы видим здесь «самоубийство государства» [7, с. 335.17–24], т. е. его самоуничтожение в качестве морального лица.

Для понимания ответа Канта на возникшее затруднение обратимся к его ремарке о том, что чувство, вызываемое мыслью о казни короля, в душе, исполненной человеческого права, не может быть эстетическим: это не сочувствие к Карлу I или Людовику XVI, не эксцентрическое перемещение силой воображения на их незавидное место. Этот источник возвышенного трепета, который мог бы превратить сцену казни короля в трагическую постановку, Кантом не берется в расчет. Его моральная рефлексия касается только тех, кто должен был транслировать некое возвышенное чувство, одобряя столь чудовищный акт. Собственно этого статуса Кант данное деяние и лишает своим вердиктом, откровенно вступая в публичную дискуссию по этому поводу: «одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше формальность проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть *правового действия*...; однако эта маскировка весьма неудачна, потому что подобная самонадеянность народа еще хуже убийства, поскольку содержит в себе основоположение, которое должно было бы сделать невозможным само восстановление ниспровергнутого государства» [7, с. 335.24–34]. Итак, казнь суверена, ничтожная в правовом смысле подделка, является таковой и с эстетической точки зрения: это не сцена, созерцание которой возвышает заинтересованного зрителя, а только плохо замаскированное убийство.

Кант явно отсылает здесь к дискуссиям вокруг статуса суда и законности приговора, вынесенного Людовику XVI, развернувшихся перед его казнью и продолжавшихся и в дальнейшем\*. В правовом смысле мы имеем здесь дело с неразрешимой апорией. Если «убийство должно мыслить лишь как исключение из правила, которое народ сделал своей максимой» [7, с. 333.34–335.16], т. е. совершил преступление из чувства самосохранения, но тем не менее сам того не подозревая возвел в субъективный принцип деятельности моральное

---

\* См. обсуждение различных аспектов этой темы: [15, с. 670–753].

зло, то казнь суверена — это жест сознательного исключения государственного суверенитета как такового, превращение суверена во внешнего врага и тем самым разделение самого народа на частные лица, погружение его в естественное состояние. С одной стороны, такой жест, поскольку бывший король признан частным лицом и гражданином, подрывает саму идею республики, как уже установленной в ходе революции новой формы государства. С другой (этот вывод Кант эксплицитно не сделал, но не мог не иметь в виду) — если даже предположить, что республика ведет войну с Людовиком XVI как с внешним врагом по принципам международного права<sup>7</sup>, то в рамках дилеммы естественного / гражданского состояний по праву войны его казнь опять же окажется только оправданным отношением естественного состояния убийством того, кто не подлежит действию государственного права. Тогда маскировка убийства под формой законного наказания — это, и правда, своего рода «самонадеянное» умствование на основе правовых принципов, призванное придать вид разумности патологическому умонастроению, распространенному в экзальтированном революционными идеями народе.

В итоге Кант возводит в правовой принцип положение о том, что народ «никогда не имеет ни малейшего права наказывать главу государства за его прошлое правление: на все, что он делал прежде в качестве главы государства, должно смотреть как на совершённое внешне правомерно, а сам он, рассматриваемый как источник законов, не может поступать не по праву» [7, с. 331.10–15]. Очевидно, что этим он налагает запрет на само понятие гражданской войны, какового нигде не употребляет, войны, которую в противном случае придется мыслить по модели межгосударственного конфликта. Из этого, правда, следует также и то, что суверен, будь то государь, или же народ, в правовом смысле, по определению, не может не только быть подвергнут суду, но и судить себя сам, ведь для этого как другому человеку или группе лиц, так и ему самому нужно встать в позицию частного морального лица, т. е. или быть гражданином другого государства, или же отделиться от правовой общности внутри нее самой (и в обоих случаях это будет только моральное суждение). Возникает вопрос, как возможно такое частное, притязающее стать и становящееся коллективным, но при этом не квалифицируемое Кантом как политическое, суждение и сопутствующее ему изменение статуса субъекта, это суждение выносящего, суждение, которое может и не являться в полной мере моральным с точки зрения прямого следования всеобщности морального закона, но ищет и находит себе моральное оправдание?

### **3. ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАСШИРЕНИЕ ЧУВСТВЕННОСТИ: СУЕВЕРИЕ, ЭНТУЗИАЗМ, ВОЗВЫШЕННОЕ**

Критическое отношение Канта к эстетике энтузиастического коллективного чувства, распространившейся в публичном интеллектуальном поле Европы

---

<sup>7</sup> Именно так обосновывал в Конвенте свою позицию в пользу казни короля Сен-Жюст («Первая речь о суде над королем») [10, с. 14–15].



