

**Теория морали и начала общественных наук: понятие совести
у И. Канта и в прозе Е. Д. Айпина**

О. Н. Ноговицин

Социологический институт РАН

Федерального научно-исследовательского социологического центра

Российской академии наук,

г. Санкт-Петербург, Российская Федерация,

onogov@yandex.ru

АННОТАЦИЯ

Введение. Концептуализация понятия совести в идеалистических социо-философских концепциях конца XVIII – первой половины XIX вв., послужила одним из теоретических оснований формирования общественных наук. В статье кантовская концепция универсального понятия совести оценивается в сравнении с традиционным понятием совести в том виде, в каком оно предстаёт в прозе Е. Д. Айпина и в современных научных исследованиях общества хантов.

Цель: выявить различие либеральной концепции развития исторического процесса из моральных задатков человеческой природы (совести) и традиционного понятия совести как основы существования коллектива.

Материалы исследования: корпус сочинений Канта, представляющих его теорию морали, религии и права, литературные сочинения Е. Д. Айпина и материалы этнологических и лингвистических исследований культуры хантов.

Результаты и научная новизна. Либеральная теория общества И. Канта концептуализирует разрыв между традиционным понятием морали и религии, в котором задатки моральности подавляются системой религиозных предрассудков и суеверий, и либеральной современностью, основанной на универсальном понятии морали, в центре которого он ставит понятие совести в качестве средства абсолютного оправдания человеческой деятельности. Такой образ «чистой совести» прямо противоположен традиционному понятию о совести. Литературный вариант моральной рефлексии, представленной в прозе Е. Д. Айпина, свидетельствует не о чистой совести и политическом проекте реализации в мире её потенциалов, а о совести больной, т. е. озабоченной реальными нуждами отдельных людей и народа в целом.

Научная новизна исследования состоит в том, что понятие совести у И. Канта впервые исследуется в сравнительной перспективе с анализом традиционного понятия совести, представленным у Е. Д. Айпина и в культуре хантов.

Ключевые слова: теория либерализма, право, религиозная мораль, совесть, традиционное общество, ритуал, миф

Для цитирования: Ноговицин О. Н. Теория морали и начала общественных наук: понятие совести у И. Канта и в прозе Е. Д. Айпина // Вестник угроведения. 2023. Т. 13. № 4 (55). С. 787–797.

**Theory of morality and the origins of social sciences:
the concept of conscience by I. Kant and in the prose by Ye. D. Aypin**

O. N. Nogovitsin

Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences,

Center of Theoretical and Applied Sociology,

Saint-Petersburg, Russian Federation,

onogov@yandex.ru

ABSTRACT

Introduction: conceptualization of the notion of conscience in the idealistic socio-philosophical doctrines of the end of the XVIII – first half of XIX centuries became one of the theoretical basics of formation of the social sciences. In the article, we evaluate Kantian theoretical construction of the universal concept of conscience in comparison with the traditional concept of conscience as depicted in the prose of Ye. D. Aypin and modern researches on the Khanty people society.

Objective: to identify the difference between the liberal conception of historical process development from the morality of human nature (conscience) and the traditional concept of conscience as the basis of society existence.

Research materials: the corpus of Kant's works representing his theory of morality, religion and law, literary works of Ye. D. Aypin, and materials of ethnological and linguistic studies of the culture of Khanty people.

Results and novelty of the research: I. Kant's liberal theory of society conceptualizes the gap between the traditional concept of morality and religion, in which prerequisites for development of morality are suppressed by a system of religious prejudices and superstitions, and liberal modernity based on the universal conception of morality, in the center of which he puts the concept of conscience as a mean of absolute justification of human activity. This image of a "clear conscience" is

directly opposite to the traditional concept of conscience. A literary version of moral reflection presented in Ye. D. Aypin is not about clear conscience and a political project for the realization in the world of its potencies, but about the guilty conscience concerned on the real needs of individual persons and the people as a whole.

The scientific novelty of the research lies in the fact that the concept of conscience in I. Kant is for the first time studied in a comparative perspective with the analysis of the traditional concept of conscience presented in Ye. D. Aypin and in the culture of the Khanty people.

Key words: theory of liberalism, law, religious morality, conscience, traditional society, ritual, myth

For citation: Theory of morality and the origins of social sciences: the concept of conscience by I. Kant and in the prose by Ye. D. Aypin // Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies. 2023; 13 (4/55): 787–797.

Введение

Кантовская теория морали и её концептуальные импликации в учениях о праве и религии, как известно, отмечают место трансцендентального переворота в философском мышлении, эффектом которого стало обращение к человеческой практике как форме осуществления исторического процесса. На основе своей теории морали Кант преобразовал мотивы просвещенческой критики религии и позднефеодального общества, придав исходившему от неё интеллектуальному и общественно-политическому импульсу универсальное теоретическое обоснование. Согласно логике такого обоснования собственной формой бытия всякого социального объединения людей, основанного на добровольном подчинении принципам этого объединения, является моральное сообщество, которое должно быть преобразовано в форму институтов универсальной моральной религии или «всеобщей республики на основе законов добродетели» [4, VI, 102–103]. В свою очередь, объединение этих людей в политическое сообщество, организованное посредством внешнего принуждения на основе публичного государственного права, должно приобрести республиканскую форму правления, где идея народного суверенитета только и может получить своё практическое воплощение [5, V.1, 389; 16, 165–272]. Эти республики являются у Канта двумя сторонами одной телеологически заданной модели понимания исторического процесса, поскольку институциональная форма республики политической может получить устойчивость только на основе морально заданного активизма прозелитов республики моральной [5, V.1, 59, 311–315].

