

ИММАНУИЛ КАНТ

**К ВЕЧНОМУ МИРУ  
ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ**

*Перевод  
А. В. Гулыги*

## Original

### К ВЕЧНОМУ МИРУ

К кому обращена эта сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика рядом с изображенным на этой вывеске кладбищем? Ко всем ли людям или только к главам государств, которые никогда не смогут пресытиться войной, или, быть может, только к философам, которым снится этот сладкий сон? Вопрос остается открытым. И все же автор настоящего сочинения оговаривает для себя следующее: политик-практик в споре с политиком-теоретиком должен поступать достаточно последовательно и не усматривать опасности для государства в мнениях теоретика, высказанных им публично и без задней мысли; ведь отношения между ними таковы, что практик с гордым самодовольством, свысока смотрит на теоретика как на школьного мудреца, пустые идеи которого не опасны для государства, исходящего из принципов, основанных на опыте; государственный муж, *умудренный опытом*, может не опасаться за исход игры, как бы ни были удачны ходы его партнера. Автор надеется, что эта оговорка (*clausula salvatoria*) в достаточной мере оградит его от любого злонамеренного

**ИСТОЛКОВАНИЯ ДАННОГО СОЧИНЕНИЯ.**

Original

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ,

### **который содержит прелиминарные статьи договора о вечном мире между государствами**

1. "Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основа новой войны".

Ибо иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает окончание всякой вражды и присоединять к которому прилагательное "*вечный*" есть уже подозрительный плеоназм. Мирный договор уничтожает все имеющиеся причины будущей войны, даже те, которые, быть может, в данный момент не известны самим договаривающимся сторонам и которые впоследствии могут быть хитро и изворотливо выисканы в архивных документах. Если называть вещи своими именами, то сохранение (*reservatio mentalis*) на будущее старых претензий, о которых в данный момент ни одна из сторон не упоминает, так как обе слишком обессилены, чтобы продолжать войну, хотя и исполнены преступного намерения использовать для этой цели первый

удобный случай, есть иезуитская казуистика, не достойная правителя, так же как и готовность к обоснованию подобных действий не достойна его министра.

Разумеется, тем, кто в соответствии с просвещенными понятиями государственной мудрости видит истинное достоинство государства в постоянном увеличении любыми средствами его могущества, наше мнение покажется ученическим и педантичным.

2. "Ни одно самостоятельное государство (большое или малое – это не имеет значения) ни по наследству, ни в результате обмена, купли или дарения не должно быть приобретено другим государством".

Дело в том, что государство (в отличие, скажем, от земли, на которой оно находится) не представляет собой имущества (*patrimonium*). Государство – это общество людей, повелевать и распоряжаться которыми не может никто, кроме него самого. Поэтому всякая попытка привить его, имеющего, подобно стволу, собственные корни, как ветвь, к другому государству, означала бы уничтожение первого как моральной личности и превращение моральной личности в вещь и противоречила бы идее первоначального договора, без которой нельзя мыслить никакое

право на управление народом<sup>1</sup>. Общеизвестно, какую опасность для Европы (другие части света никогда не знали ничего подобного) создает в наше время способ приобретения, состоящий в том, что даже государства могут вступать в брак; на это смотрят либо как на новый ловкий способ без затраты сил благодаря родственным союзам увеличить свое могущество, либо как на средство расширить свои владения. Сюда же следует отнести и передачу своих войск одним государством другому в качестве наемников, используемых против необщего им врага; в этом случае подданные употребляются и потребляются как вещи, которыми можно распоряжаться по своему произволу.

3. "Постоянные армии (*miles perpetuus*) со временем должны полностью исчезнуть".

Ибо, будучи постоянно готовыми к войне, они непрестанно угрожают ею другим государствам. Они побуждают их к стремлению превзойти друг друга в количестве вооруженных сил, которое не имеет предела, и поскольку связанные с миром военные расходы становятся в конце концов обременительнее короткой войны, то сами постоянные армии становятся причиной военного нападения с целью избавиться от этого бремени. К тому же нанимать людей, для того чтобы они

убивали или были убиты, – значит использовать их как простые машины или орудия в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человека, присущими каждому из нас. Иное дело – добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне. Накопление богатств может привести к тем же результатам, а именно: другие государства, усмотрев в том военную угрозу, будут вынуждены прибегнуть к упреждающему нападению (так как из трех сил: *вооруженной силы, силы союзов и силы денег* – последняя может быть наиболее надежным орудием войны), если бы не было так трудно определить размеры этой угрозы.

4. "Государственные долги не должны использоваться для целей внешней политики".

Поиски средств внутри страны или вне ее не вызывают подозрения, если это делается для экономических нужд страны (улучшения дорог, строительства новых населенных пунктов, создания запасов на случай неурожайных лет и т.д.). Но как орудие борьбы держав между собой кредитная система, при которой долги могут непомерно увеличиваться, оставаясь в то же время гарантированными (поскольку кредиторы не

предъявляют своих требований одновременно), – остроумное изобретение одного торгового народа в этом столетии – являет собой опасную денежную силу, а именно фонд для ведения войны. Превосходя фонды всех других государств, вместе взятых, этот фонд может быть истощен лишь с прекращением поступления налогов (что, однако, можно надолго отсрочить оживлением оборота, воздействуя на промышленность и ремесло). Эта легкость ведения войны, соединенная со склонностью к ней власть имущих, кажется врожденной человеческому роду и является большим препятствием на пути к вечному миру. Поэтому прелиминарный договор тем более должен включать в себя задачу устранения этого препятствия, иначе неизбежное в конце концов государственное банкротство нанесет неоправданный ущерб другим государствам. Следовательно, другие государства имеют право объединяться против такого государства и его притязаний.

5. "Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и управление другого государства".

Ибо что может дать ему право на это? Быть может, дурной пример, который одно государство показывает подданным другого государства?



Напротив, этот пример может служить предостережением, как образец того, какие беды навлек на себя народ своим беззаконием. Да и вообще дурной пример, который одно свободное лицо дает другому (как *scandalum asseptum*), еще не может рассматриваться как нанесение ущерба последнему. Сюда, правда, нельзя отнести тот случай, когда государство вследствие внутренних неурядиц распадается на две части, каждая из которых представляет собой отдельное государство, претендующее на самостоятельность. Если одному из них будет оказана помощь посторонним государством, то это нельзя рассматривать как вмешательство в политическое устройство другого (ибо в противном случае возникнет анархия). Но до тех пор пока этот внутренний спор не решен, вмешательство посторонних держав означает нарушение прав независимого народа, борющегося лишь со своей внутренней болезнью. Такое вмешательство, следовательно, является дурным примером для других и угрожает автономии всех государств.

6. "Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем, в мирное время, как, например, засылка *тайных убийц* (*percussores*),

*отравителей* (*venefici*), *нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене* (*perduellio*) в государстве неприятеля и т.д."

Это бесчестные приемы борьбы. Ведь и во время войны необходимо испытывать хоть какое-нибудь доверие к образу мыслей врага, иначе нельзя будет заключить никакого мира и враждебные действия превратятся в истребительную войну (*bellum internecium*). Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (где не существует никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой. Ни одна из сторон не может быть объявлена неправой, так как это уже предполагает судебное решение, и лишь *исход* войны (подобно тому как это имеет место в так называемом суде Божьем) решает, на чьей стороне право. Карательная война (*bellum punitivum*) между государствами немыслима (поскольку между ними не существует отношений начальника и подчиненного). Отсюда следует, что истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Итак, подобная война, а также использование средств, которые открывают пути к ней, должны быть,

безусловно, воспрещены. А то, что названные средства неизбежно приводят к ней, явствует из того, что эти гнусные дьявольские приемы войны, войдя в употребление, недолго удерживаются в пределах войны, например шпионаж (*uti exploratoribus*), когда одни пользуются бесчестностью других, которую сразу невозможно искоренить, но переходят и в мирное состояние, совершенно уничтожая тем самым его назначение.

\* \* \*

Хотя указанные выше законы объективно, т.е. по замыслу власть имущих, являются *запрещающими законами* (*leges prohibitivae*), однако некоторые из них относятся к разряду *строгих* (*leges strictae*), действующих независимо от обстоятельств и требующих *немедленного* осуществления (п. 1, 5, 6), другие (п. 2, 3, 4), *субъективно расширяющие полномочия* (*leges latae*), допускают возможность *отсрочить* исполнение, не упуская из виду цель и не отодвигая ее до несуществующего дня (*ad calendas graecas*<sup>2</sup>, как говорил Август), возможность *восстановления*, например, свободы государств, лишившихся ее согласно пункту 2; отсрочка здесь необходима для того, чтобы поспешными

действиями не повредить цели. Ведь запрещение в данном случае касается лишь *способа приобретения*, который впредь не должен иметь силы, а не *состояния владения*, которое хотя и не имеет необходимого правового основания, но в свое время (мнимого приобретения) считалось всеми государствами в соответствии с тогдашними взглядами правомерным<sup>3</sup>.

Original

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ,

### **содержащий окончательные статьи договора о вечном мире между государствами**

Состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (*status naturalis*); последнее, наоборот, есть состояние войны, т.е. если и не непрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза. Следовательно, состояние мира должно быть *установлено*. Ведь прекращение военных действий не есть еще гарантия от них, и если соседи не дают таковой друг другу (что возможно лишь в правовом состоянии), то тот из них, кто приглашал к этому другого, может обойтись с этим последним как с врагом<sup>4</sup>.

### **Первая окончательная статья договора о вечном мире**

Гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским.

Устройство, основанное, во-первых, на принципах свободы членов общества (как людей),

во-вторых, на основоположениях *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, на законе *равенства* всех (как граждан государства), есть устройство *республиканское*<sup>5</sup> – единственное, проистекающее из идеи первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа. Это устройство, следовательно, есть само по себе именно то, которое первоначально лежит в основе всех видов гражданской конституции; однако возникает вопрос: является ли оно единственным, которое может привести к вечному миру?

Помимо своего безупречного происхождения из чистого источника правовых понятий республиканское устройство открывает желанную перспективу вечного мира, основа которого состоит в следующем. – Если (это не может быть иначе при подобном устройстве) для решения вопроса: быть войне или нет? – требуется согласие граждан, то вполне естественно, что они хорошенько подумают, прежде чем начать столь скверную игру. Ведь все тяготы войны им придется взять на себя – самим сражаться, оплачивать военные расходы из своих средств, в поте лица восстанавливать опустошения, причиненные войной, и в довершение всех бед

навлечь на себя еще одну, отравляющую и самый мир, — никогда (вследствие всегда возможных новых войн) не исчезающее бремя долгов. Напротив, при устройстве, в котором подданный не есть гражданин (следовательно, не при республиканском), этот вопрос вызывает наименьшие сомнения. Ведь верховный глава здесь не член государства, а собственник его; война не лишит его пиров, охоты, увеселительных замков, придворных празднеств и т.п., и он может, следовательно, решиться на нее как на увеселительную прогулку по самым незначительным причинам, равнодушно предоставив всегда готовому к этому дипломатическому корпусу подыскать приличия ради какое-нибудь оправдание.