в связи с событиями Французской революции, нашло себе прямое выражение уже в «Критике способности суждения» (1790). Описав в «Общем примечании к экспозиции эстетических рефлектирующих суждений» мобилизующие и ослабляющие аффекты, имеющие чувственный характер и рассчитанные (в том числе в искусстве изображения соответствующих им характеров и образов мыслей) на частное употребление, он специально касается более интеллектуально чистых движений души, чтобы отделить возвышенное от ложных двойников, прячущихся под его именем. Кант пишет: «бурные движения души — будут ли они под именем назидания связаны с идеями религии или, как относящиеся только к культуре, с идеями, содержащими в себе общественный интерес, — как бы сильно они не поражали способность воображения — никак не могут притязать на честь *возвышенного* изображения, если они не оставляют за собой такую настроенность души, которая влияет, хотя только косвенно, на осознание душой своей силы и на стремление к тому, что заключает в себе чистую интеллектуальную целесообразность (к сверхчувственному)» [6, с. 327.3–11]. Это не значит, что возвышенное не связано с идеями религии, направленными на моральное назидание, или идеями культуры, действующими на общественно-политические процессы, напротив, дело в типе их субъективного усвоения, мере чистоты субъективных максим практического разума от чувственных элементов, которая отличает возвышенный образ мыслей. По словам Канта, «возвышенное всегда должно иметь отношение к *образу мыслей*, т. е. к максимам — делать так, чтобы интеллектуальное и идеи разума брали верх над чувственностью» [6, с. 327.25–27]. Подлинное чувство возвышенного ничего не теряет «от такого отвлеченного способа изображения, который становится совершенно негативным в отношении чувственного» [6, с. 327.28–30] и вовсе не устанавливает субъективных границ для распространения чувства и суждения о возвышенном в качестве опоры и продукта так организованного коллективного образа мыслей: «В иудейской книге законов, пожалуй, нет более возвышенного места, чем заповедь: не сотвори себе кумира и не создавай никакого изображения того, что есть на небе, на земле и под землей и т. д. Одна только эта заповедь может объяснить тот энтузиазм, с которым иудеи в период расцвета своей жизни относились к своей религии, когда они сравнивали себя с другими народами; [она же объясняет] ту гордость, которая исходит от магометанства. То же самое можно сказать и относительно представления о моральном законе и задатках моральности в нас» [6, с. 329.4–13]. Возвышенное представление целиком захвачено моральной идеей, и отрицание элемента чувственной аффектации не делает моральность холодной и лишенной движущей силы и трогательности. Напротив, «там, где [внешние] чувства ничего не видят перед собой и где тем не менее остается неоспоримая и неистребимая идея нравственности», необходимо скорее сдерживать способность воображения, «чтобы не дать ей возвыситься до энтузиазма», а не пытаться подкрепить эти идеи «картинками и детскими вещами». Именно такие манипуляции характерны для правительств, которые «охотно позволяли, чтобы религия была достаточно снабжена подобными приложениями»: эти изображения играют сдерживающую роль для расширения души до идей разума и представляют собой пределы, которые можно произвольно ставить

уму и чувству подданного, чтобы «с ним, как лишь с пассивным существом, легче обращаться» [6, с. 329.17–28].

Итак, чувство возвышенного дает норму оценки «бурных движений души», которые координируются идеями религии и культуры, причем и те, и другие представляют общественный интерес, с тем отличием, что первые в основном связаны с моральным назиданием, которому придается форма, удобная для воздействия на умы подданных со стороны правителей. Все эти чувства частные и включают элемент рефлексии, поскольку приобретают определенность в субъективно признанном как имеющее общественное значение суждении в отношении тех предметов, что так или иначе дают повод к субъективному представлению о той или иной идее. При этом первоначальный источник всех этих состояний один и тот же — это «задатки моральности в нас». Разница между чистым возвышенным состоянием души и его эрзацами в мере чистоты идеи от чувственных изображений, связанных также и с патологическими аффектациями субъекта. Бурное движение души достигает возвышенного состояния там, где воображение расширяется до своих пределов и в этой пустоте открывается идея разума в ее чистоте, т. е. в конце концов остается только «неоспоримая и неистребимая идея нравственности». При этом, такой порыв души может быть остановлен посредством ярких и ослепляющих ум и чувства изображений — «картинок и детских вещей», прорисовывающих те идеи, на которых инфантильное сознание останавливается, удовлетворяясь опекой внешнего авторитета. Но с другой стороны, возвышенное чувство может достигнуть той степени экзальтации воображения, что формирует такой образ мыслей, который служит основой непосредственного порыва к действию. Это состояние Кант называет энтузиазмом. Однако подобного возвышения душевных движений нельзя допускать, чтобы остаться в поле действия идеи нравственности. Примерами возвышенных идей здесь служат заповедь: не сотвори себе кумира, и представление о моральном законе и задатках моральности в нас. Причем как идея религии данная ветхозаветная заповедь, согласно Канту, непосредственно отмечает сознание коллективной исключительности и вызванный им энтузиазм, которые отличали иудеев в период расцвета их жизни, а также до сих пор отличают мусульман. Законную исключительность моральной идеи, проистекающую из ее априорной всеобщности, как и источника всех перечисленных движений души в присущих человеку задатках моральности, Кант, конечно, не ставит под вопрос. Именно на этой основе в других текстах и лекциях он формирует свою идею моральной религии, в рамках которой все моральные обязанности должны пониматься как заповеди.

Далее Кант специфицирует уже само состояние перехода за грань, на которой наша способность суждения могла бы ухватить моральную идею в ее простоте. Он отделяет энтузиазм от мечтательности: «...чистое, возвышающее душу лишь негативное изображение нравственности — именно потому, что оно чисто негативное, — не создает опасности *мечтательности*, которая состоит в *пустой мечте видеть что-то за всеми границами чувственности*, т. е. грезить исходя из основоположений (сумасбродствовать на основе разума). ... Если энтузиазм можно сравнить с *безумием*, то мечтательность надо сравнить с сумасбродством, которое меньше всего совместимо с возвышенным, так

как оно за свои умствования достойно осмеяния. В энтузиазме как аффекте способность воображения безудержна; в мечтательности как укоренившейся застарелой страсти оно не подчинено никаким правилам. Первый — переходящая случайность, которая иногда поражает самый здравый рассудок; вторая — болезнь, которая его разрушает» [6, с. 329.29–331.14].

Не сложно заметить, что сама идея казни короля, запечатленная в образе народа, самодеятельно возвышающего себя над монархом, узурпировавшим исконно принадлежащий ему суверенитет, — плод таких грез исходя из основоположений, причем едва ли не самый ядовитый из всех возможных, поскольку за этим образом скрывается идея безусловно злой в правовом отношении воли. По существу, это и оценка Кантом образа мыслей якобинцев и их лидеров. Примеры подобного «неистовства с помощью разума, когда наглядное объяснение какой-либо чистой идеи разума превращают в представление о предмете чувств» [4, с. 84], т. е. в символ, не редки у Канта. Так в список подобных фантазий попадают «Атлантида» Платона, «Утопия» Мора, «Океания» Харрингтона и «Северамбия» Аллэ, а заодно и книга Бытия Моисея. Все эти утопии «появлялись на свет постепенно, но попытки к их осуществлению никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики *Кромвеля*) не предпринимались. — Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутствовал при этом, да и не мог присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя» [4, с. 110].