Сущность морального поворота в понимании природы религиозного и одновременно социального сознания Кант видит в различии принципа откровенной религии, основанной на сверхъестественном знании, «в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом», и принципа естественной религии, или «чистой

религии разума», «в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь» [4, VI, 165]. При этом сам факт рефлексии этого различия и его постепенного общественного осознания, согласно Канту, отмечает место моральной революции человеческого духа и позволяет взглянуть на всю историю человеческого рода с универсальной точки зрения. Тожественный моральному закону практического разума, принцип моральной религии, позволяет классифицировать все исторические формы человеческой социальности, исходя из процесса возрастания веса морального элемента как в до-республиканских политико-правовых состояниях человеческих обществ, так и в исторических откровенных религиях, содержание которых по большей части составляют продукты суеверия и мечтательности (*Schwärmerei*) – мнимой способности непосредственного общения с Богом или потусторонними духами [4, VI, 189; 6; 15, 175]. Соответственно, всё многообразие духовных продуктов человеческой деятельности с высоты такой позиции может быть понято на основе идеи морального прогресса человечества как рода, т. е. универсального сообщества всех людей.

Описанная теоретическая конструкция выражает модель либерального понимания общественно-исторического процесса, в соответствии с которой субстанцией общественного развития является моральное начало в человеческой природе, превосходящее его чувственную природу, понятое Кантом как априорный синтетический принцип человеческого бытия. Как таковая, будучи многообразно преобразована в учениях Фихте, Гегеля, Шеллинга и других европейских интеллектуалов конца XVIII – первой половины XIX вв., она, по существу, определила внутреннюю структуру возникших следом наук о человеке и обществе. В своих поздних работах Кант раскрывает это начало через понятие совести как чего-то предельно естественного, понятного всякому и неотъемлемого от бытия человека, как того, чем вовсе «не нужно руководить» и «достаточно

только... иметь» [4, VI, 202], и тем самым репрезентирует собственную теорию морали внешне общедоступным образом. В таких программных сочинениях как «Религия в пределах только разума» (1792–1793) или «Метафизика нравов» (1797) понятие совести используется, по сути, как тождественное основному содержанию понятия морали, выражая и понятие морального долга, и сознание зла в поступке, измеряемом меркой категорического императива, и понятие моральных задатков в нашей природе, развитие которых «возлагается на нас в качестве обязанности» [5, IV, 297; 10].

Применение понятия совести подобным образом парадоксально. С одной стороны, оно обнаруживает свою инструментальность и фундаментальную зависимость от теории, о чём свидетельствуют уже сами попытки ею руководить, о которых говорит Кант, прямо противопоставляя свою концепцию казуистике, или науке о частном применении моральных максим, начиная с XIII в. развивавшейся в западном христианстве для нужд духовного руководства совестью и практик исповеди [13; 14]. И это не удивительно, поскольку совесть – только направляющая нить, которая должна указывать человеку верный путь в морально ангажированном пространстве праксиса, а потому – лишь средство, способствующее сохранению его моральной идентичности на этом пути. С другой стороны, – и эта проблема касается теоретического фундамента общественных наук, – будучи только внутренне самоочевидным понятием и непрозрачным в качестве внутреннего условия праксиса его движущим началом, совесть не может быть подвергнута регистрации научными методами и объективному анализу. По существу, как бы не конфигурировались конкретные теории в общественных науках, эпистемологически корректно объективировать, сделав предметом исследования, они могут исключительно эмпирическое содержание социальных формаций, и, соответственно, способны тематизировать, помимо порядка технологий материального производства, лишь нормативную сторону их бытия. Но этот нормативный порядок бытия общества и культуры, как раз и включает все те социальные феномены, часть из которых Кант в негативном смысле обозначает именами суеверия и мечтательности, а другую – в положительном, охватывающем прагматическое содержание этики, по традиции называет обязанностями.

Далее мы попытаемся продемонстрировать моральную двусмысленность кантовской теории совести, которую мы берём как пример всестороннего обоснования либеральной идеологии, сравнив её с традиционным понятием совести. При этом в качестве предмета для такого сравнения мы обратимся к литературным свидетельствам, обладающим документальной достоверностью пересказа действительно имевших место историй, в которых в качестве оценки их содержания или драматической сути рассказа фигурирует понятие совести, а именно к сочинениям хантыйского прозаика Еремея Айпина, а также к материалам лингвистических и этнологических исследований культуры хантов.

Наш выбор обусловлен следующими обстоятельствами. Во-первых, народ ханты – один из немногих, система представлений которых сохраняет элементы, свойственные самым ранним формациям духовной жизни человечества, на что явно указывает полное отсутствие признаков сословного выделения служителей культа. Во-вторых, проза Еремея Айпина, на наш взгляд, представляет собой концептуально гомогенный теоретической рефлексии Канта и тематически высокодифференцированный перевод понятий традиционной культуры в рефлексивные интеллектуальные конструкции, и наоборот, последних в первые, что позволяет доверять и его переводу образной структуры хантыйского языка в русский. Концептуальным центром творчества Айпина, как и в случае Канта, является моральная рефлексия, которую он обращает на осмысление в форме художественного повествования опыта хантыйской истории и культуры, выявляя в совести и родственных ей понятиях онтологический источник формирования этого опыта. Именно такое чисто формальное сходство позволит наиболее отчётливо проявить различие традиционной и либеральной моделей конституирования морального сознания и организации морального сообщества.

Материалы и методы

Материалом исследования послужил корпус сочинений Канта, представляющих его философию морали, религии и права [4; 5; 15; 16], и литературные сочинения Айпина [1; 2; 3], а также этнологические и лингвистические исследования культуры хантов.

С точки зрения методики исследования наряду с методом критической теории общества использовалась традиционная методология истории идей.