\* \* \*

Чтобы республиканское устройство не путать (как это обыкновенно делают) с демократическим, нужно отметить следующее. Формы государства (*civitas*) могут быть разделены или по различию лиц, обладающих верховной государственной властью, или по *способу управления* народом его верховного главы, кем бы этот последний ни был. Первая форма называется собственно формой

господства (*forma imperii*), и возможны лишь три вида ее, а именно: суверенитетом обладает или *одно* лицо, или *несколько* лиц, связанных друг с другом, или же *все*, вместе составляющие гражданское общество (*автократия, аристократия, демократия*; власть монарха, дворянства, народа). Вторая форма есть форма правления (*forma regiminis*) и касается того способа, каким государство распоряжается полнотой своей власти; этот способ основан на конституции (на акте общей воли, благодаря которому масса становится народом), и в этом отношении форма управления может быть или *республиканской.*, или *деспотической.* *Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; *деспотизм* – принцип самовластного исполнения государством законов, данных им же самим; тем самым публичная воля выступает в качестве частной воли правителя. Из трех форм государства *демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают по поводу одного, и во всяком случае против одного (который таким образом не согласен), следовательно, все, которые не являются всеми, что представляет собой



противоречие всеобщей воли самой себе и свободе.

Любая *непредставительная* форма правления есть по сути дела *псевдоформа* (Unform), потому что в одном лице не может выступать законодатель и исполнитель собственной воли (как не может общее большой посылки силлогизма быть в то же время частным в меньшей посылке); и хотя два других государственных устройства всегда недостаточны, поскольку допускают подобный способ правления, тем не менее при них возможен способ правления, сообразный с *духом* представительной системы, как об этом по крайней мере *заявил* Фридрих II: он всего лишь верховный слуга государства<sup>6</sup>; демократия делает это невозможным, так как каждый хочет быть господином. – Поэтому можно сказать: чем меньше персонал государственной власти (число властителей), но чем более представительный характер она носит, тем полнее раскрывает государственное устройство возможности республиканизма, и он смеет надеяться путем постепенных реформ в конце концов подняться до такого состояния. По этой причине аристократии труднее, чем монархии, а демократии совершенно невозможно (кроме как путем насильственной революции) достичь

единственно совершенного правового устройства. Гораздо важнее для народа способ правления<sup>7</sup>, чем форма государства (хотя в последней много значит большее или меньшее соответствие указанной цели). Но первому, если он соответствует понятию права, принадлежит представительная система, при которой только и возможен республиканский способ правления, но без которой (при любом устройстве) он становится деспотическим и насильственным. — Ни одна из древних так называемых республик не знала этой системы, в результате чего они должны были попросту выродиться в деспотизм, при котором верховная власть одного представляется наиболее терпимой.

## Original

### Вторая окончательная статья договора о вечном мире

Международное право должно быть основано на *федерализме* свободных государств.

Народы в качестве государств можно рассматривать как отдельных людей, которые в своем естественном состоянии (т.е. независимости от внешних законов) уже своим совместным существованием нарушают право друг друга, и каждый из них в целях своей личной безопасности может и должен требовать от другого совместного вступления в устройство, по добное гражданскому, где каждому может быть обеспечено его право. Это был бы *союз народов*, который, однако, не должен был бы быть государством народов. Последнее означало бы противоречие, ибо всякое государство содержит в себе отношение *высшего* (законодателя) к *низшему* (повинующемуся, т.е. народу). Многие народы в государстве (так как здесь мы рассматриваем право *народов* по отношению друг к другу, поскольку они образуют отдельные государства и не должны быть слиты в одно государство) образовали бы только один народ,

что противоречит предпосылке.

Уже из того, что мы с глубоким презрением смотрим на приверженность дикарей к их не основанной на законе свободе, когда они предпочитают вести бесконечные распри, чем подчиниться законному, ими же самими организованному принуждению, тем самым предпочитая безрассудную свободу свободе разумной, и считаем это грубостью, невежеством и скотским унижением человечества, следовало бы заключить, что культурные народы (каждый сам по себе объединенный в государство) поспешит как можно скорее выйти из столь порочного состояния. Но вместо этого каждое *государство* видит свой суверенитет (Majestdt) (суверенность народа – нелепое выражение) именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему законному принуждению, а слава верховного главы государства состоит в том, что в его распоряжении находятся тысячи людей, которыми он, не подвергаясь лично никакой опасности, может жертвовать<sup>8</sup> для дела, которое их совершенно не касается. И отличие европейских дикарей от американских состоит главным образом в том, что, в то время как многие племена последних целиком были съедены их врагами, первые умеют лучше использовать своих

побежденных, чем просто съедать их, и предпочитают увеличивать ими число своих подданных и тем самым количество орудий для войны в еще более широких размерах.

Удивительно, что при всей порочности человеческой природы, которая неприкрыто проявляется в свободных отношениях государств (в то время как в гражданско-законном состоянии она маскируется под давлением правительства), слово "*право*" все же не изгнано еще полностью из военной политики как педантичное и что ни одно государство еще не решилось предложить это публично. На *Гуго Гроция, Пуфендорфа, Ваттеля* и многих других (хотя они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для *оправдания* военного нападения, хотя созданный ими философский и дипломатический кодекс не имеет, да и не может иметь, ни малейшей *законной* силы (так как государства, как таковые, не находятся под общественным внешним принуждением), и не было еще случая, чтобы аргументы, снабженные свидетельствами столь важных мужей, побудили какое-либо государство отказаться от своих намерений. – Почитание, которое (на словах по крайней мере) проявляет каждое государство к понятию права, доказывает, что в человеке имеются еще значительные, хотя

временами и дремлющие, моральные задатки того, чтобы совладать со временем со злым принципом в себе (отрицать который он не может) и чтобы ждать того же от других. Ведь иначе государства, намеревающиеся воевать друг с другом, никогда не произносили бы слова "право" или произносили только для того, чтобы осмеять его, как это сделал один галльский князь, определивший его так: "Право есть преимущество, которым природа наделила сильного над слабым для того, чтобы слабый ему повиновался".

Способ, каким государства добиваются своих прав, не является судебным процессом, а лишь войной, которой, как и счастливым исходом ее — победой, не решается вопрос о праве, и *мирный договор* кладет конец данной войне, но не военному состоянию (когда всегда можно найти предлог к новой войне; это состояние нельзя просто объявить несправедливым, так как в нем каждый является судьей в своем собственном деле). При этом требование "выйти из этого состояния" не имеет по международному праву для государств того значения, какое оно имеет для людей в свободном от закона состоянии по естественному праву, так как они (государства) располагают уже внутренним правовым устройством и не позволяют, чтобы другие

государства по своим правовым понятиям могли принудить их принять более развитое законное устройство. Но разум с высоты морально-законодательной власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, вменяет в непосредственный долг мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора народов между собой. Поэтому должен существовать особого рода союз, который можно назвать *мирным союзом* (*foedus pacificum*) и который отличался бы от *мирного договора* (*tractum pacis*) тем, что последний стремится положить конец лишь *одной* войне, тогда как первый – *всем* войнам и навсегда. Этот союз имеет целью не приобретение власти государства, а лишь поддержание и обеспечение *свободы* каждого государства для него самого и в то же время для других союзных государств, причем это не создает для них необходимости подчиниться (подобно людям в естественном состоянии) публичным законам и их принуждению. – Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи *федерации*, которая должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру. Если бы какому-нибудь могучему и просвещенному народу

выпало счастье образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то она явилась бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы обеспечить таким образом сообразно идее международного права свою свободу, и путем многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза.

Когда народ говорит: "Между нами не должно быть войны, так как мы хотим образовать государство, т.е. поставить над собой высшую законодательную, правительственную и судебную власть, которая мирным путем улаживала бы споры между нами", то это вполне понятно. Но когда это государство говорит: "Между мной и другими государствами не должно быть войны, хотя я и не признаю никакой высшей законодательной власти, которая обеспечивала бы мне мои права, а я ей – ее права", то совершенно непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве, если не на суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме, который разум должен необходимо связать с понятием международного права, если вообще это последнее имеет какой-либо смысл.



Строго говоря, понятие международного права как права на войну нельзя мыслить (ибо это должно быть правом не по общезначимым внешним законам, ограничивающим волю каждого, а по односторонним максимам каждого решать вопрос о праве силой), если только не понимать под ним следующее: вполне справедливо, что настроенные таким образом люди истребляют друг друга и, следовательно, находят вечный мир в обширной могиле, скрывающей все ужасы насилия вместе с их виновниками. – В соответствии с разумом в отношениях государств между собою не может существовать никакого другого пути выйти из незаконного состояния постоянной войны, кроме как отречься подобно отдельным людям от своей дикой (беззаконной) свободы, приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем (безусловно, постоянно расширяющееся) *государство народов* (*civitas gentium*), которое в конце концов охватило бы все народы Земли. Но, исходя из своего понятия международного права, они решительно не хотят этого, отвергая тем самым *in hypothesis* то, что верно *in thesi*. Поэтому не позитивная идея *мировой республики*, а (чтобы не все было потеряно) лишь негативный суррогат *союза*,

устраняющего войны, постоянно и непрерывно расширяющегося, может сдержать поток антиправовых враждебных намерений, сохраняя, однако, постоянную опасность их проявления (Furor impius intus... fr̄mit horridus ore cruento. Virgil)<sup>9,10</sup>.

## Original

### Третья окончательная статья договора о вечном мире

*"Всемирно-гражданское право должно быть ограничено условиями всеобщего радушия"*.

Как и в предыдущих статьях, здесь речь идет не о филантропии, а о *праве*, и *радушие* означает право каждого чужака на то, чтобы тот, на чью землю он прибыл, не обращался бы с ним как с врагом. Он может изгнать его, если это не сопряжено с гибелью пришельца, но, пока последний мирно живет там, он не должен обходиться с ним враждебно. Это еще не право быть гостем, на что может претендовать каждый (для такой цели необходим особый благотворительный договор, который делал бы его на определенное время членом дома), но лишь право посещения, которое принадлежит всем людям в силу права общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и поэтому должны терпеть соседство других; изначально же никто не имеет большего права, чем другой, на существование в данном месте земли. – Моря и пустыни, необитаемые части этой

поверхности, разъединяют людей. Однако с помощью *корабля* или *верблюда* (корабляпустыни) они имеют возможность приблизиться друг к другу через эти никому не принадлежащие области и использовать для возможного общения то право на земную поверхность, которое принадлежит всему человечеству. Следовательно, естественному праву противоречит поведение жителей морских берегов (например, берберов), которые грабят суда в ближайших морях и обращают в рабство моряков, потерпевших крушение у их берегов, или жителей пустынь (арабских бедуинов), рассматривающих приближение путников к кочевым племенам как право на их ограбление. Но это право на радушие, т.е. право пришельца, не распространяется дальше возможности завязать сношения с коренными жителями. – Таким образом, отдаленные части света могут войти друг с другом в мирные сношения, которые впоследствии могут превратиться в публично узаконенные и таким путем все более и более приближать род человеческий к всемирно-гражданскому устройству.