Также нетрудно увидеть, что умы захваченные яркими «картинками и детскими вещами» — это те, что подвержены суеверию. Подобным образом, например, Кант в «Антропологии» (1798) определяет «гадания ... авгуров и гарусников, введенных римлянами в политических целях», эти гадания были «освященным государством суеверием, средством влиять на народ в опасные моменты» [5, с. 218]. К этому списку относятся более здравые, нежели в случае мечтательности, продукты воображения, которые в историческом процессе находили себе социальную функцию: например, все догматы христианства и других исторических религий, Писания которых, исходя из концепта моральной религии, Кант в «Споре факультетов» предлагает подвергнуть исторической критике, выделив в них, особенно в христианстве, как наиболее возвышенной религии, чистое зерно моральных идей (ранее, в «Религии в пределах только разума», он уже дал очерк такой критики).

Суеверие и энтузиазм — широко распространенные в эпоху Просвещения политико-эстетические концепты, в первую очередь относившиеся к оценке деятельности религиозных конфессий и сект, но кантовское различие между ними как отрицательным и отчасти положительным состояниями экзальтированной души, несомненно происходит из эссе Юма «О суеверии и энтузиазме» («Of Superstition and Enthusiasm»)\* (1741). В нем Юм, следуя общему мнению, находит источник суеверия в страхе перед неизвестностью, который одухотворяется в фигурах божественных сил, с которыми при помощи авторитетных по-

---

\* В русском переводе: «О суеверии и иступлении». Мы внесли соответствующие поправки в перевод в нижеследующих цитатах из этого эссе.

средников, «предполагаемых друзей и слуг» Божества, посредством церемоний, обрядов и ритуалов можно вступить в контакт, заручившись их попечением [14, с. 520]. Суеверие таким образом предполагает власть посредников, энтузиазм, напротив, «возникает из претенциозной гордости и самоуверенности, ... охваченный им человек считает себя достаточно достойным, чтобы приблизиться к Богу без всякого человеческого посредничества». Такие люди «воображают себя даже действительно приближенными к Богу посредством созерцания и внутренней беседы». «Фанатик сам себя освящает и придает своей особе священный характер, превосходящий всякую другую святость, которая опирается на формальные институты разных церемониалов» [14, с. 521]. В силу своей природы, резюмирует Юм, суеверие всегда связано с рабством, в то время как энтузиазм ведет к свободе. Это суждение он подкрепляет указанием на то, что все наиболее радикальные протестантские конфессии Англии и Франции, при своем основании исступленно попиравшие «общепринятые правила разума, морали и благоразумия» [14, с. 521], отказавшись от церемоний и священных ритуалов, уже вскоре стали проявлять наибольшую веротерпимость и приверженность гражданской свободе. По мнению Юма, причина этого как раз и заключается в отказе от ритуалов, поскольку так адепты этих религиозных течений пресекли возможность появления новых авторитетов, которые могли бы восстановить функцию символически отчужденной в этих священных практиках власти.

Кант использует данное различие Юма, но проводит внутри понятия об энтузиазме еще одно, отделяя фанатизм мечтателей, в итоге являющий продукты воображения, отчасти подобные тем, что служат опорой всех суеверий, от энтузиазма, в качестве основной черты которого выделяет, сближающую его с возвышенным, исключительность претензии на свободное от всего чувственного представление идеи разума. Правда, эта исключительность не только освобождает ум от посредничества авторитета (помимо умопостигаемой значимости заповеди и закона), но и ведет к временной, подобной безумию, экзальтации. Юм не связывает энтузиазм со страхом, который необходимо сопутствует явлению возвышенного чувства, однако это делает Шефтсбери в знаменитом «Письме об энтузиазме» (1707), сравнивая и даже сближая энтузиазм и возвышенное в фигуре особого истинного или «божественного энтузиазма» [13, с. 269]\*. Сочинения Шефтсбери и упомянутое в том числе Кант также хорошо знал. Что же касается возвышенного в отдельности, то оно и так всеми философствующими писателями XVIII в. по давней традиции, идущей от дискуссий о трагедии и катарсисе Аристотеля, выводилось из страха. По сути, обращаясь в своем анализе возвышенного к страху, как чувственному условию всех этих трех движений души, Кант сводит их к одному источнику — ответу нашего умопостигаемого начала, заключенного в задатках моральности в нас, на серьезную, способную полностью разрушить нашу чувственную природу, но все же отдаленную и тем более возбуждающую воображение опасность. Все три исходят из этого начала, но получают разную траекторию движения, в связи с чем возникает вопрос: так что же такое возвышенное, коль скоро

---

\* Подробнее об энтузиазме в более широком контексте эпохи см.: [15, с. 412–438].

только это расширение души признается Кантом нормативным для оценки двух других и в определенном смысле политически легитимным, даже несмотря на то, что это только внутренняя и недействительная с точки зрения правовой легитимности претензия на изменение социального порядка?

#### 4. ЭКСПОЗИЦИЯ = ДЕДУКЦИЯ ОБЩЕЗНАЧИМОСТИ И НЕОБХОДИМОСТИ СУЖДЕНИЯ О ВОЗВЫШЕННОМ

Когда Кант говорит о возвышенном в моральном и политическом измерении, речь у него всегда идет о динамическом возвышенном. Напомним, что понятие динамического возвышенного есть представление о природе, рассматриваемой в эстетическом суждении в качестве необоримой силы, тем не менее не имеющей над нами никакой власти [6, с. 293.4–7]. Как таковое оно дифференцируется Кантом от понятия страха: природа, являющая свое могущество, неизбежно должна внушать нам страх, чтобы, учитывая силу преодолеваемого нами сопротивления, мы могли в эстетическом суждении признать ее возвышенной. Однако этот страх (за свое имущество, здоровье и жизнь [6, с. 297.9–11]) в случае чувства возвышенного является как нечто ничтожное, несмотря на нашу ничтожно малую способность к сопротивлению могуществу природы: возвышенные предметы таковы, что «чем страшнее их вид, тем более он притягателен для взора, если только мы сами находимся в безопасности; ...они увеличивают душевную силу сверх обычного и позволяют обнаружить в себе совершенно другого рода способность сопротивления, которая дает нам мужество померяться [силами] с кажущимся всевластием природы» [6, с. 295.16–22]. Ощущение физического бессилия соседствует здесь с откровением способности судить о себе как о независимых от природы существах, имеющих над ней превосходство, и на этом чувстве и суждении, которое оно имплицитно, «основано самосохранение совершенно другого рода, чем то, какое природа вне нас может нарушить и подвергнуть опасности, причем человечество в нашем лице остается не униженным, хотя человек и должен был бы оказаться покоренным этой властью» [6, с. 295.31–297.6].