Результаты

Любого рода тематизация понятия совести, научная, философская или эстетическая, прежде всего, отсылает к нормативно заданному порядку, в котором понятие о совести являет себя в серии нравственных императивов. В сочинениях Айпина эти императивы выражают форму культурно-исторического бытия хантыйского народа и являются человекообразным условием его автономного выживания. Для главного героя романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Демьяна это уже во многом утраченная реальность, в которой «люди знали своё место в мире деревьев и трав, в мире Солнца и Луны, в мире звёзд и небес. Люди были мудрее и добрее, ибо у добра и зла было тогда по одному лику» [3, III, 143]. Очевидность добра и зла есть очевидность ума, который может их точно обнаружить. Это обстоятельство выражает один из героев романа Седой, подводя итог своей жизни: «Я уже своё дело сделал... Своё дело жизни, своё главное дело на земле... Как умел, хорошо ли, плохо ли, по тропе жизни прошёл... На людей плохого в душе не держал. Нет. Мой ум чистый», а Айпин делает сноску «Ум – здесь: совесть» [3, III, 189]. В этих словах воспроизводится традиционное хантыйское нравоучение: «В сердце зла не держи ни на кого. Оставь после себя добрые слова и дела. В конце жизненного пути скажи: “Я прожил свою жизнь достойно: никому не причинил зла, никого не оскорбил и не проклял”» [8, 62, 83]. Прямая противоположность такого, «наивного» взгляда в романе – главный распорядитель «сталинских чисток» «шаманов и князьков», Нечистый дух – Кровавый глаз, который «мог всё... незримо присутствовал всюду... всё видел и слышал... знал, о чём думал каждый человек... Но этого мало. ... знал, о чём думает народ ... никогда не ошибался, его не мучила совесть – вершил своё дело легко и бездумно» [3, III, 73].

Этот «наивный» взгляд на себя и людей, равный уму-совести, предполагает минимум требований. Первое из них – не держать зла на людей и им его не делать. Второе – не допускать зла по отношению к земле, на которой живёшь и которой владеют не только люди твоего народа, но и Боги и духи. Что это значит, хорошо видно из раннего рассказа Айпина «Конец рода Лагермов». В одном из эпизодов главный его герой Маремьян Лагерм, преследуя Беспалого, убийцу последнего его сына (два других погибли на фронте), находит тушу лосихи, которую тот в поисках пищи застрелил. Он знает, что этот

злодей «с лосихой... погано обошёлся, даже кишки не выпустил, разве можно так?», и попытался исправить дело, «...вытащил внутренности лосихи и на совесть, по-хозяйски накрыл тушу ветками, словно собирался когда-нибудь вернуться сюда» [3, I, 84]. Но следом случилось непредвиденное: Маремьян увидел, как на поляну «вышли два ушастых лосёнка, чудом державшихся на длинных тонких ногах. Солнце тонуло в их грустных выразительных глазах. Идут прямо на него, словно он убил их мать, он лишил их радости земной...» [3, I, 84]. Маремьян испугался того, что эти лосята увидят в нём убийцу их матери, а потом испугался за них, выживут ли они. Здесь посредством художественной презентации смысла эмоционального переживания своего героя Айпин вводит внутреннее моральное толкование его поведения. Но оно не единственное. В этой связи показательна драматическая кульминация рассказа, когда Маремьян находит убийцу сына – раненного и обездвиженного, и после нескольких дней несёт его на себе до поселения на реке, чтобы сдать в милицию, хотя мог его убить или просто оставить умирать в тайге. Поразительно двойное толкование, которое даёт он своему поступку, первое мифическое, второе рациональное, но оба представляют собой моральную заповедь: «Может быть, надо побыстрее убежать отсюда, пусть медвежья берлога станет ему могилой. Но медведь – этот дух тайги – никогда не простит, что Дом его стал кладбищем, а я видел и не вычистил. Но ведь Беспалый приносит людям только зло... Никто не будет упрекать старого Маремьяна. Да и за что? За то, что похоронит убийцу. Но мёртвого можно закопать и жить со спокойной совестью, а этого, живого... попавшего в беду... В беду... По неписаным законам таёжным попавшему в беду надо помочь. Давно в тайге перевелись бы все охотники, если бы не помогали друг другу, если бы не спасали попавших в беду, если бы не отдавали всё, что нужно, для поддержания жизни. В тайге это свято соблюдали. Ни один настоящий таёжник не может преступить этот закон» [3, I, 90–91].

Запрет на убийство и неотъемлемое от него требование взаимопомощи у хантов чётко и однозначно обосновывает один из героев романа «Божья Матерь в кровавых снегах»: «У нас человеку просто так погибнуть не дадут. Нас мало, намного меньше, чем деревьев-трав. Поэтому мы ценим каждую человеческую жизнь. Человеческое дыхание не имеет цены. И оборвать

его никто не решится в мирное время. Особенно дыхание безвинного человека» [1, 133]. Правило «не желать и не делать зла» не означает простого его отрицания, но, поскольку бездействие в таком мире равно моральному и физическому злу, оно выступает принципом всей системы моральных императивов, нацеленных на производство социального пространства коллективной взаимопомощи и кодифицированных посредством поддерживающих их действенность ритуалов и запретов. Эта система распространяется и на обитателей тайги, из которой ханты берут всё нужное для жизни, но в меру необходимости, по строгим правилам рачительности и, учитывая интересы подлинных хозяев этих мест – духов, богов и других обитателей Нижнего, Среднего и Верхнего миров.

Таково же и хантыйское понимание труда «на совесть», творения человеческих рук должны быть созданы с любовью, чтобы долгие годы служить всем людям без исключения. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Микуль, сын Демьяна, по прошествии многих лет после репрессий «шаманов-кулаков» увидит и то подлинно человеческое, что сделала Советская власть в те непростые времена: он «с любопытством перелистает книги, изданные... управлением для жителей Севера. Литература на самые разные темы... И всё в основном на языках этих народов. Он увидит на совесть срубленные фактории и культбазы, снабжённые всем необходимым для нормальной жизни человека. Увидит школы-интернаты, медпункты и больницы, оборудованные по последнему слову науки тех лет. Всё тогда делалось добротнo, по-хозяйски, на долгие годы» [3, III, 341–342].