Если сравнить с этим враждебное поведение цивилизованных, преимущественно торговых, государств нашей части света, то

несправедливость, проявляемая ими при *посещении* чужих стран и народов (что для них равносильно их *завоеванию*), окажется чудовищной. Когда открывали Америку, негритянские страны, острова пряностей, мыс Кап и т.д., то эти страны рассматривались как никому не принадлежащие: местные жители не ставились ни во что. В Ост-Индию (Индостан) европейцы под предлогом исключительно торговых целей ввели войска, и вслед за тем начались угнетение туземцев, подстрекательство различных государств к широко распространявшимся войнам, голод, мятежи, вероломство – словом, весь длинный ряд бедствий, тяготеющих над родом человеческим.

Поэтому Китай<sup>11</sup> и Япония, столкнувшись с подобными гостями, поступили мудро, позволив им лишь доступ в некоторые порты, а не во внутренние районы страны, и то Япония разрешила это только одному из европейских народов – голландцам, но и их, словно пленных, лишали всякой возможности общения с местными жителями. Худшее во всем этом (или, с точки зрения морального судьи, лучшее) заключается в том, что это насилие не принесло европейцам никакой выгоды, что все эти торговые компании находятся на краю гибели, что острова сахарного

тростника – это средоточие самого жестокого и изощренного рабства – не приносят никакого действительного дохода. Единственная цель, которой косвенно служат эти острова, едва ли заслуживает одобрения: они служат для вербовки матросов военных флотов и тем самым для ведения войн в Европе. Все это проделывают державы, которые так высоко ставят дело благочестия и которые, дыша несправедливостью, как воздухом, желают считаться избранными. Более или менее тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в *одном* месте чувствуется во *всех* других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человека вообще и, таким образом, к вечному миру. И только при этом условии можно льстить себя надеждой, что мы постепенно приближаемся к нему.

## Original

### Дополнение первое

#### О гарантии вечного мира

Не кто иной, как великая художница *природа* (*natura daedala rerum*), дает нам это *поручительство* (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласие людей с помощью разногласия даже против их воли. Действуя как принуждающая причина, законы которой нам неизвестны, она называется *судьбой*, а с учетом целесообразности мировых событий, выступая как глубоко скрытая мудрость высшей причины, направленной на объективную конечную цель человеческого рода и предопределяющей ее достижение, она называется *провидением*<sup>12</sup>. Чтобы составить себе понятие о возможности провидения по аналогии с мастерством человека, мы, собственно говоря, не можем и не должны ни *познавать* мастерство природы, ни строить по этому поводу *умозаключения*, а лишь *примысливать* его (как в любом отношении формы вещей к их целям). Представить себе согласие провидения с целью

(моральной), которую нам непосредственно предписывает разум, – это идея в *теоретическом* отношении, правда, чрезмерная, но в практическом отношении (например, в рассмотрении связанного с долгом понятия о *вечном мире* и использования для этого механизма природы) она соответствует догмату и по своей реальности вполне обоснованна, – Слово *природа*, если, как здесь, речь идет только о теории (не о религии), более соответствует пределам человеческого разума (который, рассматривая отношение действия к их причинам, должен держаться в границах возможного опыта) и более *скромно*, нежели выражение "познаваемое нами *провидение*", дерзким образом придающее икаровские крылья, чтобы приблизиться к тайне его непостижимых устремлений.

Прежде чем мы точнее определим рассматриваемую нами гарантию, необходимо исследовать состояние, установленное природой для лиц, действующих на ее великой арене, которое в конце концов с необходимостью обеспечивает мир, и лишь затем мы рассмотрим способ, каким природа дает эту гарантию.

Предварительное установление природы состоит в следующем: 1) она позаботилась о том, чтобы люди имели возможность жить во всех



местах Земли; 2) посредством *войны* она рассеяла людей повсюду, даже в самые непригодные для хозяйства края, чтобы заселить их; 3) войной же она принудила людей вступать в более или менее законные отношения. – Достоинно удивления уже то обстоятельство, что в холодных пустынях у Ледовитого океана все же растет мох, выкапываемый из-под снега *олемом*, который сам в свою очередь служит пищей или упряжным животным остякам или самоедам; или то, что в солончаковых пустынях водится верблюд, который как бы создан для передвижения по ним, чтобы и они не остались неиспользованными. Еще более ясно обнаружится цель природы, если принять во внимание, что у берегов Ледовитого океана кроме пушных зверей водятся также тюлени, моржи и киты, мясо которых прибрежные жители употребляют в пищу, а жиром пользуются для отопления. Но более всего предусмотрительность природы возбуждает удивление тем, что она доставляет в эти лишенные растительности страны плавучий лес (причем даже не известно, откуда он), без которого прибрежные жители не могли бы изготовлять ни судов, ни оружия, ни жилищ. В этих местах люди так заняты войной со зверями, что между собой они должны жить в мире. – Но они были *загнаны*

сюда, вероятно, не чем иным, как войной. Из всех животных, которых человек во время заселения Земли научился приручать и делать домашними, лошадь в его руках была первым *орудием войны*; слон же относится к более позднему времени, именно ко времени расцвета уже возникших государств. Искусство выращивать известные сорта трав, называемые злаками, первоначальные свойства которых нам теперь не известны, равно как и разведение и облагораживание *плодов* пересадкой и прививкой (в Европе, может быть, только двух видов – яблони и груши), могло возникнуть уже в состоянии государственности, где обеспечена частная земельная собственность. Люди, жившие до тех пор в беззаконной свободе, перешли от *охотничьего*<sup>13</sup>, *рыболовного и пастушеского быта* к земледельческому; тогда были открыты *соль и железо* – быть может, первые, всюду находившие спрос предметы торговых сношений между различными народами; благодаря этому возникли сначала *мирные отношения* между ними, и таким образом установились связи, согласие и мирные отношения между отдаленными друг от друга народами.

Позабывшись о том, чтобы люди *могли* жить на Земле повсюду, природа одновременно деспотически пожелала, чтобы они *должны* были

повсюду жить, даже вопреки их намерениям, причем это долженствование не связано с понятием о долге, который обязывал бы к этому посредством морального закона, наоборот, для достижения этой цели выбрана была война, – Мы видим народы, единство языка которых указывает на единство происхождения, таковы *самоеды* у Ледовитого океана и удаленный от них на двести миль и похожий по языку народ в *Алтайских горах*, а между ними вклинился другой, а именно монгольский народ кочевников и воинов, оттеснив одну часть их племени в самые непригодные для хозяйства места, где они не поселились бы по собственной воле<sup>14</sup>. Точно так же *финны* в самой северной части Европы (именуемые *лопарями*) были отделены от венгров, удаленных от них на столь же значительное расстояние, но родственных с ними по языку, вторгнувшимися между ними готскими и сарматскими народами. И что, кроме войны, которой природа пользуется как средством для повсеместного заселения Земли, могло загнать *эскимосов* (может быть, бродячее древнеевропейское племя, которое совершенно отлично от всех американских племен) на север, а *пешересов* – на юг Америки до Огненной Земли? Для самой же войны не нужно особых

побудительных оснований: она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не корысть; это ведет к тому, что *воинская доблесть* непосредственно оценивается чрезвычайно высоко (у американских дикарей, равно как и у европейских во времена рыцарства) не только *во время войны* (что справедливо), но также *как причина* войны, и часто война начиналась только для того, чтобы выказать эту доблесть; следовательно, войне самой по себе приписываются внутренние *достоинства*, так что даже сами философы восхваляют войну, облагораживающую, по их мнению, человечество, забыв известное изречение грека: "Война дурна тем, что более создает злых людей, чем уничтожает их". – Вот и все о том, что делает природа для *своей собственной цели* по отношению к человеческому роду как классу животных.

Теперь встает вопрос, касающийся сущности вечного мира как цели: что делает природа для достижения цели, которую человеку вменяет в долг его собственный разум, и тем самым для содействия его *моральной цели*, и как она гарантирует то, что человек благодаря ее принуждению, хотя и не во вред своей свободе,

сделал бы то, к чему его обязывают законы свободы, но чего, однако, он не делает во всех трех аспектах публичного права: *государственного, международного и всемирно-гражданского*? Когда я говорю о природе: "она *хочет*, чтобы произошло то или другое", то это не значит, что она возлагает на нас долг делать что-либо (так как это может сделать только свободный от принуждения практический разум), но *делает* это сама, хотим мы этого или нет (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)<sup>15</sup>.

1. Если даже внутренние раздоры не принудят народ подчиниться публичным законам, то война и извне все же сделает это, потому что, согласно вышеупомянутому установлению природы, каждый народ находит в соседстве с собою теснящий его другой народ, против которого он вынужден внутренне организовать *государство*, чтобы как *держава* быть способным к отпору. *Республиканское* устройство есть единственное, вполне соответствующее праву людей, но установить, а тем более сохранить подобное устройство до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть *государством ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме

устройству. Но здесь общей, основанной на разуме воле, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае под силу человеку) зависит, как направить силы этих склонностей, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. С точки зрения разума результат получается такой же, как если бы этих склонностей не было совсем, и тем самым человек принуждался бы быть если не морально хорошим человеком, то все же хорошим гражданином. Проблема создания государства разрешима, как бы странно это ни звучало, даже для народа дьяволов (если только они обладают рассудком). Она сводится к следующему: "Так расположить некоторое количество разумных существ, которые в своей совокупности для поддержания жизни нуждаются в общих законах, но каждое из которых втайне склонно уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на противоположность их личных побуждений, последние настолько парализовали друг друга, что в публичном поведении людей результат был бы примерно таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений". Такая

проблема должна быть *разрешимой*. Ведь речь идет не о моральном улучшении людей, а только о механизме природы, о котором, согласно задаче, требуется узнать, как можно было бы воспользоваться им применительно к людям, чтобы так направить в народе столкновение немирных побуждений, что они сами заставят друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществят состояние мира, в котором законы имеют силу. На примерах действительно существующих, но еще очень несовершенно организованных государств можно видеть, как во внешнем поведении они уже приближаются к тому, что предписывается идеей права, хотя, конечно, причина этому не глубина моральности (как и не от моральности следует ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего – хорошего морального воспитания народа). Из этого следует, что разум при помощи эгоистических склонностей, которые естественным образом даже внешне противодействуют друг другу, может воспользоваться механизмом природы как средством для того, чтобы осуществить свою собственную цель – предписание права – и этим способствовать внешнему и внутреннему миру и охранять его, поскольку это зависит от самого

государства. – Итак, можно сказать: природа неодолимо *хочет*, чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что здесь не сделано, совершится в конце концов само собою, хотя и с большими трудностями. "Если согнуть тростник слишком сильно, он ломается; кто слишком много хочет, тот ничего не хочет!" (Боутервек).

2. Идея международного права предполагает *раздельное* существование многих соседних государств, независимых друг от друга. Несмотря на то что такое состояние само по себе уже есть состояние войны (если федеративное объединение государств не предотвращает возникновения военных действий), все же оно, согласно разуму, лучше, чем слияние государств в единую державу, превосходящую другие и переходящую во всеобщую монархию, так как с увеличением сферы правления законы все более и более теряют свою силу и бездушный деспотизм, искоренив зачатки добра, в конце концов превращается в анархию. Между тем каждое государство (или его верховный глава) желает добиться для себя длительного мирного состояния, чтобы подчинить себе по возможности весь мир. Но природа стремится к другому. Двумя средствами пользуется она для того, чтобы удерживать



народы от смещения и разъединять их — различием языков и *религии*<sup>16</sup>. Это различие хотя и влечет за собою склонность к взаимной ненависти и повод к войне, однако с ростом культуры и при постепенном приближении людей к большему согласию в принципах ведет к взаимопониманию и миру, который осуществляется и обеспечивается не ослаблением всех сил, как это имеет место при деспотизме (на кладбище свободы), а их равновесием, их активнейшим соревнованием.

