

К вечному миру (1795)¹

И. Кант

К кому обращена эта сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика рядом с изображенным на этой вывеске кладбищем? Вообще ли к *людям* или в частности к главам государств, которые никогда не могут пресытиться войной, или, быть может, только к философам, которым снится этот сладкий сон? Вопрос остается открытым. И все же автор настоящего сочинения выговаривает себе следующее: политик-практик в случае спора с теоретиком в области политики должен поступать 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, совершенно неопасного своими пустыми идеями для государства, которое исходит из принципов, основанных на опыте; государственный муж, *знающий свет*, может не обращать внимания на исход игры, как бы удачны ни были ходы его партнера. Автор хочет надеяться, что эта спасительная оговорка (*clausula salvatoria*) в достаточной мере оградит его от любого злонамеренного истолкования данного сочинения.

Раздел первый,

содержащий предварительные статьи договора о вечном мире между государствами

1. «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны».

В самом деле, иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает конец всякой вражды и прибавлять к которому прилагательное *вечный* есть уже подозрительный плеоназм. Мирный договор уничтожает все имеющиеся причины будущей войны, которые, быть может, в данный момент даже неизвестны самим договаривающимся сторонам или впоследствии могут быть отысканы 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 истощены, чтобы продолжать войну, хотя и исполнены преступного намерения использовать для этой цели первый удобный случай, есть иезуитская казуистика, недостойная правителя, так же как и готовность к обоснованию подобных действий не достойна его министра.

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

¹ Публикуется по изданию: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Изд-во социально-экономической лит-ры «Мысль», 1966. С. 257 – 309.

2. «Ни одно самостоятельное государство (большое или малое — *это* безразлично) не должно быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни куплей, ни в виде дара».

Дело в том, что государство (в отличие, скажем, от земли, на которой оно находится) не есть имущество (*patrimonium*). Государство — это сообщество людей, повелевать и распоряжаться которыми не должен никто, кроме него самого. Поэтому всякая попытка привить, как ветвь, государство, имеющее подобно стволу собственные корни, к другому государству означала бы уничтожение его как морального лица и превращение морального лица в вещь и противоречила бы идее первоначального договора, без которой нельзя мыслить никакого права на управление народом^{2*}. Общеизвестно, какую опасность создает в наше время для Европы (другие части света никогда не знали ничего подобного) такой способ приобретения, когда даже государства вступают в брак; он известен каждому, с одной стороны, как вновь изобретенный ловкий способ без затраты сил увеличить свое могущество благодаря семейным союзам, с другой стороны, как средство расширить свои владения. — Сюда же следует отнести и передачу войск одного государства другому в качестве наемников, используемых против необщего врага; в этом случае подданные используются и потребляются как вещи, которыми можно распоряжаться по своему усмотрению.

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

В самом деле, будучи постоянно готовы к войне, они непрестанно угрожают ею другим государствам. Они побуждают их превзойти друг друга в количестве вооруженных сил, которое не знает никакого предела, и поскольку связанные с миром расходы становятся в конце концов более обременительны, чем короткая война, 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, означает пользоваться ими как простыми машинами или орудиями в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человечества в нашем собственном лице. Совершенно иное дело — добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне. — Накопление богатств могло бы привести к тем же результатам, а именно другие государства, увидев в этом военную угрозу, были бы вынуждены к упреждающему нападению (так как из трех сил — *вооруженной силы, силы союзов и силы денег* — последняя могла бы быть самым надежным орудием войны), если бы не было так трудно определить размер этих богатств.

4. «Государственные долги не должны использоваться для внешнеполитических дел».

Поиски средств внутри страны или вне ее не внушают подозрений, если это делается для хозяйственных нужд страны (улучшения дорог, устройства новых поселений, создания запасов на случай неурожайных лет и т. д.). Но как орудие борьбы держав между собой кредитная система,

² * Примечания со * принадлежат Канту, без * и/или в квадратных скобках являются ссылками на примечания, сделанным издательством. В этом, первом примечании Кант в примечании к этому месту писал: «Наследственная монархия не есть государство, которое может быть передано по наследству другому государству; лишь его право управлять может перейти по наследству к другому физическому лицу. В таком случае государство приобретает правителя, а не правитель, как таковой (т.е. как владеющий уже другой державой), приобретает данное государство».

при которой долги могут непомерно увеличиваться, оставаясь в то же время гарантированными (поскольку кредиторы не предъявляют свои требования одновременно), — остроумное изобретение одного торгового народа³ 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 из-за прекращения поступления налогов (что, однако, можно надолго отсрочить оживлением оборота, воздействуя на промышленность и ремесло). Таким образом, эта легкость ведения войны, связанная со склонностью к ней власть имущих, которая кажется присущей человеческой природе, представляет собой большое препятствие на пути к вечному миру. Предварительные статьи [мирного договора] тем более должны предусмотреть устранение этого препятствия, что неизбежное в конце концов государственное банкротство незаслуженно нанесло бы ущерб другим государствам. Стало быть, другие государства имеют по меньшей мере право объединяться против такого государства и его притязаний.

5. «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств».