Идеальный кодекс разделяемых народом ханты моральных норм, представленный в романах Айпина как в виде их прямой трансляции во внутренней речи его героев, так и посредством описания многообразных ситуаций из жизни последних [11, 96–98], строго соответствует той картине свойственного хантам нормативного образа Я, который рисуют языковедческие, этнологические и исторические исследования [12, 233–270]. В свою очередь, лингвистические данные, как и данные опросов свидетельствуют, что совесть, как внутреннее качество морального сознания, в связке с честью и стыдом, как моральными понятиями, которые отмечают границу перехода от чисто внутреннего определения морального сознания к его социальной репрезентации, находится в центре нормативного

образа Я народного самосознания хантов. Если стыд указывает на страх социального наказания за нормативно предосудительные поступки, о чём говорят и лингвистические данные (по-хантыйски: *хидана* ‘грех’, ‘стыд’ от *идана*, *иден* ‘стесняется’, или *йимыля* в значении ‘боятся’ [12, 250–251]), то понятия чести и совести используются хантами как маркеры указания на высшую степень нравственного поведения, а соответствующее словоупотребление построено вокруг символики образного описания крайних противоположностей добра и зла как белого и чёрного. Так для обозначения подлинно честного человека употребляются высказывания типа: «‘смотреть белым (честным) лицом’ (*нови вешн ватты*), ‘встретиться белыми (честными, чистыми) лицами’ (*нови вешн уйтаныты*)» [12, 69, 245]. Он же и человек совестливый. Напротив, про бессовестного и, соответственно, бесчестного человека ханты скажут: «*питы вешпи* от ‘с чёрным лицом’ или ‘не имеющий лица’, т. е. *вешлы* от ‘без совести’... Возможно и использование устойчивого фразеологизма типа ‘совсем обнаглел’ (букв.: к следу лица пришёл)» [12, 69, 245]. Таким образом, в проекции на мир нравственного идеала хантов внутреннее определение нравственной полноты человека совпадает с её внешней репрезентацией, предполагая исключительное тождество Я и социально одобряемого поведения.

Однако жизнь неотделима от возможности социального или природного катаклизма, поскольку «всё земное» – и добро, и зло, – «старается пустить корни в будущее» [3, III, 132]. Это знает главная героиня романа «Божья Матерь в кровавых снегах», Матерь Детей, – оказавшись на месте расстрела семьи хантов во время Казымского восстания 1933–1934 гг., она думает о своих детях: «красные с такой же лёгкостью расстреляли бы их, как и этих несчастных, только за то, что остяки дышали и хотели жить на своей земле по своим обычаям и традициям, со своими радостями и болями, со своими богами. И, стало быть, если хочешь, чтобы жизнь на этой земле продолжалась, и предки спокойно покоились в своём Нижнем мире, нужно остановить злодеяния красных. Даже ценою собственного дыхания?!» [1, 162]. Но эту истину знает и Маремьян – когда он доносит, наконец, Беспалого до поселения на реке, раскрывается интрига рассказа: «Он шёл, и на него нахлынули воспоминания. Полвека тому назад, здесь, на этой реке, в ледяную стужу вооружённые военными ружьями

всех его родных кончили. Под обрывом, в полынье... За то, что его отец вывел из-под смертельного удара других с такими же ружьями. А он, Маремьян, на охоте был, жив остался. Но потом и он отомстил за них – жестоко, беспощадно» [3, I, 91–92]. Вот почему закончился род Лагермов. Между защитой рода вплоть до самопожертвования и грехом убийства, даже бессовестного врага, цену которого человек взвесить не в силах, поскольку его судьба не в его власти, с точки зрения нормативного идеала лежит пропасть, но при этом, с точки зрения суждения совести, они тождественны. У Айпина это точка перехода от жизни к смерти и чаемому новому рождению.

Из Среднего земного мира для хантов есть два пути. Первый – для всех, в мир Нижний. Надежда на счастливую жизнь в нём для тех, кто не посеял зла в мире Среднем, заключена в ёмкой формуле, которую проговаривает Мать Детей, хороня погибших в бою с красными мужа и старшего сына. Она говорит мужу: «Отец Детей, огонь в нашем очаге до тех пор буду поддерживать, пока моё дыхание не прервётся... А там уж мы с тобой свидимся... Я приду к тебе... И там ещё одну счастливую жизнь проживём...» [1, 39]. Проблема в том, что эта посмертная жизнь одна и она по традиционным понятиям хантов не бесконечна. Жизнь в Нижнем мире проходит только среди уже ушедших родственников, течёт по принципу зеркального обратного отображения – от старости к детству и длится в наиболее распространённых поверьях ровно столько времени, сколько и жизнь земная [7, 10–36; 12, 37–53].

Второй путь из Земного мира – для избранных, в мир Верхний – мир бессмертных Богов и духов, доступный лишь для некоторых шаманов и детей богов, посланных на землю. Этот путь описывается, например, в легенде о «Вверх ушедшем человеке», повествующей о старухе-шаманке и её обладающих сверхъестественными способностями сыновьях, которые отправляются в путешествие на небо и доезжают до цели, только избавившись от нарты со старыми, символизирующими всё земное и бренное вещами [12, 34]. Её литературно адаптированный вариант Айпин ставит в начало романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари», но в небо у него уходит семья простых хантов. Этот путь к бессмертию, отмеченный заботой о народе и родной земле, нитью связи с которыми у Айпина выступает больная совесть главного героя, становится своего рода телеологической формой движения сюжета в романе. Его главный герой

Демьян везёт своих детей на зиму в школу-интернат, а затем возвращается домой, но с самого начала пути его охватывает предчувствие беды, которое создаёт общий фон презентации множества вставных рассказов, в основном составленных из воспоминаний главного героя о судьбах его соплеменников и мысленного пересказа услышанных от них историй. В конце романа беда случается, совсем близко от дома Демьян выпивает с нефтяниками, которые обманывают его и забирают, чтобы убить и снять рога, его лучшую олениху. Причиной случившегося оказывается свойственная ему и глубоко скрытая за опытом жизни доверчивость и наивность. Завершает роман сцена суда совести Демьяна, в душе которого в итоге совершается своего рода катарсис: закатывается Звезда Вечерней Зари и наступает ночь, время его ухода, а он видит себя Звездой Утренней Зари и вступает «в черноту ночи, уверенный в том, что, когда придёт время, он взойдёт на востоке Звездой Утренней Зари и принесёт людям новый день...» [3, III, 378]. Его совесть не чиста, но она есть.