3. Так же как природа, с одной стороны, мудро разделяет народы, которые воля каждого государства на основе самого международного права охотно подчинила бы своей власти хитростью или силой, так, с другой стороны, она соединяет силой взаимного корыстолюбивого интереса те народы, которых понятие права всемирного гражданства не оградило бы от насилия и войны. *Дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что не может существовать рядом с войной. Так как из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру

и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе. Ведь большие союзы, заключенные для ведения войны, могут по своей природе очень редко осуществляться и еще реже быть удачными. – Таким образом, природа самым устройством человеческих склонностей гарантирует вечный мир, конечно, с достоверностью, которая недостаточна, чтобы (теоретически) *предсказать* время его наступления, но которая, однако, практически достижима и обязывает нас добиваться этой (не столь уж призрачной) цели.

## Original

### Дополнение второе

#### **Тайная статья договора о вечном мире**

Если рассматривать соглашение в рамках публичного права объективно, т.е. с точки зрения содержания, то тайная статья к нему является противоречием; но оцениваемая субъективно, с учетом особенностей лица, его формирующего, она может заключать тайну в том смысле, что признание авторства будет сомнительным для собственного достоинства.

Единственная статья подобного рода гласит: *Максимы философов об условиях возможности всеобщего мира должны быть учтены государствами, вооружившимися для войны.*

По-видимому, представляется унижительным для законодательного авторитета государства, которому естественно надлежит приписывать величайшую мудрость, искать у *подданных* (философов) поучения о принципах своих отношений с другими странами; и все же так поступать весьма разумно. Государство, следовательно, будет *негласно* (делая из этого тайну) *привлекать* философов; это значит, что им

разрешено будет свободно и публично *высказываться* о всеобщих максимах ведения войны и укрепления мира (последнее они уж сами сделают, лишь бы им не мешали); согласие держав по этому пункту не требуется закрепить особым межгосударственным договором, ибо оно содержится в обязанностях, налагаемых всеобщим (морально-законодательным) разумом. – Это не означает, что государство должно предпочесть *принципы* философа решениям юриста (представителя государственной власти), а только – что первого следует *выслушать*. Юрист, избравший *символом* права весы, а символом справедливости – *меч*, пользуется обыкновенно мечом не только для того, чтобы оградить весы от посторонних влияний, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (*vae victis*<sup>17</sup>). К тому же, юрист, если он в то же время (и в моральном отношении) не философ, подвергается величайшему искушению, поскольку его обязанность состоит лишь в том, чтобы применять существующие законы, а не исследовать, нуждаются ли они в улучшении. Низшее на самом деле положение своего факультета он считает высшим, потому что последний стоит рядом с властью (то же самое относится и к двум другим факультетам) .

Философский факультет в сравнении с этой объединенной силой стоит на очень низкой ступени. Говорят, например, о философии, что она *служанка* богословия (то же повторяют и о двух других факультетах). – Но из этого еще не ясно, "идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф".

Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями. Да этого не следует и желать, так как обладание властью неизбежно искажает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, они должны дать им возможность выступать публично. Это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность. И поскольку класс этот по своей природе не способен создавать сбирца и клубы, нет оснований упрекать его в *пропаганде*.

Original

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### I

#### **О разногласиях между моралью и политикой в отношении вечного мира**

Мораль уже сама по себе есть практика, в объективном смысле – совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы *должны* вести себя; явно нелепо утверждать, что это *невозможно*, после того как признан авторитет этого понятия. Ведь в таком случае понятие долга само собой исчезнет из морали (*ultra posse nemo obligatur*<sup>18</sup>); не может быть, следовательно, спора между политикой как практическим учением о праве и моралью как теоретическим учением о нем (тем самым спора практики с теорией), разве только если понимать под моралью общее *учение о благоразумии*, т.е. теорию максим, позволяющую выбрать наиболее подходящие средства для личных, рассчитанных на выгоду целей, что равносильно отрицанию морали вообще.

Политика говорит: *"будьте хитроумны, как*

змеи", мораль прибавляет (как ограничивающее условие): *"и чисты, как голуби"*. Если то и другое не может совместиться в одной заповеди, то действительно существует спор между политикой и моралью; но если они во что бы то ни стало должны, быть соединены, то понятие о противоположности абсурдно и вопрос о том, как уладить этот спор, не будет представлять собой проблемы. Хотя положение: *Честность – лучшая политика* содержит в себе идею, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: *Честность лучше всякой политики*, будучи бесконечно выше всяких возражений, есть даже неперемное условие последней. Бог – хранитель морали не уступает Юпитеру (богу – хранителю силы); последний находится еще во власти судьбы, т.е. разум недостаточно просвещен для того, чтобы осмыслить предопределяющие причины, позволяющие в соответствии с законами природы достоверно предсказывать счастливый или дурной результат поведения людей (хотя и дает надежду на то, что этот результат будет соответствовать желанию). Но разум указывает нам, что следует делать, чтобы остаться на стезе долга (по правилам мудрости); для этого, а тем самым и для конечной цели он светит нам

повсюду достаточно ярко.

Однако практик (для которого мораль всего лишь теория) основывает свое безотрадное отрицание нашей доброй надежды (даже признавая, что это *должно* быть и *возможно*) собственно на том, что он, исходя из человеческой природы, берется предвидеть, будто человек никогда не *захочет* осуществления цели, приводящей к вечному миру. – Конечно, для этой цели недостаточно желание *всех отдельных* людей жить в законном устройстве по принципам свободы (*расчлененное* единство воли *всех*). Но необходимо, чтобы *все вместе* захотели такого состояния (*коллективное* единство объединенной воли). Такое разрешение трудной проблемы необходимо еще и для того, чтобы возникло гражданское общество как целое. Так, следовательно, при разнообразии всех частных устремлений – ни одно из которых не в состоянии добиться этого – необходимо еще и объединяющее их основание для выявления общей воли; при *осуществлении* этой идеи (на практике) нельзя рассчитывать на иное начало правового состояния, кроме *принуждения*; именно на нем основывается затем публичное право. Это, конечно, уже заранее предполагает большие отклонения в действительном опыте от



первоначальной идеи (теории); во всяком случае нельзя рассчитывать на моральные принципы законодателя, т.е. полагаться на то, что он после происшедшего объединения дикой массы в народ предоставит ему теперь возможность осуществить правовое устройство посредством своей общей воли.

Это означает следующее: тот, в чьих руках власть, не позволит, чтобы народ предписывал ему законы. Государство, имеющее возможность не подчиняться никаким внешним законам, не будет ставить в зависимость от суда других государств тот способ, каким оно отстаивает по отношению к ним свои права; и даже целая часть света, если она чувствует свое превосходство над другой, ничем ей, впрочем, не мешающей, не замедлит ограбить или даже поработить последнюю для усиления своего могущества. Таким образом, все варианты теории права государственного, международного и всемирного гражданства расплываются в бессодержательные, невыполнимые идеалы; напротив, только практика, основанная на эмпирических принципах человеческой природы, которая не считает слишком унижительным извлекать пользу для своих максим из того, что происходит на свете, могла бы найти прочную основу для здания

государственной мудрости.

Конечно, если нет свободы и основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть пустая мысль. Но если допустить, что это понятие безусловно необходимо соединить с политикой и возвысить его до ограничительного условия последней, то следует признать их совместимость. Я могу представить себе, конечно, *морального политика*, т.е. такого, который устанавливает принципы государственной мудрости, совмещающиеся с моралью, но *не политического моралиста*, который выковывает мораль, устремленную к выгоде государственного деятеля.

Моральный политик будет исходить из следующего принципа: если в государственном устройстве или в отношениях между государствами обнаружены какие-либо недостатки, предотвратить которые было невозможно, то необходимо – и это долг прежде всего глав государств – как можно скорее их устранить и привести дела в соответствие с естественным правом как идеей разума, являющейся образцом, сколько бы жертв эгоизму

это ни стоило. До того, как появится возможность заменить лучшим устройством узы государственного и всемирно-гражданского объединения, было бы нелепым и противоречащим государственной мудрости, сопряженной с моралью, требовать решительного и немедленного устранения этих недостатков. Но можно по крайней мере потребовать от власти имущего, чтобы он глубоко понимал необходимость изменений такого рода и постоянно стремился приблизиться к цели (к лучшему по своим правовым законам устройству). Государство может управляться *республикански*, даже если оно обладает по действующей конституции деспотической *верховой* властью, пока народ постепенно не окажется способным воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической властью) и тем самым созреет для выработки собственного законодательства (которое изначально основано на праве). А если бурей *революции*, вызванной дурным устройством, неправомерно было создано более законосообразное, то тогда ни в коем случае не дозволено пытаться вернуть народ к старому порядку, хотя каждый, кто использовал насилие и коварство, по праву мог быть наказан, как бунтовщик. Что касается внешних сношений, то

от государства нельзя требовать, чтобы оно отказалось от своего деспотического устройства (которое, однако, могущественнее внешних врагов) до тех пор, пока ему грозит опасность быть немедленно поглощенным другими государствами; при таком положении дел все добрые помыслы следует отложить до лучших времен<sup>19</sup>.

Вполне возможно, что деспотически поступающие моралисты (совершающие ошибки на практике) грешат против государственной мудрости (своими преждевременно осуществленными или провозглашенными мерами), однако опыт постепенно выравнивает эти противоестественные погрешности. Зато морализирующие политики, приукрашивая противоправные государственные принципы, делают невозможным их улучшение и увековечивают правонарушение под предлогом того, что человеческая природа не способна к добру в соответствии с идеей, предписанной разумом.

Если им удастся приобрести влияние на политику, то вместо политической практики (*Praxis*), чем похваляются эти государственные мудрецы, они занимаются практическим *политиканством* (*Praktiken*), раболепствуя перед

господствующей властью (дабы не упустить своей личной выгоды) и предавая тем самым народ (а там, где можно, – и весь мир), словом, ведут себя как заправские юристы (*ремесленники*, а не *законодатели*). Поскольку они не ломают голову над законодательством (это не их дело), а лишь применяют действующие статьи местного права, то лучшим для них является ныне существующее правовое устройство, но если оно будет изменено свыше, то – следующее за ним, где опять-таки все будет исполнено надлежащего механического порядка. Если это изворотливое умение приспособливаться ко всем возможным обстоятельствам внушит им иллюзию, что они в состоянии судить о принципах *государственного устройства* вообще по понятиям права (следовательно, *a priori*, не эмпирически), если они, кичась тем, что знают *людей* (этого, конечно, можно ожидать, потому что они имеют дело со многими), не зная, однако, *человека* и того, что из него можно сделать (для этого необходимо рассмотрение с более высокой, антропологической точки зрения), и составив себе такие понятия, захотят подойти к государственному и международному праву, как его предписывает разум, то они могут совершить этот шаг, только проникнувшись духом мелких придирок, следуя

своему обычному способу (способу действия механизма согласно деспотически установленным законам принуждения) даже там, где понятия разума требуют обосновать законосообразное принуждение исключительно принципами свободы, благодаря которым только и возможно устойчивое в правовом отношении государственное устройство. Так называемый практик уверен, что сумеет разрешить задачу эмпирически, исходя из опыта организации наиболее устойчивых, но по большей части противоречащих праву государственных устройств. – Максимы, которыми он пользуется для этой цели (хотя и не предаёт их гласности), сводятся приблизительно к следующим софистическим положениям:

1) *Ras et excusa*<sup>20</sup>. Не упускай удобного случая для самовластного захвата (права государства либо над своим народом, либо над соседним). Гораздо проще и удобнее подыскать оправдание и приукрасить насилие *задним числом* (особенно в первом случае, когда верховная власть внутри государства есть в то же время и законодательная инстанция, которой следует беспрекословно повиноваться), чем размышлять предварительно над убедительными аргументами и затем ещё ожидать контраргументов. Сама эта дерзость даёт

известную видимость внутреннего убеждения и правомерности поступка, а Бог *bonus eventus* – лучший правозаступник.