Это описание как нельзя лучше иллюстрируют «дерзко нависшие, как бы грозящие скалы, громоздящиеся по небу тучи, надвигающиеся с громом и молнией, вулканы во всей их разрушительной силе, ураганы, оставляющие за собой опустошения, бескрайний, взбушевавшийся океан, огромный водопад многоводной реки и т. п.» [6, с. 295.10–14]. Примеры картин природы у Канта являются образцовыми для анализа возвышенного. Кроме них он приводит еще два типа примеров. Первый из них, относящийся к войне, мы разберем позже. Кант специально использовал его в подтверждение укорененности чувства возвышенного в человеческой природе от дикаря до современного, уже обладающего развитыми моральными и правовыми понятиями человека (т. е. в качестве эмпирической демонстрации его общезначимости и необходимости). Вряд ли будет ошибкой сказать, что здесь мы имеем дело с попыткой выделить контекст демонстрации чистого возвышенного в отношении практики, которая скорее требует доведения этого чувства до коллективного энтузиазма как

эстетического условия пренебрегающего чувством самосохранения действия. Третий тип связан с дифференциацией возвышенного религиозного чувства от примеров суеверия.

С точки зрения соотношения способностей души в субъекте, «настроенность души на чувство возвышенного требует восприимчивости ее к идеям» [6, с. 303.28–29]. Как таковое возвышенное предполагает соотнесение двух способностей в отношении чувственного созерцания — разума и воображения. Предмет возвышенного чувства, собственно природа (в широком смысле от природных феноменов до проявлений нашей внутренней природы вовне) в ее безобразном и ужасающем явлении, демонстрирует здесь «разительное несоответствие» идеям, а одновременное сознанию такого несоответствия усиление воображения представить природу (ее картины) в качестве «схемы для идей», «отпугивает чувственность и в тоже время привлекает [нас], так как [здесь] разум оказывает принудительное воздействие на чувственность, для того лишь, чтобы расширить ее в соответствии со своей собственной областью (практической) и заставить ее заглянуть в бесконечность, которая для чувственности представляет собой бездну» [6, с. 303.29–305.6]. Подобное расширение чувственности по определению есть специфический, имеющий только субъективное значение, априорный синтез чувственности и разума в его собственном, т. е. практическом, измерении. Это и обнаруживается посредством явления в душе чувства, в котором страх сменяется влечением, особого чувства благорасположения, смысл явления которого требуется только осознать, коль скоро предмет, это чувство вызывающий, в отличие от прекрасного предмета, «целиком лишен формы или образа (Gestalt)» [6, с. 341.28–29], т. е. не создает видимость целесообразности без понятия о ее цели.

В силу того, что предмет возвышенного чувства не имеет формы и только само это чувство «может показать субъективную целесообразность данного представления», как указывает Кант, для доказательства общезначимости и необходимости суждения о возвышенном даже не нужна дедукция, а достаточно только экспозиции, т. е. внешнего описания того, что в нем мыслится [6, с. 343.14–16]. Собственно высказанные выше положения, как и другие, которые мы приведем ниже, и есть дедукция суждения о возвышенном (п. 30), смысл которой Кант резюмирует так: «возвышенное в природе именуется таковым только в переносном смысле; в собственном смысле его должно приписывать только образу мыслей или, скорее, основанию его [заложенному] в человеческой природе. Схватывание предмета, вообще-то, лишенного формы и целесообразности, дает только повод для того, чтобы осознать это основание, и таким образом предмет только *употребляется* в соответствии с субъективной целесообразностью, но не рассматривается *сам по себе* и в соответствии со своей формой (как бы *species finalis accepta, non data*)» [6, с. 343.6–14].

Предмет чувства возвышенного — это лишь повод к тому, чтобы осознать в себе то, что только субъективно целесообразно, что имеется как *species finalis accepta, non data* («конечный вид, постигнутый, но не данный [в своем содержании]»), т. е. как мотив и одновременно основание волевого акта, направленного на возвышение над могуществом природы и поэтому выражающего претензию на безусловную всеобщность идеи практического разума, т. е. убежденность