Данная интерпретация вердикта высшего судьи прямо противоречит теории совести и морали Канта, хотя если обратиться к нравственному кодексу, который Кант формулирует в «Метафизике нравов», то мы встретим картину, едва ли сильно отличную от той, которую мы обнаружили в нормативном кодексе хантов.

Кант прибегает к ставшему в его время уже традиционным для этики и руководств совестью делению обязанностей доброго христианина на обязанности перед Богом, перед ближними и перед самим собой, только заменяет обязанности перед Богом, т. е. нормы участия в ритуальных практиках исповедания веры, «обязанностью перед самим собой как перед прирождённым судьёй над самим собой» [5, V.2, 147], выражающей требование прислушиваться к голосу совести как к голосу Бога в себе и следовать ему как судебному приговору. У Канта эта обязанность попадает в число совершённых, относящихся к обязанностям перед самим собой только как моральным существом, но выделена среди них особо, поскольку выступает субъективным воплощением морального закона в способности суждения и как таковая является условием приведения в действие всей совокупности обязанностей.

Прежде всего, коснёмся обязанностей перед другими людьми. Кант разделяет их на (1) те, исполнением которых «ты в тоже время обязываешь других», и которые поэтому «вменяются

в заслугу» [5, V.2, 171] (обязанности благотворительности, благодарности и человеколюбивого участия в состояниях удовольствия и боли других – сорадования и сострадания), а также (2) те, «выполнение которых не имеет следствием обязательство других», или «*надлежащие обязанности*» [5, V.2, 171], а именно обязанности негативного свойства, предполагающие умеренность в проистекающих из себялюбия притязаниях, которые необходимо ограничивать в отношении себялюбия других людей, т. е. признавать их достоинство и не впадать в пороки высокомерия, злословия и издевательства над ними [5, V.2, 171–215]. Самостоятельное упражнение моральных задатков, т. е. совести, в отношении обязанностей перед другими людьми воспитывает самоуважение и ограничивает природное себялюбие человека. Однако оно не предполагает подкрепления при помощи дисциплинарной логики ритуала и общественного порицания, и потому выводит так мыслящего человека за границы узкосемейной связи к понятию о моральной всеобщности человеческого рода и равенстве всех в отношении исполнения обязанностей по отношению друг к другу. Поэтому, будучи основанным на моральном законе, исполнение обязанностей перед другими людьми оказывается фундировано в обязанностях по отношению к самому себе.

Несовершенные обязанности перед самим собой в отношении меня самого как физического и морального существа являются как бы переходным звеном от совершенных обязанностей по отношению к самому себе к обязанностям перед другими людьми. Они называются Кантом несовершенными, поскольку предполагают бесконечный процесс совершенствования своих физических способностей и моральных задатков, цель которого – достижение идеала совершенства всё же не достижима в силу несовершенства нашей чувственной природы. Под этими обязанностями Кант понимает в первом случае развитие и упражнение «своих природных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для достижения всяческих возможных целей» [5, V.2, 163]. Духовные силы связаны с априорным применением разума, т. е. с обучением чистым наукам, таким как математика или логика; душевные – с развитием способностей, которые «находятся в распоряжении рассудка» – памяти, воображения и других, на которых основаны учёность, вкус и вообще все занятия от эмпирических наук и ремёсел до торговли;

развитие физических сил (гимнастика) является условием достижения всех остальных целей, которые направлены на создание насколько возможно совершенных и полезных людям продуктов деятельности (труда), охватывая всю сферу материальной культуры [5, V.2, 166–167]. Соответственно несовершенные обязанности по отношению к себе как моральному существу состоят в развитии наших моральных задатков до состояния возможного для нас как природных существ морального совершенства. Субъективно такое развитие состоит в достижении чистоты «умонастроения долга», «когда закон... есть сам по себе мотив, а действия совершаются не только сообразно с долгом, но также *по долгу*» [5, V.2, 167], т. е. когда мы исполняем долг не только внешним образом (что ведёт к лицемерию, предполагающему исполнение моральных обязанностей из личной выгоды), но из сознания долга.

Таким образом, приближение к физическому и моральному совершенству необходимым образом связано с практикой достижения чистоты «умонастроения долга» и потому невозможно без исполнения таких обязанностей по отношению к самому себе, которые способны, хотя и негативным образом, обеспечить условия такого очищения. В этом смысле все эти обязанности являются совершенными, выражают изначальные условия возможности исполнения всех остальных обязанностей и состоят в противостоянии порокам. В отношении себя только как животного существа первой обязанностью человека перед самим собой является «*самосохранение* в его животной природе». Соответственно, к этим обязанностям относятся (1) сохранение своей жизни, выраженное в максиме «не совершать самоубийства», (2) отказ от противоестественных способов удовлетворения полового чувства, направленных только на удовольствие, и (3) неумеренного употребления пищи и спиртного, ослабляющего способности целесообразного использования собственных физических и духовных сил [5, V.2, 111–127]. В свою очередь, в отношении себя как только морального существа Кант выделяет все те обязанности, которые служат сохранению достоинства (чести) человека как цели в себе (самоуважения и уважения к себе, которого как цель в себе человек вправе требовать от всякого другого) и противостоят порокам (1) бесчестности, что предполагает исполнение морального требования «не лгать», (2) скупости в отношении себя, когда человек сам

лишает себя наслаждения жизнью [5, V.2, 135], и (3) пороку раболепия, под которым Кант понимает лицемерие и лезть, как «унижение своей моральной ценности, измышлённое только лишь как средство добиться милости другого (кто бы он ни был)» [5, V.2, 143].