2) *Si fecisti, nega*<sup>21</sup>. Совершив преступление, например доведя свой народ до отчаяния и таким путем до восстания, отрицая свою вину, утверждай, что в этом виновата строптивость подданных, а при захвате соседней страны – природа человека, которая такова, что если не опередишь насилие другого, то можешь быть уверенным, что он опередит и подчинит себе тебя.

3) *Divide et impera*<sup>22</sup>. Это значит: если среди твоего народа есть некоторые привилегированные, высокопоставленные люди, которые избрали тебя своим верховным главой (*primus inter pares*<sup>23</sup>), поссорь их между собою и разъедини их с народом, заступись затем за народ, соблазняя его большей свободой, и все будет зависеть от твоей неограниченной воли. Что касается других государств, то создание распри между ними – вполне надежное средство под видом помощи слабым подчинить их себе одно за другим.

Конечно, ныне такими политическими максимами никого не обманешь, так как они общеизвестны, но и стыдиться их не приходится, хотя несправедливость явно бросается в глаза.

Ведь великие державы никогда не стыдятся простого народа, а только друг друга; что касается самого принципа, то скомпрометировать его может не огласка, а только *неудача* (относительно максимум между ними царит полное согласие); таким образом державам выпадает *политический* почет, на который они могут прочно рассчитывать, — *увеличение их могущества*, какими бы путями оно ни было достигнуто<sup>24</sup>.

\* \* \*

Все эти уловки аморальной теории дипломатии с целью установить среди людей мирное состояние вместо естественного состояния войны свидетельствуют по крайней мере об одном: люди не могут уйти от понятия права ни в частных своих отношениях, ни в публичных. Публично они не решаются основывать политику исключительно на хитроумных увертках, отказывая тем самым понятию публичного права во всяком повиновении (это особенно заметно в международном праве), наоборот, на словах ему воздаются подобающие почести, однако на практике придумываются сотни уловок и оговорок, чтобы уклониться от него, приписав изворотливой силе авторитет творца и хранителя



любого права. – Чтобы покончить с этой софистикой (хотя и с не приукрашенной ею несправедливостью) и вынудить у лживых *представителей* сильных мира сего признание, что они ратуют не за право, а за силу, от которой они перенимают властный тон, как будто они сами должны повелевать, необходимо развенчать призрак, которым они обольщают и себя и других, выявить высший принцип, порождающий идею вечного мира, и показать, что все то зло, которое преграждает путь к нему, происходит оттого, что политический моралист начинает там, где моральный политик справедливо кончает; подчиняя принципы цели (т.е. запрягая лошадей позади повозки), последний делает тщетным свое собственное намерение достичь согласия между политикой и моралью.

Для того чтобы привести практическую философию к единству с собой, необходимо прежде всего решить вопрос: следует ли по велению практического разума начинать с его *содержательного* принципа, с цели (как предмета произвольного действия), или же с *формального* (основанного только на свободе во внешнем отношении), т.е. такого, который гласит: поступай так, чтобы максима твоей воли смогла стать принципом всеобщего закона (цель может быть

какой угодно).

Без всякого сомнения, последний принцип должен быть исходным. Ведь он как принцип права, безусловно, необходим, в то время как первый принцип имеет принудительную силу только при наличии эмпирических условий, способствующих выполнению намеченной цели, и если бы эта цель (например, вечный мир) была в то же время долгом, то этот долг сам должен был бы быть выведен из формального принципа максим внешнего поведения. Первый принцип, принцип *политического моралиста* (проблема права государственного, международного и всемирного гражданства), представляет собой только *техническую задачу* (*problema technicum*), напротив, второй – принцип *морального политика*, для которого он является *нравственной задачей* (*problema morale*), – отличен от первого как небо от земли по способам осуществления вечного мира, который желателен не только как физическое благо, но и как состояние, вытекающее из признания долга.

Для решения первой проблемы государственной дипломатии требуются обширные познания о природе, чтобы использовать ее механизм для задуманной цели, и все же все они неопределенны в отношении

результата, касающегося вечного мира, какую бы из трех сфер публичного права мы ни затрагивали. Следует ли держать народ в повиновении (и одновременно в процветании) строгостью или тщеславными приманками? Предпочесть ли верховную власть одного или нескольких влиятельных лиц? Может быть, служилого дворянства или всего народа? Что касается внутренних дел, то в течение длительного времени вопрос не получит определенного ответа. Каждый способ управления (за исключением только подлинно республиканского, который может существовать лишь в воображении морального политика) имел в истории и свою противоположность, – Еще более неопределенным является *международное право*, якобы созданное в соответствии с параграфами министерских проектов, а в действительности представляющее собой слова, не подкрепленные делами. Оно покоится на договорах, которые в самом акте их заключения содержат уже тайную возможность их нарушения. – Напротив, решение второй проблемы, а именно проблемы *государственной мудрости*, напрашивается, так сказать, само собой; оно ясно всякому, посрамляя все ухищрения, и направляет прямо к цели; благоразумие при этом напоминает не спешить и

не применять насилие, но приближаться к ней непрерывно, используя благоприятные обстоятельства.

Это значит: "Ищите прежде всего царство чистого практического разума и его справедливость, и ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой". Ведь мораль сама по себе и, конечно, в применении ее принципов к публичному праву (следовательно, по отношению к политике, познаваемой *a priori*) имеет ту особенность, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели – будь то физическая или нравственная выгода, – тем более она согласуется в целом с последней. Это происходит оттого, что именно данная *a priori* общая воля (в одном народе или в отношениях различных народов между собою) есть как раз то, что всецело определяет право среди людей. Но это соединение воли всех, если только оно проводится последовательно, может в то же время и по механизму природы быть причиной, порождающей замышленное действие и придающей действительность понятию права. – Так, например, принцип моральной политики заключается в том, что народ должен объединиться в государство в соответствии с одними только правовыми понятиями свободы и

равенства, и этот принцип основан не на мудрости, а на долге. Пусть политические моралисты, возражая против этого, сколько угодно мудрствуют о естественном механизме, которому подчинена толпа людей, вступающих в общество, и который лишает силы этот принцип и делает невозможной его цель, или же пытаются доказать свое, приводя примеры плохо организованных устройств старого и нового времени (например, демократия без представительной системы). Их не надо слушать прежде всего потому, что их пагубная теория сама содействует злу, которое она предсказывает: согласно этой теории, человек оказывается включенным в один класс с остальными живыми устройствами, которым только не хватает сознания того, что они несвободные существа, чтобы стать в собственных глазах самыми несчастными существами на свете.

Звучащее несколько неправдоподобно, но все же истинное изречение, ставшее поговоркой ("Fiat iustitia, pereat mundus"<sup>25</sup>), по-немецки означает: "Да воцарится справедливость, даже если при этом погибнут на свете все плуты", представляет собой отважное правовое положение, отвергающее все окольные пути, на которые указывают коварство и сила. Нельзя только

ошибочно толковать его как разрешение пользоваться своим правом с величайшей строгостью (что противоречит этическому долгу). Оно налагает на власть имущих обязанность не устранять и не ущемлять ничьих прав из-за недоброжелательства или сочувствия другим. Для этого прежде всего необходимо внутреннее устройство государства, опирающееся на чистые принципы права, и, кроме того, объединение государства с соседними или даже с отдаленными государствами (по аналогии со всеобщим государством) для законного решения их споров. — Это положение означает только то, что политические максимы должны исходить не из благополучия и счастья каждого государства, ожидаемых от их соблюдения, следовательно, не из цели, которую ставит перед собой каждое из этих государств (не из желания), как высшего (но эмпирического) принципа государственной мудрости, а из чистого понятия правового долга (из долженствования, принцип которого дается априори чистым разумом), какие бы ни были из этого физические последствия. Мир не погибнет от того, что злых людей станет меньше. Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим собственным намерениям оно самопротиворечиво и

саморазрушительно (особенно в отношении других, одинаково мыслящих) и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место моральному принципу добра.

\* \* \*

Следовательно, *объективно* (в теории) не существует спора между политикой и моралью. Напротив, *субъективно* (в эгоистических склонностях людей, которые, однако, поскольку они не основаны на максимах разума, не следует называть практикой) это противоречие остается и может оставаться всегда, потому что оно есть оселок добродетели, истинная сила которой (по принципу *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*<sup>26</sup>) состоит не столько в твердой решимости противостоять неизбежным при этом несчастьям и жертвам, сколько в том, чтобы смело взглянуть в глаза гораздо более опасному, лживому, предательскому, лукаво мудрствующему злему принципу в нас самих, оправдывающему под предлогом слабостей человеческой природы все преступления, а также в том, чтобы победить его коварство.

Действительно, политический моралист может сказать: правитель и народ или отдельные народы

не совершают *по отношению друг к другу* несправедливости, если они в борьбе между собою пускают в ход насилие и коварство, хотя, конечно, вообще они совершают несправедливость в том отношении, что отказывают во всяком уважении понятию права, которое одно только могло бы навечно установить мир. Так как каждый из них нарушает свой долг по отношению к другому, который в свою очередь выступает против него с точно такими же противными праву побуждениями, то обе стороны получают по *заслугам*, если они истребляют друг друга, сохраняя себя при этом достаточно, чтобы вплоть до самого отдаленного будущего продолжать подобное занятие, которое служит потомству предостерегающим уроком. Провидение в ходе вещей получает оправдание, так как моральный принцип в людях никогда не угасает, разум же, прагматически способный к выполнению правовых идей по этому принципу, непрестанно растет в силу постоянного прогресса культуры, вместе с которой растет и вина за правонарушения. Никакая теодицея не оправдает, по-видимому, сотворенный мир, а именно, то обстоятельство, что на Земле существует такая порода испорченных существ (если считать, что людские дела никогда не будут идти лучше, да это



и невозможно осуществить). Но такая степень оценки слишком высока, чтобы мы могли теоретически приписать наши понятия (о мудрости) высшей, непостижимой для нас силе. – Мы неизбежно придем к таким повергающим в отчаяние выводам, если не допустим, что чистые принципы права имеют объективную реальность, т.е. не допустим их выполнимость; сообразно с ними следовало бы поступить народу внутри государства и государствам в отношениях между собою, как бы ни возражала против этого эмпирическая политика. Истинная политика не может сделать шага, не присягнув заранее морали, и хотя политика сама по себе – трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не в состоянии распутать до тех пор, пока они спорят друг с другом. – Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти. Здесь нет середины, и нельзя придумывать прагматически обусловленное право (нечто промежуточное между правом и пользой); вся политика обязана преклонить колени перед правом, тогда она может надеяться, что достигнет, хотя и медленно, той ступени, где воссияет надолго.