в том, что всякий разумный субъект должен быть ее носителем. Идея эта есть идея особого назначения человеческой природы, ее духовного нечувственного основания, мира свободы (от принуждения чувственности), причастность которому генерирует в субъекте определенный (моральный) образ мыслей. Как замечает Кант «природа называется здесь возвышенной только потому, что она возвышает способность воображения до изображения тех случаев, в которых душа может ощущать возвышенность своего назначения даже по сравнению с природой» [6, с. 297.15–19], т. е. с необходимостью как таковой, по отношению к которой наше собственное бытие случайно. Эти изображения, некоторые из которых Кант в виде дискурсивных указаний предъявляет как примеры для пояснения своего рассуждения, одновременно дают повод ощутить (1) тотальную случайность человеческого бытия в природе и (2) наполняют душу «вдохновляющим благорасположением», ощущением превышающей необходимости природы необходимости ее бытия, ее особого назначения. Соответственно, для возникновения этого ощущения необходимо сознавать безопасность своего положения в отношении всех следствий, которые может принести испытание бытия среди тех вещей, что внушают, кажется, неодолимый в непосредственном соприкосновении с ними страх: необходима как в театре зрительская дистанция по отношению к тому, что является на сцене (этим образом Кант и пользуется, описывая отклик публики на события Французской революции в «Споре факультетов»). Дистанция по отношению к угрожающим вещам сама по себе не могла бы спасти нас от гнетущего, парализующего волю состояния страха, перед лицом того, что только означает конечность нашего бытия, и обнаруживается в неспособности нашего воображения придать ему форму и целесообразный пусть и без цели образ. Однако поскольку в душе возникает ощущение возвышенного — это означает, что на воображение, заставляя его расширяться до возможного предела, воздействует некая иная сила, указывающая на наличие в нас способности «самосохранения другого рода», т. е. сила разума, открывающая основание в нас иного неприродного бытия, которое содержит в себе собственную необходимость и не подвержено риску уничтожения. Иными словами, чувство возвышенного есть выражение рефлексии этого различия двух необходимостей, чувственной и превышающей ее воздействие сверхчувственной природы в нас, рефлексии, которая продуцируется в момент, когда воображение при виде возвышенного предмета, ценой исчерпания всех своих возможностей придать ему образ, соединяет эти две реальности. Как таковое ощущение возвышенного есть продукт составляющей его смысловое содержание рефлексии источника устойчивой идентичности субъекта данной рефлексии, несмотря на его конечность в качестве чувственного существа. Именно поэтому такое чувство обнаруживается как чувство «вдохновляющего благорасположения», т. е. подъема жизненных сил, сообщающего этому субъекту о его реальности, инициации в нем волевого начала, которое оказывается способно подавить подогреваемое воображением чувство страха и таким образом обнаруживает цель своей деятельности в себе, в идее того, что Кант называет высшим, чем природное, «назначением» человека. Как подытоживает свое рассуждение о дедукции возвышенного Кант: рассматривая содержание суждений о возвышенном в природе, «мы нашли

в них целесообразное соотношение познавательных способностей, которое должно быть a priori положено в основу способности [иметь] цели (воли) и которое поэтому само a priori целесообразно, что сразу же заключает в себе дедукцию, т. е. обоснование притязания подобного рода суждения на всеобщую и необходимую значимость» [6, с. 343.17–22].

В итоге как результат единичного чувства, испытанного душой, трансцендентная идея разума оказывается основанием устойчивости бытия субъекта в имманентном для его сознания порядке чувственного бытия природы, т. е. во времени, а также источником формирования определенного рода образа мыслей, т. е. системы убеждений, иницируемого последующей рефлексией этой идеи. Как замечает Кант, в ситуациях возвышенного настроения наша «самооценка» как существ, возвышающихся над природой, «ничего не теряет от того, что мы должны чувствовать себя в безопасности, чтобы ощутить такое вдохновляющее благорасположение»; даже при том, что угроза опасности несерьезна, это не означает, что столь же несерьезно нужно относиться к этой «возвышенности нашей духовной способности»: «благорасположение (Wohlgefallen) касается здесь лишь обнаруживающегося в таких случаях *назначения* нашей способности, поскольку задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас в качестве обязанности» [6, с. 297.20–28]. В этом, по словам Канта, и «заключается истина» или «принцип» бытия человеческой природы, пусть человек, доводя до таких впечатлений свою рефлексию, и осознает свою беспомощность в настоящем [6, с. 297.28–30].

Упражнение моральных задатков в нашей природе, о котором говорит Кант, само есть источник возвышенного чувства. Это хорошо показывает обрамляющий все рассуждение, составляющее первую часть экспозиции суждения о возвышенном (п. 28 «Критики способности суждения»), теологический пример. Могущество Бога — вот, что должно, кажется, вызывать в нас страх и возвышенное чувство, мыслим ли мы проявления его гнева за природными катаклизмами, или создаем в себе перед его лицом недостойный образ мыслей, влекущий ко греху. Однако, было бы «глупо и святотатственно воображать о превосходстве нашей души над действиями и, как кажется, даже над намерениями такого могущества» [6, с. 299.28–30]. В этих случаях страх не может стать причиной возвышенного настроения и суждения о Боге, напротив, настроенность души здесь будет выражаться «в покорности, удрученности и чувстве полного бессилия», которым в религии соответствуют различные формы ритуального поведения: «коленипреклонение, молитва с опущенной головой, голоса и жесты, выражающие полную сокрушенность и страх» [6, с. 299.30–301.8]. Такая настроенность и ритуальная, социально кодифицированная, форма, которая ее иницирует и поддерживает, есть продукт не истинной религии и морали, а суеверия, вызывающего в человеке не уважение перед Богом, а страх, трепет и лицемерное «стремление снискать себе благосклонность и милость» [6, с. 301.30–303.3]. Только сознание в себе «искренней, богоугодной настроенности», отличающей «добродетельного человека, который боится Бога, но не испытывает перед ним страха», поскольку его «не беспокоит мысль, что он когда-нибудь захочет воспротивиться Богу и его заповедям»



[6, с. 293.24–26], является условием того, что в таком человеке мысль о могуществе Бога, стоящем за явлениями природы, способна «пробудить идею возвышенности этого существа», поскольку тогда «он постигает в себе самом возвышенное, сообразное воле этого существа, и благодаря этому возвышается над страхом перед такими действиями природы, которые он не рассматривает как вспышки его гнева» [6, с. 301.17–23]. Иными словами, в истинной, т. е. моральной, религии материей переживания в чувстве возвышенного, вызванного пугающими явлениями природы, является смысл различия между абсолютным могуществом Бога и сообразным его воле моральным достоинством человека.