Очевидно, что кодекс моральных обязанностей, который представлен Кантом, номинально не отличается от морального кодекса традиционного сообщества, характерного для хантов. Это особенно ясно в отношении требования сохранения чести и достоинства и требования к другому уважать себя, что характеризует сообщества доклассовой стадии развития. Исключение составляют два хорошо известных пункта. Во-первых, Кант требует отказа от всех форм ритуального поклонения сверхъестественным силам, природным или трансцендентным, и, как следствие, во-вторых, сохранения только рациональной интерпретации необходимости исполнения моральных обязанностей (отрицающей любое мифологическое или теологическое толкование). Такую рациональную интерпретацию как дополнительную к её мифологическому обоснованию, мы постоянно встречали, анализируя поведенческие нормы хантов. Однако сама по себе рациональная интерпретация моральных обязанностей сводит необходимость их исполнения лишь к необходимости физического сохранения социальной общности. Соответственно, только ориентация на моральный закон как высшее условие поступка, ведущего к благу, согласно Канту, позволяет субъекту морального сознания судить и поступать по совести.

В «Религии в пределах только разума» Кант определяет совесть как «*сознание, являющееся долгом само по себе*» [4, VI, 202], а поскольку это требование касается всякого, как самолично осуществляющего справедливость во всех своих поступках, это означает, что «сознание справедливости действия, которое я хочу предпринять, – это безусловный долг» [4, VI, 202]. Таким образом, совесть определяется Кантом как необходимость быть убеждённым в мотиве своего действия, моральность которого субъективно не подлежит сомнению и должна оставаться неизменной характеристикой всякого действия субъекта. При этом совесть не есть рассудок, как источник рациональных интерпретаций мотивов поступка, в практическом суждении рассудок играет только подсобную роль: поскольку непосредственно под моральный закон практического разума никакое созерцание подвести

невозможно, то в качестве такого средства разум использует рассудок, «который под идею разума может подвести не *схему* чувственности, а закон, но такой, что он может быть *in concreto* представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по его форме – как закон для способности суждения» [5, III, 457]. Иными словами, способность суждения в практическом применении использует рассудочную форму законосообразности вообще, т. е. подводит поступок, который кто-либо желает совершить, под форму всеобщности закона природы, в то время как суд осуществляет практический разум, а именно, я сам как этот разум, сужу о том, хотел бы я жить в мире, где всякий человек при случае всегда поступал таким образом. Это и означает следовать повелениям морального категорического императива, т. е. всякий раз в случае желания совершить какой-либо поступок, судить из интеллигибельного мира действительность мира чувственного, чтобы законосообразность второго сообразовать с принципом будущего существования в первом. Исходя из этого простого, доступного разуму всякого человека положения, наиболее отчётливо теоретически оформленного в первой формуле категорического императива: «*поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы*» [5, III, 145], согласно Канту, в каждом случае намерения сделать что-либо я должен заранее обдумать, сообразен этот поступок моральному закону или нет. В этом смысле «в отношении того, что намерен предпринять я сам, я должен не только предполагать или думать, но быть *уверен*, что это не несправедливо» [4, VI, 202]. Иными словами, я должен заранее иметь чистую совесть, т. е. абсолютное оправдание, в отношении поступка, который собираюсь совершить.

Таким образом, по Канту, совесть – это разум, который судит сам себя «относительно того, действительно ли он со всей осторожностью вынес это суждение о поступках (справедливы они или несправедливы), и выставляет человека свидетелем *против и за себя* по вопросу, имело это место или нет» [4, VI, 202–203]. В этом смысле совесть есть «сознание *внутреннего судебного заседания* в человеке (“перед которым его мысли обвиняют и прощают друг друга”) ... Каждый человек имеет совесть, и примечает, что внутренний судья наблюдает за ним, грозит ему и вообще внушает ему... связанное со страхом уважение), и эта сила, стоящая в нём на страже законов, не есть

нечто такое, что он сам себе (произвольно) *создаёт*, она коренится в его сущности» [5, V.2, 147–149]. Совесть и есть «изначальные интеллектуальные и моральные задатки», которые «имеют ту особенность, что, хотя дело совести есть дело человека, которое он ведёт против самого себя, разум человека вынуждает его вести это дело как бы по повелению *некоего другого лица*» [5, V.2, 149]. Суд совести в этом смысле есть приговор Бога в нас, и в каждом решении о нашем поступке, а оно окончательное, по контрадикторной противоположности обнаруживается, чиста наша совесть или нет [5, V.2, 151].

Обсуждение и заключение

Итак, согласно Канту, все наши моральные обязанности координируются процедурами универсализации согласно категорическому императиву в каждом случае намерения что-либо совершить. Проблема, однако, в том, что необходимая законосообразность чувственного мира человеческих желаний и потребностей случайна в отношении законосообразной необходимости интеллигибельного мира «царства целей», где каждый человек является целью в себе, т. е. личностью в либеральном её понятии (согласно второй и третьей формулировкам категорического императива). Всякий человек одновременно принадлежит двум полностью разнородным мирам, действительность которых имеет собственную необходимость: миру природы и онтологическому миру свободы. Более того, поскольку в реальном времени синхронно существуют люди, находящиеся на разных стадиях цивилизации их морального сознания, эти две реальности сталкиваются в исторической перспективе, когда в конкретных ситуациях морального решения обнаруживается несовместимость того или иного традиционного образа моральности и морального выбора, который совершается согласно либеральному императиву кантовской теории морали, поскольку он предполагает суждение с точки зрения нашего бытия в познаваемом мире и при этом ещё и ангажирован требованием придать этому бытию морально-религиозную и правовую форму земного существования, в котором идеи моральной и политической республик в неопределённом будущем должны составить некое координированное единство. С этой точки зрения либеральная моральная общность как «народ божий» противостоит «идее племени злого принципа как объединения тех, кто держит его сторону, с целью распространения зла,

которому важно не допустить первого объединения» [4, VI, 105].