Original

## II

### О согласии политики и морали с точки зрения трансцендентального понятия публичного права

Если я абстрагирую публичное право, как его мыслят правоведы, от любого *содержания* (различных эмпирически данных отношений людей в государстве или государствах между собою), то мне остается еще *форма гласности*, возможность которой содержится в каждом правовом притязании, потому что без гласности не могла бы существовать никакая справедливость (которая может мыслиться только *публично известной*), а следовательно, и никакое право, которое исходит только из нее.

Каждое правовое притязание должно быть доступно гласности, и эта доступность может выработать удобный для употребления априори присущий разуму критерий, так как легко определить, действительно ли она имеет место в данном случае, т.е. соединима ли она с принципами того, кто действует, или нет. В последнем случае ложность (противоправность) данного притязания (*praetensio juris*) сразу можно

установить как бы посредством эксперимента разума.

После подобного абстрагирования от всего эмпирического, содержащегося в понятии государственного и международного права (принуждение необходимо вследствие зла, присущего человеческой природе), можно назвать *трансцендентальной формулой* публичного права следующее положение: "Противоправны все относящиеся к праву других людей действия, максимы которых несовместимы с гласностью".

Этот принцип следует рассматривать не только как *этический* (относящийся к учению о добродетели), но и как *юридический* (касающийся права людей). В самом деле максима, которую я не могу *огласить*, не повредив этим в то же время моему собственному намерению, которую необходимо *скрыть*, чтобы она имела успех, и в которой я не могу *публично признаться*, не вызвав этим неизбежно сопротивления всех против моего намерения, – такая максима может сопровождаться необходимым и общим, следовательно, априори усматриваемым противодействием всех против меня вследствие несправедливости, которой она угрожает каждому. – Этот принцип только *негативен*, т.е. служит лишь для того, чтобы распознать с его помощью

*неправомерность* по отношению к другим. – Подобно аксиоме, он недоказуемо достоверен и, кроме того, легко применим, как это можно видеть из следующих примеров публичного права:

1) Что касается *государственного права* (*ius civitatis*), т.е. права, действующего внутри государства, то оно таит в себе вопрос: "Является ли для народа восстание правомерным средством сбросить с себя иго так называемого тирана (*non titulo, sed exercitio talis*)?"<sup>27</sup> Ответ на этот вопрос многие считают трудным, но он легко разрешается с помощью трансцендентального принципа гласности. Если права народа попораны, то низложение (тирана) будет правомерным, в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени неправомерно именно таким способом добиваться своего права, и они не могут жаловаться на несправедливость, если потерпят поражение в этой борьбе и вследствие этого подвергнутся самым жестоким наказаниям.

Здесь можно привести много доводов "за" и "против", если решать этот вопрос догматической дедукцией основ права, однако трансцендентальный принцип гласности публичного права может обойтись без многословия. Согласно этому принципу, перед

заклучением гражданского договора народ сам ставит себе вопрос, осмелится ли он публично провозгласить максимум своих намерений в случае восстания. Легко видеть, что если бы при установлении государственного устройства оговорить, в каких случаях можно использовать силу против верховного главы, то народ должен был бы претендовать на законную власть над ним. Но тогда тот не был бы верховным главой или, если бы и то и другое было условием учреждения государства, последнее стало бы невозможным; между тем оно было целью народа. Неправомерность восстания обнаруживается также благодаря тому, что *публичное признание* его сделало бы невозможной его собственную цель. По необходимости ее следовало бы скрывать. – Но последнее не было бы необходимым для верховного главы государства. Он может открыто объявить, что за каждое восстание будет карать смертью его зачинщиков, как бы они ни были убеждены, что именно он первый преступил основной закон. Ведь если верховный глава сознает, что он обладает *непререкаемой* верховной властью (это должно быть признано в каждом гражданском устройстве, потому что тот, кто не имеет достаточно власти, чтобы защитить каждого из подданных от

другого, не имеет также права и повелевать им), то ему нечего опасаться повредить собственной цели обнаружением своей максимы. Аналогичным образом если народу удалось восстание, то верховному главе следует принять положение подданного и не поднимать контрвосстание, но и не бояться, что его привлекут к ответу за его прежнее управление государством.

2) Что касается *международного права*, то о нем может идти речь только в том случае, если предположить наличие какого-нибудь правового состояния (т.е. такого внешнего условия, при котором право действительно может стать уделом человека), потому что оно как публичное право уже в своем понятии включает обнаружение общей воли, определяющей каждому свое. Такой *Status iuridicus* должен проистекать из какого-нибудь договора, которому, однако, не нужно (подобно тому, из которого происходит государство) основываться на принудительных законах, но которое во всяком случае может быть договором *постоянно свободной* ассоциации, подобно вышеупомянутому договору федерации различных государств. Ибо без определенного *правового состояния*, деятельно связывающего различных (физических или моральных) лиц, в

естественном состоянии не может существовать никакого другого права, кроме частного. – Здесь также проявляется спор политики с моралью (если рассматривать последнюю как учение о праве), в которой критерий гласности максим точно так же находит свое простое применение. Однако договор связывает государства для того, чтобы поддерживать мир между собой и по отношению к другим государствам, но ни в коем случае, чтобы делать приобретения. – При этом возникают следующие антиномии между политикой и моралью и одновременно способы их решения:

а) "Если одно из этих государств обещало что-нибудь другому – будь то оказание помощи, или уступка некоторых земель, или субсидия и т.д., – то возникает вопрос: может ли глава государства в случае, от которого зависит благополучие государства, уклониться от выполнения слова, потребовав, чтобы его как лицо рассматривали двояко: во-первых, как *суверена*, поскольку он в своем государстве ни перед кем не несет ответственности, а во-вторых, как высшего *государственного чиновника*, который обязан давать отчет государству? Отсюда напрашивается вывод, что в качестве второго он свободен от обязательств, принятых в качестве первого". – Но если бы государство (или его глава)

огласило эту свою максиму, то любое другое стало бы его избегать и объединяться с иными, чтобы противостоять его притязаниям. Это доказывает, что при данном условии (гласности) политика при всей своей изворотливости потерпит крах, а ее максима неправомерна.

б) "Если соседняя держава, разросшаяся до чудовищных размеров (*potentia tremenda*), вызывает опасения, что она *захочет* подчинить соседей, поскольку она это *может* сделать, дает ли это право менее сильным для (объединенного) нападения на нее без предшествующего с ее стороны оскорбления?" – Государство, которое *провозгласило* бы подобную максиму, только ускорило наступление неминуемой беды. Ибо могучая держава упредила бы малые, а что касается их союза, то это хрупкая тростинка по сравнению с тем, кто умеет пользоваться принципом *divide et impera*. – Данная максима государственной дипломатии, объявленная публично, необходимо препятствует собственной цели и, следовательно, несправедлива.

с) "Если малое государство своим расположением нарушает связь между частями более крупного, необходимую для его сохранения, не вправе ли последнее подчинить себе первое и присоединить его к себе?" – Легко увидеть, что



крупному государству не следует заранее оглашать подобную максиму, так как малые государства заблаговременно объединятся или другие державы вступят в спор из-за этой добычи. Следовательно, оглашение превращает максиму в недееспособную, а это признак того, что она несправедлива, и даже в очень большой степени, ибо незначительность объекта не мешает тому, чтобы совершенная по отношению к нему несправедливость была весьма велика.

3) Что касается *всемирно-гражданского права*, то я обхожу его здесь молчанием, потому что по аналогии с международным правом легко можно показать и оценить относящиеся к нему максимы.

\* \* \*

Принцип несовместимости максим международного права с гласностью представляет собой, конечно, яркий пример *несоответствия* политики и морали (как учения о праве). Нужно, однако, выяснить, каковы те условия, при которых ее максимы согласуются с правом народов. Ибо нельзя делать обратный вывод, что максимы, совместимые с гласностью, тем самым справедливы: тому, кто обладает твердой верховной властью, нет нужды скрывать свои максимы, — Условием возможности международного права является прежде всего существование *правового состояния*. Ибо без него нет публичного права, и все право, которое можно мыслить вне его (в естественном состоянии), есть только частное право. Но выше мы видели, что единственное *правовое* состояние государств, совместимое с их *свободой*, — это федерация, имеющая целью устранение войны. Итак, согласие политики с моралью возможно только в федеративном союзе (который, следовательно, в соответствии с принципами права дан *a priori* и необходим), и вся дипломатия государств имеет в качестве правовой основы установление такого

союза в возможно большем размере. Без этой цели любое мудрствование неразумно и представляет собой замаскированную несправедливость. У подобной лжеполитики есть своя *казуистика*, не уступающая лучшей иезуитской школе; это *reservatio mentalis*<sup>28</sup> публичных договоров составляют выражения, которые при случае можно истолковать в свою пользу (например, различие между *Status de fait* и *de droit*)<sup>29</sup>; это пробабилизм: другим ложно приписывают злые намерения или делают вероятность их превосходства правовым основанием для подчинения других мирных государств; это, наконец, *peccatum philosophicum*<sup>30</sup> (*peccatillum, bagattele*): считают легко извинительной мелочью поглощение *малого* государства, если при этом выигрывает *большое*, что якобы служит всемирному благу<sup>31</sup>.

Двуличность политики по отношению к морали проявляется в том, что она использует в своих целях то одно, то другое ее ответвление. – И любовь к человеку, и уважение к *праву* людей есть долг: в первом случае – *обусловленный*, во втором – *безусловный*, без оговорок повелевающий долг; и тот, кто решил предаться сладкому чувству благодеяния, должен сперва убедиться, что он его не нарушил. Политика легко согласуется с

моралью в первом смысле (как с этикой), подчиняя право людей их повелителю, но с моралью во втором значении (как с учением о праве), перед которой ей следовало бы преклонить колени, она находит целесообразным не вступать в соглашение, предпочитая оспаривать ее реальность, а долг во всех его видах толковать только как благое намерение. Такое коварство политики, пугающейся света, легко устранила бы философия, обнародовав ее максимы, если бы политика решилась на то, чтобы обеспечить философу необходимую гласность.

С этой целью я предлагаю другой трансцендентальный и положительный принцип публичного права, формула которого должна быть следующей:

"Все максимы, которым *необходима* гласность (чтобы достичь своей цели), согласуются и с правом, и с политикой".

Ибо если эти максимы могут достичь цели только с помощью гласности, то они должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состоянием) – истинная задача политики. Но если эта цель должна быть достигнута *только* благодаря публичности, т.е. благодаря устранению всякого недоверия к

политическим максима́м, то и они должны быть в согласии с правом общества, так как только в этом одном возможно соединение целей всех. — Дальнейшее изложение и разъяснение этого принципа я должен отложить до другого случая; а увидеть то, что он есть трансцендентальная формула, можно, устранив все эмпирические условия (учение о счастье) как содержание закона и направив внимание только на форму всеобщей закономерности.