Сами по себе примеры инициации чувства возвышенного при созерцании природы и теологический пример, который также отсылает нас к картинам природы в состоянии катаклизма, — на наш взгляд, по замыслу Канта, должны были продемонстрировать как бы начальную и конечную точку некоего процесса воплощенной в чувственности субъекта рефлексии идеи сверхчувственного назначения человеческой природы. При этом с точки зрения природы эмпирического субъекта этого чувства они асимметричны: если в первом случае Кант, кажется, сталкивает нас с чистым от внешних для чувства возвышенного символических дополнений экзистенциальным состоянием, то во втором — чувство возвышенного возникает параллельно процессу десимволизации угрожающих явлений природы в качестве означающих божественного гнева, — грубо говоря, мы имеем дело с атеистом и человеком религиозного склада. По существу, очищая возвышенное от привходящих элементов суеверия и энтузиазма, Кант направляет нас к источнику рефлексивной рафинированной эксклюзивности, характерной для чувства возвышенного, и вместе с тем его сущностной интенции на всеобщность распространения: возвышенное отделяет субъект от уже имеющихся форм социальной связи и одновременно репрезентирует в нем их чистую от всех возможных частных, исторически данных символизаций идею, а именно чистую вневременную идею ноуменального сообщества «царства целей»\*.

Это хорошо видно, если обратиться к еще одному примеру, который Кант приводит в завершающем экспозицию возвышенного 29 параграфе «Критики способности суждения», где он разбирает вопрос о модальности суждения о возвышенном, т. е. дает экспозицию его всеобщности и необходимости в качестве специально выделенной проблемы. Здесь он подчеркивает, что «суждение о возвышенном в природе требует культуры (гораздо больше, чем суждение о прекрасном)» [6, с. 305.24–25], а именно «развития нравственных идей». Иными словами, чистые возвышенные состояния перед лицом природы изначально только с точки зрения их принципа как синтетического суждения а priori, но фактически приобретший конвенциональное культурное значение выбор природы в качестве подобного объекта является специфическим знаком, свидетельствующим о развитии, т. е. очищении от догм и суеверий, и общественном распространении нравственных идей. «В самом деле, — пи-

---

\* Содержательно в ходе рефлексии данной идеи в этом качестве могут выступать различные производные от нее моральные идеи разума, а также их правовые аналоги, такие как идея всемирногражданского образа мысли [6, с. 431.4–15].

шет Кант, — то, что мы, подготовленные культурой, называем возвышенным, без развития нравственных идей покажется только отпугивающим необразованному человеку» [6, с. 305.6–9]. В пример Кант приводит описания жизни савойских крестьян французским географом и геологом Орасом-Бенедиктом де Соссюром, автором четырехтомного труда о его путешествиях в Альпы: они, как полагает Соссюр, «без раздумий назвали бы дураками всех любителей ледяных гор», поскольку те подвергают себя опасностям там, где эти опасности действительно и составляют для жителей, прикованных к этим местам, часть их нелегкой повседневности [6, с. 305.9–15]. Кант даже соглашается с такой здравомысленной оценкой, которая могла бы показаться пошлой: неизвестно «совсем ли был бы не прав» савойский крестьянин, «если бы... любитель путешествовать по ледяным горам навлек на себя там опасности, которым он подвергался бы лишь из интереса, как это обычно бывает у большинства путешественников, или для того, чтобы когда-нибудь иметь возможность дать патетические описания их» [6, с. 305.15–20]. Сумасбродство такого путешественника не имеет ничего общего с возвышенным настроением, водившим рукой де Соссюра. Возвышенные картины альпийских гор, которые рисует Соссюр, по Канту, есть входящее в его намерения нравственное наставление читателю и как бы «бесплатное приложение» к его научному труду [6, с. 305.20–23]. Иными словами, эти художественные описания есть явление незаинтересованного взгляда в своем возвышенном порыве исходящего из нравственного интереса писателя. Культурный феномен нарождающегося романтического мирочувствия Кант, по сути, трактует как предзнаменование возникновения нового морального сообщества, которое, конечно, не избавлено также и от сумасбродных профанаций, обусловленных модой на путешествия в горы, широко распространившейся в 70–80-х гг. XVIII в. и породившей соответствующую литературу и художественную практику\*. Рафинированность суждения о возвышенном в природе не означает, что оно «порождается только культурой», т. е. «лишь конвенционально вводится в общество»: «нет, свое основание оно имеет в человеческой природе, и именно в том, чего вместе со здравым рассудком можно ожидать от каждого человека и требовать от него, а именно в задатках для чувства (практических) идей, т. е. для морального чувства» [6, с. 305.25–30]. В другом месте, Кант дает пояснение относительно того, в чем видит действительный источник и этой моды, и самой генерализации суждения о возвышенном в природе: это моральное разочарование в общественных и политических нравах и невыносимое сознание постоянного и «всевозможного зла», причиняемого людьми друг другу; все это тех, кто испытывает «страстное желание видеть их лучшими», заставляет искать уединения, «отрешения от всех житейских радостей» и, в конце концов, ведет к своего рода мизантропии [6, с. 333.2–25]. Он даже по этому поводу иронизирует над Соссюром: «Столь же остроумный, сколь и основательный Соссюр в описании своего путешествия по Альпам говорит о Бономе, одной из савойских горных цепей: «Там господствует какая-то *пошлая печаль*». Значит он знал и *интересную* печаль, которую вызывает вид пустыни, куда люди охотно бы переселились, чтобы

---

\* См.: [11, с. 492–496].

ничего больше не слышать и не узнавать о мире, и которая все же не должна быть настолько уж негостеприимной, чтобы предложить людям лишь крайне тяжелую жизнь в ней» [6, с. 333.25–335.1]. Пути таких людей и религиозного человека, для которого материей суждения о возвышенном в природе является идея Бога, по мнению Канта, непременно должны сойтись в дисперсном, но могущественном в силу безусловной всеобщности нравственных идей, сообществе адептов моральной религии. Собственно, это и есть публика, которая извлекает смысл из созерцаемого на сцене истории события Французской и любой другой политической революции, приходя от этого в возвышенное настроение. О ней говорит и Кант, и Ханна Арендт. Однако остается вопрос: когда эта публика, согласно Канту, становится народом в собственном смысле?