Это исключение из поля универсальности всякого иного образа мысли как априори склонного к моральному злу, несомненно, составляет апорию либерального образа мысли. Так, во внешне-правовом отношении кантовская теория морали и права допускает обоснованный морально-правовыми положениями отказ от бескомпромиссного следования принципу всеобщности морального закона [17; 18]. Например, в ходе войны с «агрессивным» или «несправедливым» врагом она допускает правомерное применение любых необходимых для победы, даже самых разрушительных способов её ведения [5, V.1, 413]. В эпохальной битве сил добра и зла закоренелое в своей несправедливости государство, подлежит полному уничтожению [5, V.1, 413; 9, 737–739], при этом допускается возможность превентивной войны с государством, которое внушает страх возрастанием своего могущества или начинает получать превосходство в вооружении [5, V.1, 403–405; 9, 716–720]. Напротив, внутри самого либерального сообщества требуется неукоснительное соблюдение морального закона, ведущее к радикальному нарушению обычных общечеловеческих норм морали. Достаточно вспомнить до сих пор вызывающую споры статью «О мнимом праве лгать из человеколюбия», где Кант, по сути, оправдывает предательство, обосновывая необходимость выдать местопребывание только что укрывшегося в твоём доме друга, правдиво ответив на вопрос злоумышленника, имеющего очевидное для тебя намерением его убить [4, VIII, 256–262].

В противоположность кантовской либеральной теории совести, Айпин свидетельствует не о чистой совести и проекте реализации в мире её потенциалов, а о совести большой, т. е. такой, которая постфактум говорит о бытии своего субъекта просто тем, что она им в себе обнаруживается, и как таковая требует своего отражения в мире именно потому, что его собственная вина ему очевидна, как и вина других людей. Подобная действительность морального субъекта наглядно демонстрируется в литературных образцах рефлексии Айпина над историей своего народа, где совесть служит источником самой этой рефлексии. Это особенно хорошо видно в последнем романе Айпина «В поисках Первоземли», который является своего рода художественной теодицеей, совершающейся в процессе универсального расширения традиционного родового

и этнического морального самосознания до самосознания большого народа огромной страны, а в идеале всего человечества. Главный герой романа – художник Матвей, и другие основные персонажи романа, находясь в самом сердце переломного момента истории, отмеченного развалом Советского Союза, вне зависимости от своей национальности, мучаются двумя извечными русскими вопросами: Кто виноват? И что теперь делать? Для них всех это вопрос совести. Айпин так формулирует общее для героев романа состояние души: «Отсюда началось крушение системы социализма, идеалов коммунизма, падение морали и духовности во всемирном масштабе. Не стало совестливого ориентира, куда нужно двигаться в мире человеческому сообществу. Теперь можно существовать без чести, совести, достоинства...» [2, 268]. В романе идеал этой совестливости выражают свойства всепрощения и великого милосердия к поверженному врагу, присущие «загадочной русской душе» [2, 145].

Ответы на извечные русские вопросы Айпин формулирует на теологическом уровне развёрнутого в романе повествования. Его Матвей – это своего рода шаман и духовидец, с детства посещающий живущего в глубине неба на облаке Небесного Отца, который однажды поведал ему тайну творящегося на Земле. То, что происходит на Земле только отражение того, что происходит на небе среди бессмертных небожителей. У него, Небесного Отца, есть неизвестно откуда взявшийся брат – Сатана. Хотя Небесный Отец

и способен «поворачивать мысли людей» так, чтобы они смотрели в сторону правильных дел, но ничего не может поделать с названным братцем: тот его постоянно обманывает и хитростью сбрасывает с облака, а возвратиться из своего падения, чтобы в очередной раз сбросить Сатану и вернуть на Землю нарушенный его правлением порядок, Небесный Отец может только через «три года, три месяца и три дня» [2, 54]. Жестокий шутник и потешник, Сатана, всё переворачивает в мире наоборот, и когда он снова завладеет облаком, очередной раз «Честь заменит на бесчестье. Совесть и мораль смахнёт из памяти людской. Мужья забудут о жёнах, жены – о детях» [2, 287]. И теперь это случилось снова. «Что же делать в эти тяжёлые времена?» – спрашивает Матвей, и получает от Небесного Отца ответ: «А живи по-своему разуму. Как сердце подскажет, как душа подскажет. Как совесть скажет. Как честь потребует». Но «как устоять перед шалопутным Сатаной?» – снова спрашивает Матвей, и Небесный Отец отвечает: «Это не так трудно, не так сложно, как кажется... Главное, ты знаешь его повадки. Все его действия – однодневного характера и довольно примитивны, легко просчитываются, если задуматься о завтрашнем дне. К примеру, скажет: повернись налево. А ты поворачивайся вправо, по солнцу. Всегда помни об этом...» [2, 287]. Таков мир, в котором есть Первоземля – порядок традиции, родина и дом (твоё облако), на знаки присутствия которого в вещах откликается совесть.