\* \* \*

Если долг, если основанная на нем надежда состоят в том, чтобы реализовать, хотя бы в бесконечном приближении, состояние публичного права, то *вечный мир*, о котором до сих пор ложно возвещали мирные договоры (закреплявшие всего лишь состояние перемирия), представляет собой не пустую идею, а задачу, решение которой достигается постепенно и (так как время, необходимое для одинаковых успехов, становится все короче) непрерывно приближается к осуществлению.

## Примечания

1 Наследственная монархия не есть государство, которое может быть наследуемо другим государством; лишь право управлять государством может перейти по наследству к другому физическому лицу. Государство приобретает себе правителя, а не этот последний (в качестве владеющего другой страной) приобретает себе данное государство.

2 "До греческих календ"(лат.), т.е. никогда. Календа у римлян – первое число каждого месяца. У греков календ не было.

3 До последнего времени не без основания сомневались в том, могут ли помимо предписаний (*leges praeseptivae*) и запретов (*leges prohibitivae*) существовать еще и *разрешающие законы* (*leges permissivae*) чистого разума. Ведь все законы содержат основание объективной практической необходимости, а разрешение – основание практической случайности определенных поступков. Отсюда следует, что *разрешающий закон* содержал бы принуждение к тому или

иному действию, к которому никто принужден быть не может; при этом возникло бы противоречие, поскольку объект закона имел бы в обоих отношениях одно и то же значение. – Но в данном случае предполагаемый запрет в разрешающем законе имеет в виду лишь будущий способ приобретения прав (например, путем наследования), а освобождение от запрета, т.е. разрешение, – настоящее состояние владения. Это последнее при переходе из естественного состояния в гражданское может существовать как неправомерное, но все же *честное* владение (*possessio putativa*) в силу разрешающего закона естественного права, хотя мнимое владение, коль скоро оно признано таковым, запрещено в естественном состоянии, как и аналогичный способ приобретения в последующем, гражданском состоянии (как только переход от одного к другому совершится), Этого права на продолжение владения не существовало бы, если бы подобное мнимое приобретение имело место в гражданском состоянии, так как это приобретение должно было бы прекратиться как противозаконное сразу же по обнаружении его неправомерности.

Этим я хотел лишь попутно обратить внимание знатоков естественного права на понятие *lex*

permissiva, которое дается само собой систематически классифицирующему разуму; тем более что этим понятием часто пользуются в гражданских (статуарных) законах, с тем лишь различием, что запрещающий закон дан сам по себе, а разрешение включается в него не в качестве ограничивающего условия (что следовало ожидать), а как исключение. — Тогда говорится: то или это запрещено, кроме случаев 1, 2, 3 и т.д. до бесконечности, поскольку разрешения присоединяются к закону случайно, не на основе принципа, а лишь в результате подыскания подходящих случаев; ведь иначе условий должны были быть включены в формулу запрещающего закона, но тем самым он превратился бы в разрешающий закон. — Поэтому жаль, что предложенная столь же мудрым, сколь и остроумным, графом Виндишгрецем содержательная, но оставшаяся нерешенной конкурсная тема, касавшаяся этой проблемы, так быстро была оставлена. Ведь возможность формулы (сходной с математической) есть единственный подлинный критерий последовательного законодательства, без которого всякое так называемое *jus certum* останется только благим намерением. — Иначе мы будем иметь лишь генеральные законы (которые действуют в



общем), а не универсальные (имеющие всеобщее действие), как того требует понятие закона.

4 Обычно враждебные действия допускаются лишь по отношению к тому, кто уже делом *покусился* на право другого, и это, конечно, верно, если и тот и другой находятся в *гражданско-правовом* состоянии. Ведь если один вступил в это состояние, он уже дает другому требуемую гарантию (при посредстве высшей инстанции, имеющей власть над обоими). – Человек же (или народ) в естественном состоянии лишает меня этой гарантии и, живя рядом со мной, нарушает мое право уже самим этим состоянием, если не делом (*facto*), то беззаконностью своего состояния (*statu iniusto*). Этой беззаконностью он постоянно угрожает мне, и я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-законное состояние, или же избавить меня от своего соседства. – Вот, следовательно, постулат, лежащий в основе всех следующих статей: все люди, которые имеют возможность взаимно влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству. Правовое устройство лиц, причастных к нему, таково:

1) устройство людей в составе народа по

*государственно-гражданскому праву* (*ius civitatis*);

2) устройство государств в их отношении друг к другу согласно *международному праву* (*ius gentium*);

3) устройство согласно *всемирно-гражданскому праву* (*ius cosmopolitanicum*), поскольку люди и государства, находясь между собой во внешних взаимовлияющих отношениях, должны рассматриваться как граждане общечеловеческого государства. Такое деление произвольно, напротив, оно необходимо с точки зрения идеи вечного мира. Ведь если бы хоть один из них, физически воздействуя на другого, все же находился бы в естественном состоянии, то с этим было бы связано состояние войны, освобождение от которого и является целью в данном случае.

**5** *Правовая* (следовательно, внешняя) свобода не может быть определена, как это обычно делается, как правомочие поступать как угодно, если при этом не нарушается чье-либо право. Действительно, что означает *правомочие*? Возможность действия, поскольку этим не нарушается чье-либо право. Возникает следующая

дефиниция: свобода есть возможность действия, благодаря которому не нарушается чье-либо право. Чье-либо право не нарушается (делай при этом что хочешь), если только не нарушается чье-либо право – это тавтология. Мою внешнюю (правовую) свободу точнее определить так: она состоит в праве не повиноваться никаким законам, кроме тех, на которые я могу дать свое согласие. – Аналогично внешнее (правовое) *равенство* в государстве есть такое отношение его граждан, при котором каждый может обязать другого по закону, если только он сам готов подчиниться этому закону. (Принцип *правовой* зависимости не нуждается в дефиниции, так как он заключается уже в понятии любого государственного устройства.) – Действенность этих прирожденных, присущих человечеству и неотчуждаемых прав подтверждается и возвышается принципом правовых отношений человека даже к высшим существам (если он мыслит таковые); исходя из тех же принципов, он представляет себя также гражданином сверхчувственного мира. – Ведь что касается моей свободы, то даже божественные законы, познаваемые мною одним только разумом, обязательны для меня лишь постольку, поскольку я сам мог бы дать на них свое согласие (ибо понятие о божественной воле я составляю

прежде всего на основе закона свободы, установленного моим разумом). Что касается принципа равенства по отношению к самому возвышенному существу, которое я могу себе представить, кроме Бога (великий Эон), то нет оснований, чтобы я, выполняя свой долг, как Эон – свой, обязан был ему повиноваться, а тот имел бы право мною повелевать. – Этот принцип *равенства* (как и принцип свободы) неприменим в отношении Бога, поэтому он единственное существо, для которого не существует понятия долга.

Что касается права на равенство всех граждан в качестве подданных, то вопрос о допустимости *наследственного дворянства* состоит в следующем: должен ли государственный *ранг* (возносящий одного подданного над другим) предшествовать *заслуге* или наоборот? – Ясно, что если ранг связан с рождением, то это не значит, что за этим последует заслуга (знание дела и верность ему), следовательно, это равносильно признанию счастливица повелителем без каких-либо его заслуг, на что никогда не согласится всеобщая воля народа в первоначальном договоре (который только и составляет принцип любого права). Ибо человек благородного происхождения не есть тем самым

*благородный* человек. – Что же касается *должностного* дворянства (как можно было бы назвать ранг высокого начальства, приобретенный за заслуги), то в этом случае ранг связан не с лицом, как его собственность, а с должностью; равенство при этом не нарушается, ибо, как только человек оставляет свой пост, он лишается и ранга, возвращаясь в народ.

6 Часто порицают высокие эпитеты, которые порой даются властителю (божий помазанник, исполнитель божественной воли на Земле, наместник Бога), как грубую, опьяняющую лесть, но мне кажется это необоснованным. – Не делая монарха высокомерным, они должны внушать его душе смирение, если только хватает у него ума (что предполагается) и он понимает, что на него возложена миссия, слишком великая для человека, а именно *управлять правом людей*, и ему постоянно следует опасаться чем-либо задеть эту зеницу Господа.

7 Малле дю Пан в присущих ему претенциозных, но пустых и бессодержательных выражениях хвалится, что в результате многолетнего опыта пришел к пониманию правоты известного изречения *Попа*: "Пусть дураки спорят о лучшем

правлении; лучше всех то, что лучше ведется". Если это должно означать, что лучше всего проводимое правление ведется лучше всего, то он, по выражению Свифта, раскусил пустой орех, но если это должно означать, что таков лучший способ правления, т.е. государственного устройства, то это грубая ошибка: ибо примеры хорошего правления ничего не говорят о способе правления. – Кто лучше правил – *Тит* или *Марк Аврелий*? И все же за одним последовал *Домициан*, а за другим – *Коммод*, чего не могло бы произойти при хорошем государственном устройстве, так как их непригодность для этого поста была заранее известна и власть правителя была достаточной для того, чтобы такое не допустить.

8 Вот как ответил один болгарский князь греческому императору, простодушно предложившему решить возникшую распрю поединком: "Кузнец, у которого есть клещи, не станет вытаскивать руками из углей раскаленное железо".

9 Было бы уместно, если бы для народа по окончании войны после торжественного празднества был назначен день покаяния, чтобы

от имени государства взывать к небу о прощении того великого прегрешения, в котором все еще повинно человечество, не желающее соединить все народы в какое-нибудь законное устройство, а гордое своей независимостью, предпочитающее использовать варварские средства войны (чем, однако, не достигается то, чего добиваются, а именно права каждого государства). Торжественные празднества во время войны по случаю одержанной победы, гимны, воспеваемые (совсем по-израильски) *богу воинств*, находятся в не менее сильном противоречии с моральной идеей отца человеков, так как кроме равнодушия к достаточно печальному способу, каким народы добиваются своих прав, они выражают радость по поводу истребления большого количества людей или разрушения их счастья.

10 "Безбожная ярость... внутри... заскрежещет страшной пастью кровавой" (*лат.*).