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ВОЙНА И ВОЗВЫШЕННОЕ

Специфика понимания Кантом морального сообщества в широком смысле социального объединения вообще в противоположность государству и частно-правовым образованиям от семей до торговых предприятий состоит в том, что оно не может не иметь характера религиозной связи. Естественному состоянию в правовом смысле соответствует естественное состояние в этическом смысле, и по содержанию они ничем не отличаются: «этически естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям; эти люди, будучи ... словно бы *орудиями зла*, губят моральные задатки друг друга даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует общий объединяющий всех принцип» [3, с. 101]. В существующую гражданскую, т. е. политическую, общность «все политические ее члены как таковые входят только в их *этически естественном состоянии*, имея полное право в нем и оставаться, так как было бы противоречием (*in adjecto*), если бы эта общность по необходимости принуждала бы своих граждан вступать в общность этическую — ведь последняя уже в своем понятии заключает свободу от принуждения» [3, с. 100]. Так Кант формулирует принцип различения морального и политического сообщества, соответствующий различию категорических императивов на моральные и правовые, первые из которых в трансцендентальном смысле имеют только внутреннее, а вторые только внешнее применение. Смешение того и другого недопустимо, хотя именно такое смешение, по существу, пропагандирует Ханна Арендт, и оно же неизбежно сопутствует любой моральной претензии публичного человека на политическое представительство, не освященное политической властью государства. Тем не менее, сама по себе сфера политического сообщества, даже если мы имеем дело с республикой, находит себе высшее определение в поле управления, т. е. выражается посредством функции правительства, репрезентирующего суверенитет народа как государственный суверенитет, а единственная репрезентация морального сообщества в сфере политики, то место, где публика становится народом, как ни парадоксален такой вывод, обнаруживается исключительно на войне. Третий сложно дифференцированный пример возвышенного у Канта именно война, причем взятая в структурном отличии войны, которую по праву

ведет моральное сообщество во главе с правительством, от репрезентации возвышенного представления о войне в до-республиканском ее состоянии.

Акцентируя внимание читателя на уже обсуждавшейся выше принципиальной для формирования чувства возвышенного безопасной дистанции по отношению к устрашающему нас в самых глубинах нашего существа предмету, созерцание которого дает толчок рефлексии возвышенного назначения нашей сверхчувственной способности, Кант констатирует, что этот итог столкновения на дистанции и есть «истина», т. е. принцип бытия нашей природы. «Возвышенное благорасположение», которое мы чувствуем в этот миг, выражает случившуюся таким образом рефлексию этого «назначения нашей духовной способности» и свидетельствует о том, что «задатки ее имеются в нашей природе, в то время как развитие и упражнение ее предоставляется нам и возлагается на нас в качестве обязанности» [6, с. 297.20–28]. И далее, в пояснение этого парадокса и того, что чувство, это характерно для человека вообще, он приводит серию примеров, иллюстрирующих возвышенные состояния людей, связанные с войной: «Правда, этот принцип кажется чрезвычайно изысканным и умствующим, а поэтому и запредельным для эстетического суждения [т. е. слишком явно включающим рефлексию, в отличие от непосредственности чувства, вызываемого прекрасным в природе. — *О.Н.*]; но наблюдения над людьми доказывают противоположное, а также то, что этот принцип может лежать в основе вынесения самых обыденных суждений, хотя его и не всегда сознают. В самом деле, что даже для дикаря служит предметом величайшего восхищения? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью, но в тоже время с полной рассудительностью твердо берется за дело. Даже в самом высоконравственном [общественном] состоянии остается это исключительное уважение к воину; но что еще при этом требуется, — обладать также всеми добродетелями мирного времени, кротостью, проявлять сострадание и даже должную заботливость о своей собственной особе именно потому, что все это показывает нестигаемость его души перед лицом опасности. Поэтому можно сколько угодно спорить, кто заслуживает большего уважения — государственный деятель или полководец, — эстетическое суждение решает вопрос в пользу полководца. Даже война, если она ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав, содержит в себе нечто возвышенное и в тоже время делает образ мыслей народа, который так и ведет войну, тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергался, сумев мужественно устоять перед ними; и, напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь торгашеский дух, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа» [6, с. 297.30–299.23].

Война, таким образом, по Канту, оказывается идеальным примером демонстрации укорененности в обыденных суждениях возвышенности нашей духовной способности, взятой в исторической прогрессии рефлексии ее возвышения над необходимостью природы. Отметим два момента.

Во-первых, возвышенное чувство неизбежно партикулярно, но с самого начала человеческой истории, даже на самой низкой ступени морального сознания, т. е. у дикаря, имеет коллективный характер оценки. Это говорит

о содержащихся в нем рефлексии и действительно имеющем место коллективном удовлетворении претензии на общезначимость, которая заключена в субъективной необходимости репрезентации этой рефлексии в суждении о единичном, исключительно по своей способности вызвать такое чувство предмете. Более того, суждение о возвышенном выражает автономию коллективной воли народа и его самоидентификацию в общем чувстве как в виде зримой персонализации в фигуре полководца, так и в самом наименовании себя одним народом, который так противопоставляет себя и исходящей от врагов экзистенциальной угрозе, и способной вызвать одно лишь презрение социальной связи, основанной на гетерономных мотивах торгашеского духа.

Во-вторых, коллективная репрезентация согласия в чувстве возвышенного, с точки зрения Канта, наиболее отчетлива там, где мы имеем дело с максимально выраженной противоположностью, с одной стороны, морального образа мысли и соответствующих ему поступков и, с другой — крайней степени риска, которому подвергается такой субъект. Так дело обстоит и с частной персонификаций возвышенного в полководце, ведь в мирной жизни он должен являть идеал нравственного поведения, включая заботу о своем физическом благополучии, которого он как раз и рискует лишиться. Так же и в случае воюющего народа, победа которого тем более ценна, что он избирает возвышенный способ ведения войны «по правилам и со строгим соблюдением гражданских прав», т. е. такой, который дает на поле боя противнику, эти правила не соблюдающему, очевидный перевес.