Список источников и литературы

1. Айпин Е. Божья Матерь в кровавых снегах. СПб.: Амфора, 2010. 255 с.
2. Айпин Е. В поисках Первоземли. М.: РИПОЛ классик, 2019. 412 с.
3. Айпин Е. Собрание сочинений: в 5 т. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2020. Т. 1. 404 с.; Т. 3. 392 с.
4. Кант И. Собрание сочинений в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. 613 с.; Т. 8. 718 с.
5. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука. Т. 3. 1997. 784 с.; Т. 4. 2001. 1120 с.; Т. 5. Ч. 1. 2014. 1120 с.; Т. 5. Ч. 2. 2019. 488 с.
6. Крыштоп Л. Э. «Мечтательность» в немецком Просвещении: основные вехи развития // Идеи и идеалы. 2023. Т. 15. № 3. Ч. 2. С. 323–341.
7. Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. 92 с.
8. Лонгортова В. П. «Моё вдохновение – Сыня река». Салехард: Красный Север, 2011. 128 с.
9. Ноговицин О. Н. Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль // *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*. 2022. Vol. 33. № 4. Pp. 715–748.
10. Ноговицин О. Н. Диалектика совести в метафизике Канта: либерализм и моральный закон // Диалектика в истории философии и культуры. СПб.: Умозрение, 2023. С. 170–214.
11. Семёнов А. Н. Аксиология совести в прозе Еремея Айпина // Вестник угроведения. 2022. Т. 12. № 1. С. 94–103.
12. Сподина В. И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских угров и самодийцев). Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. 350 с.
13. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Ed. by E. Leites. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 280 p.
14. Grosse S. Heilsungewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. 292 p.
15. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // Kant I. Gesammelte Schriften. Abt. 1: Werke. Bd. VI. Berlin: Georg Reimer, 1914. Pp. 1–202.

16. Kant and Law / Ed. by B. S. Byrd, J. Hruschka. Burlington, VT: Ashgate, 2006. 608 p.
17. Ripstein A. Kant and the Law of War. Oxford: Oxford University Press, 2021. 288 p.
18. Williams H. Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory. New York: Palgrave Macmillan, 2012. 216 p.

References

1. Aypin E. *Bozhya Mater v krovavyh snegah* [Mother of God in the Bloody Snows]. Saint-Petersburg: Amfora Publ., 2010. 255 p. (In Russian)
2. Aypin E. *V poiskah Pervozemli* [In Search of the First Earth]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2019. 412 p. (In Russian)
3. Aypin E. *Sobranie sochinenij v 5 t.* [Collected works in 5 vols]. Khanty-Mansiysk: Novosti Yugry Publ., 2020. Vol. 1. 404 p.; Vol. 3. 392 p. (In Russian)
4. Kant I. *Sobranie sochinenij v 8 t.* [Collected works in 8 vols]. Moscow: Choro Publ., 1994. Vol. 6. 613 p.; Vol. 8. 718 p. (In Russian)
5. Kant I. *Sochineniya na nemeckom i russkom yazykah* [Works in the German and Russian languages]. Moscow: Nauka Publ., 1997. Vol. 3. 784 p.; 2001. Vol. 4. 1120 p.; 2014. Vol. 5. Part 1. 1120 p.; 2019. Vol. 5. Part 2. 488 p. (In Russian, German)
6. Kryshchtop L. "Mechtatelnost" v nemeckom Prosveshchenii: osnovnye vekhi razvitiya ["Reverie" in the philosophy of German Enlightenment: the main stages of development]. *Idei i idealy* [Ideas and Ideals], 2023, no. 15 (3/2), pp. 323–341. (In Russian)
7. Kulemzin V. M. *Chelovek i priroda v verovaniyah hantov* [Man and nature in beliefs of the Khanty people]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1984. 92 p. (In Russian)
8. Longortova V. P. "Moyo vdohnovenie — Synya reka" [My inspiration is the Synya River]. Salekhard: Krasnyj Sever Publ., 2011. 128 p. (In Russian)
9. Nogovitsin O. N. *Kantovskoe obosnovanie liberalizma kak socialnaya teoriya: vojna, pravo, moral* [Kantian substantiation of liberalism as a social theory: war, law, morality]. *Filozofija i društvo / Philosophy and Society*, 2022, no. 33 (4), pp. 715–748. (In Russian)
10. Nogovitsin O. N. *Dialektika sovesti v metafizike Kanta: liberalizm i moralnyj zakon* [Dialectic of conscience in Kant's metaphysics: liberalism and the moral law]. *Dialektika v istorii filosofii i kul'tury* [Dialectics in the history of philosophy and culture]. Saint-Petersburg: Umozrenie Publ., 2023. pp. 170–214. (In Russian)
11. Semyonov A. N. *Aksiologiya sovesti v proze Eremeya Ajpina* [Axiology of conscience in the prose by Yeremey Aypin]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2022, no. 12 (1), pp. 94–103. (In Russian)
12. Spodina V. I. *Chelovek v tradicionnoj kartine mira (na materialah obskih ugrov i samodijcev)* [Man in the traditional picture of the world (on materials from the Ob Ugrians and Samoyeds)]. Khanty-Mansiysk: Pechatnyj mir g. Hanty-Mansijsk Publ., 2017. 350 p. (In Russian)
13. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Ed. by E. Leites. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 280 p. (In English)
14. Grosse S. *Heilsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. 292 p. (In German)
15. Kant I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Kant I. *Gesammelte Schriften*. Abt. 1: Werke. Bd. VI. Berlin: Georg Reimer, 1914. Pp. 1–202. (In German)
16. Kant and Law. Ed. by B. S. Byrd, J. Hruschka. Burlington, VT: Ashgate, 2006. 608 p. (In English)
17. Ripstein A. *Kant and the Law of War*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 288 p. (In English)
18. Williams H. *Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. 216 p. (In English)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Ноговицин Олег Николаевич, старший научный сотрудник, Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (190005, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14), кандидат философских наук, доцент.

onogov@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-0989-7921

ABOUT THE AUTHOR

Nogovitsin Oleg Nikolaevich, Senior Researcher, Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (190005, Russian Federation, Saint-Petersburg, 7th Krasnoarmeyskaya Str., 25/14), Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

onogov@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-0989-7921