11 Чтобы обозначить эту огромную империю именем, каким она сама себя называет (собственно *China*, а не *Sina* или что-то вроде этого звука), надо заглянуть в Geogii Alphas. Tibet. pag. 651 – 654, особенно Nota b. внизу. – Согласно замечанию петербургского профессора *Фишера*,

нет определенного имени, каким это государство себя называет. Наиболее распространено название Кин, что означает "золото" (тибетцы передают это словом *сер*, поэтому император именуется царем *золота*, прекраснейшей страны на свете), и, хотя в империи это слово звучит как *Chin*, итальянские миссионеры могли произносить его (из-за гортанности звука) как *Kin*. – Отсюда явствует, что страна серов, как ее называли римляне, была Китаем, шелк же доставляли в Европу через *Большой Тибет* (может быть, через *Малый Тибет*, Бухару, Персию и дальше). Это наводит на мысль о древности этого удивительного государства, если сопоставить его с Индостаном, связав с Тибетом и Индией. Название Сина, или Чина, каким соседи обозначали эту страну, не имеет никакого значения. Возможно, что на древние, хотя нам мало известные, связи Европы с Тибетом некоторый свет проливает то, что сообщает Гесихий, который приводит восклицание  $\text{Κοινξ ομλαξ}$  ( $\text{Κοινξ Ομραξ}$ ), верховного жреца в Элевсинских мистериях (см.: Путешествие молодого Анахарсиса . Часть 5. С. 447 и далее). – Ибо, согласно *Georgii Alphab. Tibet*, слово *Conciōa*, означающее "бог", имеет заметное сходство со словом *Коих*, слово же *Rah-ciō* (ib.p. 520), которое греки, вполне возможно, произносили как *рах*,



означало *promulgator legis* – наполняющее всю природу божество (именуемое также *Concresi*. С. 177). Слово *om*, которое Лакроз переводит как *benedictus* – благословенный, примененное к божеству, может означать только *причисленный к лику святых* (С. 507). И так как п [атер]. Франц Гораций, неоднократно спрашивавший у тибетских лам, что они понимают под словом *бог* (*Concioa*), каждый раз получал ответ: "Это собрание всех святых", т.е. блаженных душ, возвратившихся наконец к богу благодаря ламаистскому возрождению после многих скитаний во всевозможных телах и превратившихся в *Бурхану*, т.е. в существо, достойное поклонения (С. 223), то таинственное слово *Конх Отрах* должно означать, пожалуй, *святое* (*Конх*), *блаженное* (*Om*) и *мудрое* (*Рах*), наполняющее весь мир высшее существо (персонифицированную природу). Употребленное в греческих мистериях, это восклицание означало для эпоптов *монотеизм* в противоположность народному *политеизму*, хотя п [атер] Гораций (в указ, соч.) разглядел в нем *атеизм*. – Указанным выше способом можно объяснить, как это слово через Тибет проникло к грекам, и считать вероятным общение Европы с Китаем через Тибет (возможно, более раннее, чем с Индостаном).

12 В механизме природы, которой принадлежит человек (как чувственное существо), обнаруживается форма, лежащая в основе ее существования, которую нельзя понять иначе, как приписав ей цель, указанную творцом мира, что мы и называем (божественным) *провидением*. Поскольку оно определяет *начало* мира, мы называем его *основополагающим* (*providentia conditrix: semel jussit, semper parent*. Августин)<sup>A1</sup>; поскольку оно поддерживает ход природы в соответствии со всеобщими законами целесообразности, мы называем его *руководящим провидением* (*providentia gubernatrix*); далее, в отношении особых целей, которых человек не предвидит, но о которых догадывается по результатам, мы называем его *направляющим* (*providentia directrix*); наконец, по отношению к отдельным событиям как божественным целям мы говорим уже не о провидении, а о *воле* всевышнего (*directio extraordinaria*), познать которую (указывающую на чудо, хотя события так не называются) действительно есть безрассудная дерзость человека. Выводить из единичных событий особый принцип действующей причины (считая, что это событие представляет собой цель, а не просто побочное естественно-механическое

следствие другой, нам совершенно неизвестной причины) нелепо и самонадеянно, какие бы смиренные и благочестивые слова при этом ни произносились. – Точно так же деление провидения (рассматриваемого *materialiter*) с точки зрения того, как оно относится к *предметам* в мире, на *всеобщее* и *особенное* является ложным и себе противоречащим (например, утверждение, что провидение заботится о сохранении сотворенных видов, но индивидов предоставляет случаю), ибо оно называется всеобщим в том смысле, что ни одна единичная вещь не мыслится как исключение. – Возможно, здесь имелось в виду деление провидения (рассматриваемого *formaliter*) по способу осуществления его намерений, а именно на *ординарное* (например, ежегодное умирание и возрождение природы в соответствии со сменой времен года) и *сверхординарное* (например, когда морские течения приносят в северные широты лес, который там не растет, но без которого их обитатели не могут жить); мы можем объяснить эти явления с помощью физико-механической причины (например, в реки умеренного пояса, берега которых покрыты лесом, падают деревья, а Гольфстрим, возможно, уносит их дальше), но нельзя при этом упускать из виду телеологическую

причину, которая указывает на предусмотрительную мудрость, повелевающую природой. – Что касается школьного понятия божественного *вмешательства* или содействия (Concursus) в дела чувственно воспринимаемого мира, то оно должно быть отброшено. *Во-первых*, стремление сочетать неоднородное (*gruhes ungere equis*<sup>A2</sup>) и заставлять того, кто сам есть совершенная причина мировых изменений, *дополнять* свое собственное предопределяющее *провидение* в ходе мировых событий (которое, следовательно, должно быть недостаточным), например утверждать, что больного исцелил врач *вместе с Богом*, который, следовательно, нуждался в помощи, содержит внутреннее противоречие. Ведь *causa solitaria non iuvat*<sup>A3</sup>. Бог сотворил врача вместе со всеми его лечебными средствами, и поэтому действие их должно быть *целиком* приписано ему, если мы хотим дойти до высшей, теоретически нам непонятной первоосновы. Или можно это действие *целиком* приписать врачу, если мы прослеживаем его в цепи мировых причин, согласно порядку природы. *Во-вторых*, такой образ мысли делает неэффективными все принципы оценки. Но в *морально-практическом* отношении (которое *целиком* направлено на сверхчувственное),

например в вере, что Бог, хотя бы и непостижимыми для нас средствами, восполнит недостаток нашей собственной справедливости, если наши намерения были чистыми (мы должны, следовательно, ничего не упускать в стремлении к добру), понятие божественного *concursum* вполне уместно и даже необходимо; при всем этом, однако, само собой разумеется, что никто не должен пытаться *объяснить* таким образом хороший поступок (как событие в мире). Это будет мнимо теоретическим познанием сверхчувственного, а следовательно, нелепостью.

**13** Из всех укладов *охотничий*, без сомнения, больше всего противоречит цивилизованному устройству: семьи, которые при этом вынуждены жить разобщенно, быстро становятся *чуждыми*, а затем, рассеявшись по необъятным лесам, и *враждебными* друг другу, поскольку каждая нуждается в большом пространстве, чтобы прокормить и одеть себя. – Установленный *Ноем запрет крови* (I. Бытие. IX. 4 – 6) – этот запрет потом часто повторялся, христиане из иудеев даже сделали его, хотя и с другой целью, условием обращения язычников в христианство (Деян. Апост., XV, 20, XXI, 25) – первоначально, вероятно, был не чем иным, как запретом

*охотничьего* уклада: ведь при этом часто приходилось есть мясо сырым, запрет одного означал одновременно запрет другого.

14 Встает вопрос: если природа пожелала, чтобы эти полярные берега не оставались безлюдными, что станет с их обитателями, когда не будет более (как можно ожидать) плавучего леса? Ведь весьма вероятно, что с успехами культуры обитателя умеренного пояса Земли будут лучше пользоваться лесом, который растет на берегах их рек. Они не будут допускать, чтобы он падал в реки и таким путем уплывал в море. Я отвечаю: обитатели Оби, Енисея, Лены и т. д. будут доставлять им этот лес посредством торговли и выменивать на него продукты животного царства, которыми так богато море у полярных берегов, если только она (природа) заставит сначала эти племена жить в мире.

15 "*Судьба согласно с ней ведет, а противящегося тащит*" (лат.). Изречение принадлежит римскому философу Сенеке (Epistolae moral. Lib. XVIII, ep.4).

16 *Различие религий* – странное выражение! Все равно что говорить о различных *моралях*. Могут,

конечно, существовать различные виды *верований* в зависимости от исторических средств, употреблявшихся для содействия религии, но эти средства, имея свою собственную историю, относятся не к религии, а к области учености; точно так же могут существовать различные *священные* книги (Зендавеста, Веды, Коран и т. д.), но только одна религия обязательна для всех людей и во все времена. Следовательно, эти средства могут быть только орудием религии, тем, что случайно и может быть различным в зависимости от времени и места.

17 Горе побежденным (*лат.*).

18 Никто не обязан делать что-либо сверх возможного (*лат.*).

19 Таковы разрешающие законы разума – не трогать запятнанное несправедливостью состояние публичного права, пока все не созреет само собой до полного переворота или же с помощью мирных средств будет достигнуто приближение к зрелости, потому что любое *правовое*, даже в малой степени правомерное устройство лучше, чем никакое (анархия), что может возникнуть в результате *преждевременной*



реформы. – Государственная мудрость, следовательно, обязана при существующем положении дел проводить реформы, соответствующие идеалу публичного права; революции же, которые возникают естественно, призваны самой природой не для того, чтобы приукрасить еще большее угнетение, а чтобы путем коренной реформы установить единственно прочное, основанное на принципах свободы законное устройство.

20 Действуй, и будешь прощен (*лат.*).

21 Если и сделал, то отрицай (*лат.*).

22 Разделяй и властвуй (*лат.*).

23 Первый среди равных (*лат.*).

24 Поскольку они живут совместно в государстве, то с некоторым основанием можно усомниться в безусловной порочности людей, коренящейся в их натуре, и вместо этого усмотреть причину противозаконных проявлений умонастроения в недостаточно развитой культуре (дикости). Но во внешних сношениях *государств* она бросается в глаза очевидно и неоспоримо. Во внутренних



делах любого государства она завуалирована давлением гражданских законов, так как склонности граждан к взаимному насилию противодействует более мощная сила, а именно сила правительства, которая тем самым не только придает целому моральную окраску (*causae non causae*), но и, перекрывая путь противозаконным устремлениям, весьма облегчает развитие моральных задатков непосредственного уважения к праву. – Каждый уверен относительно себя самого, что он свято хранил бы понятие права и верно следовал бы ему, если бы он мог ждать того же от любого другого; это гарантирует ему отчасти государство, совершая тем самым большой шаг в сторону моральности, который (не будучи еще моральным шагом) превращает понятие о долге в самоцель без мысли о воздаянии. – Каждый держится о себе хорошего мнения, но предполагает дурные помыслы у других, так возникает взаимная оценка: что касается *фактического* положения, все мало на что годятся (можно оставить без объяснения, как такое получается, поскольку нельзя в этом винить природу человека как свободного существа). Но так как уважение к понятию права, от чего человек не может отречься, самым торжественным образом санкционирует теорию, утверждающую

возможность соответствовать этому понятию, то каждому ясно, что он со своей стороны *должен* вести себя в согласии с ним, а другие – как хотят.

25 "Да творится правосудие, хоть мир пропадай" (*лат.*).

26 "Бедам ты не сдавайся, но против шествуй отважней" (*лат.*).

27 Если не по титулу, то по поступкам (*лат.*).

28 Мысленная оговорка (*лат.*).

29 Фактический и юридический статус-кво (*франц.*).

30 Философское прегрешение(*лат.*).

31 Доводы в пользу этих максим можно найти в трактате господина надворного советника Гарве "О связи морали с политикой" (1788). Этот почтенный ученый начинает с признания, что не в состоянии дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. Но одобрить эти максимы на том лишь основании, что нельзя полностью опровергнуть выдвинутые против них возражения, кажется все

же большей уступкой, чем было бы целесообразно допустить по отношению к тем, кто злоупотребляет этими максимами.

**A1** "Провидение основательно: приказывает однажды, но поддерживает "постоянно" (*лат.*). Кант ссылается на Августина, но в сочинениях Августина эта фраза не найдена.

**A2** Грифов запрягать вместе с лошадьми (*лат.*). Неточная цитата из Вергилия (*Eclog, VIII, 27*).

**A3** Одной причины недостаточно (*лат.*).