Именно к образу такой войны и такого полководца, по отношению к которым эта еще не случившаяся война была бы оригиналом, прибегает Кант, когда пишет в своем обсуждении революционного энтузиазма, что «даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали и защитниками которого себя считали». Если образы борцов за свободу народа можно найти в истории, то, в свою очередь, война по правилам, со строгим соблюдением гражданских прав, выражает представление об идеальной, пока, на веку Канта, когда он писал «Критику способности суждения», еще не имевшей места войне, которую ведет народ, имеющий конституцию, «которая по своей природе принципиально отвергает агрессивную войну». Этот народ, таким образом, способен вступить в грозящее потерей жизни, здоровья и имущества противостояние только против агрессора, т. е. ради уничтожения самой материальной возможности войны<sup>\*</sup>. Однако данный смысл может иметь интеллигибельное измерение лишь для публики, которая по определению действует исключительно посредством своего бездействия, силой высказывания публичного мнения и будучи самостоятельной именно в своих суждениях, но не для народа, поскольку такой самостоятельностью и необходимой для развития рефлексии возвышенных идей культурой он, как мы видели, с точки зрения либерального сознания, не обладает.

Эта апория либерального сознания, концептуальные условия которой демонстрирует кантовская метафизика морали, права и политики, вовсе не может

---

<sup>\*</sup> Подробнее см.: [8].

быть сведена к простой ошибке, вызванной тем, что Кант имел дело с современным ему ограничением политической сферы государства в правительстве и его органах управления, противостоящих и публике, и народу, в равной мере лишенных политического представительства. О ложности данного предположения Ханны Арндт свидетельствует ее собственная теория либеральной политики. Обосновывая возможность сопротивления тоталитаризму агрессивного государства, она сама исходит из исторически данного, как ей кажется, действительного наличия множества либерально-демократических государств, укореняя их возможность в эстетике прекрасного как трансцендентальной основе всякой общительности (незаинтересованной сугубо чувственными потребностями коммуникации) и условия актуализации свободного суждения. Однако последнее как явление культуры возможно в качестве такового, только будучи уже символизировано посредством художественного и литературного представления возвышенных идей универсальной морали<sup>\*</sup>. Этот двойной источник либеральной чувственности, в котором моральные задатки нашей природы обнаруживаются моральным сознанием в чувстве возвышенного, но на материале уже бессознательно усвоенных им продуктов культуры, составляющих их идеологическую оболочку, сам по себе отчетливым образом репрезентирует еще один аспект только что сформулированной нами апории либерального сознания<sup>\*\*</sup>. Публика Арндт — это те же кантовские зрители, публика, которая, если совпадает с собственной метафизической субстанцией, то уже не способна быть народом, но не может не сочувствовать творящемуся на сцене, кровавым революционным переворотам, героической войне народов против агрессии своих и чужих назначенных в тоталитарные правительства. Только теперь, когда эта публика осознает себя по праву правящей политической инстанцией либерального государства, ее сочувствие, питаемое на безопасной дистанции, может воплощаться в активной практике ведения войны посредством всех возможных орудий дистанционного воздействия на агрессора, но как только это сознание ослабевает, с ним начинает угасать и зрительский энтузиазм.

---

<sup>\*</sup> Напомним, почти всегда забываемое, в том числе и Арндт, специфическое свойство суждения вкуса, т. е. суждения о прекрасном: поскольку прекрасное нравится непосредственно и суждение о нем касается лишь формы прекрасного предмета, то само по себе чувство прекрасного по определению является морально неоднозначным (даже в известном смысле нейтральным с точки зрения универсалистских концепций, дающих содержательные репрезентации противоположности добра и зла) и предельно избирательным, содержание рефлексии вкуса придает именно возвышенная идея разума, становящаяся в своем невозможном и прекрасном изображении символом морально доброго. Подробнее об этом см. пояснения Александра Исакова: [2, с. 78–82]. Арндт на всем протяжении своего рассуждения о суждении вкуса как основе общего чувства и общительности [1, с. 109–136] нигде не обращает внимания на это его важнейшее свойство.

<sup>\*\*</sup> См. вариант анализа описанных нами апорий либерального сознания и генезиса публичной сферы буржуазного социума в классической монографии Юргена Хабермаса «Структурное изменение публичной сферы» (1962), который также ставит в центр своего исследования кантовскую теорию публичности: [17] (русский перевод переиздания 1990 года: [12]).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. — СПб.: Наука, 2012.
2. Исаков А. Н., Сухачев В. Ю. Этнос сознания. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999.
3. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. — Т. 6. — М.: Чоро, 1994. — С. 5–222.
4. Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. — Т. 7. — М.: Чоро, 1994. — С. 5–136.
5. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. — Т. 7. — М.: Чоро, 1994. — С. 137–376.
6. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 4. — М.: Наука, 2001.
7. Кант И. Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. — Т. 5. Ч. 1. — М.: Наука, 2014.
8. Ноговицин О. Н. Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль // *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*. — 2022. — Vol. 33 No. 4. — P. 715–748.
9. Робеспьер Максимилиан. Избранные произведения в 3 т. — Т. 2. — М.: Наука, 1965.
10. Сен-Жюст Луи Антуан. Речи. Трактаты. — СПб.: Наука, 1995.
11. Старобинский Ж. 1789 год: эмблематика разума // Старобинский Жан. Поэзия и знание: история литературы и культуры. — Т. 2. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — С. 357–500.
12. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества. С предисловием к переизданию 1990 года. — М.: Весь мир, 2016.
13. Шефтсбери. Письмо об энтузиазме // Шефтсбери. Эстетические опыты. — М.: Искусство, 1975. — С. 237–271.
14. Юм Дэвид. О суевории и исступлении // Юм Дэвид. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1996. — С. 518–523.
15. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. — М.: Новое литературное обозрение, 2004.
16. Arendt H. *Lectures on Kant's Political Philosophy* / edited by R. Beiner. — Chicago: University of Chicago Press, 1982.
17. Habermas J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. — Neuwied; Berlin: Hermann Luchterhand, 1962.