В самом деле, что может дать ему право на это? Быть может, дурной пример, который одно государство показывает подданным другого государства? Напротив, этот пример может служить предостережением, показывая, какое огромное зло навлек на себя народ своим беззаконием. Да и вообще дурной пример, который одно свободное лицо дает другому (как *scandalum acceptum*), но может считаться нанесением ущерба последнему. — Сюда, правда, нельзя отнести тот случай, когда государство вследствие внутренних неурядиц распалось на две части, каждая из которых представляет собой отдельное государство, претендующее на полную самостоятельность; если одному из них будет оказана помощь посторонним государством, то это нельзя рассматривать как вмешательство в политическое устройство другого (иначе возникла бы 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, было бы дурным примером для других и угрожало бы 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 состоянии мира, как, например, засылка *убийц из-за угла* (*percussores*), *отравителей* (*venefici*), *нарушение условий капитуляции*, *подстрекательство к измене* (*perduellio*) в государстве неприятеля и т. д.».

Это бесчестные военные хитрости. Ведь и во время войны должно оставаться хоть какое-нибудь доверие к образу мыслей врага, потому что иначе нельзя заключить мир и враждебные действия превратятся в истребительную войну (*bellum internecinum*). Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (когда нет никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой, когда 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

³ Кант имеет в виду англичан // *Кант И. К вечному миру. С. 678.*

ними нет отношения высшего к низшему). — 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. Следовательно, подобная война, а стало быть, и применение средств, ведущих к ней, должны быть безусловно запрещены. — А то, что указанные средства неизбежно приводят к ней, явствует из того, что эти сами по себе гнусные дьявольские приемы, будучи введены в употребление, недолго удерживаются в пределах войны, как, например, шпионаж (*uti exploratoribus*), когда одни пользуются бесчестностью других (которую сразу невозможно искоренить), а переходят и в мирное состояние, совершенно уничтожая тем самым его цель.

Хотя приведенные законы объективно, т. е. по замыслу правителей, все без исключения *запрещающие законы* (*leges prohibitivae*), однако некоторые из них относятся к разряду *строгих* (*leges strictae*), имеющих силу при любых обстоятельствах и нуждающихся в *немедленном* осуществлении (статьи 1, 5, 6); другие же (статьи 2, 3, 4), субъективно расширяющие (*leges latae*), правда, не как исключения из правовой нормы, но силой обстоятельств в отношении ее *соблюдения*, содержат в себе разрешение *отсрочить* исполнение; причем не нужно терять из виду цель, не допускающую отсрочки до бесконечности (*ad calendas graecas*, как говорил обычно Август⁴), например, *восстановления* свободы государств, лишившихся ее по статье 2; исполнение этих законов не равносильно восстановлению, а должно осуществить его более медленно только для того, чтобы восстановление не было слишком поспешным и, таким образом, не шло бы во вред самой цели. Ведь запрещение касается здесь лишь *способа приобретения*, который впредь не должен иметь силы, а не *владения*, которое хотя и не имеет требуемого правового основания, однако в свое время (честного приобретения) всеми государствами считалось правомерным, согласно тогдашнему общественному мнению^{5*}.

⁴ Римскому императору Цезарю Августу Октавиану (63 до н.э. – 14 н.э.) приписывается выражение «до греческих календ», означающее никогда. Как известно, у греков не было «календ». Календами (*Calendae*) римляне называли первый день месяца // *Кант И.* К вечному миру. С. 678.

^{4*} Не без основания до сих пор сомневались в том, могут ли существовать кроме предписывающих (*leges praescriptivae*) и запрещающих законов (*leges prohibitivae*) еще и *дозволяющие законы* (*leges permissivae*) чистого разума. Ведь законы вообще заключают в себе основание объективной практической необходимости, а дозволение — основание практической случайности некоторых поступков. Из этого следует, что *дозволяющий закон* содержал бы принуждение к тому или иному поступку, к тому, к чему никто принужден быть не может; это было бы противоречием, если бы объект закона имел в обоих отношениях одно и то же значение. — Но в данном случае предположенное запрещение в дозволяющем законе имеет в виду лишь будущий способ приобретения права (например, путем наследования), а освобождение от этого запрещения, т. е. дозволение, — настоящее состояние владения. Это последнее при переходе из естественного состояния в гражданское может продолжаться как неправомерное, правда, но тем не менее *честное владение* (*possessio putativa*) в силу дозволяющего закона естественного права, хотя честное владение, коль скоро оно признано таковым, запрещено в естественном состоянии, точно так же как сходный способ приобретения в последующем, гражданском состоянии (по совершении перехода); это правомочие на продолжение владения не существовало бы, если бы подобное мнимое приобретение имело место в гражданском состоянии, так как это приобретение должно было бы как нанесение ущерба прекратиться тотчас же по обнаружении его неправомерности.

Этим я хотел лишь мимоходом обратить внимание знатоков естественного права на понятие *lex permissiva*, которое само собой дается систематически классифицирующему разуму; тем более что этим понятием часто пользуются в гражданских (статутарных) законах с тем лишь различием, что запрещающий закон формулирован сам

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 друг другу такой гарантии (что может иметь место лишь в *правовом* состоянии), то тот из них, кто требовал этого у другого, может обойтись с ним как с врагом^{б*}.

Первая окончательная статья договора о вечном мире

Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским.

Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами *свободы* членов общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, по закону *равенства* всех (как *граждан*

по себе, дозволение же включается в этот закон не в качестве ограничивающего условия (как это должно было бы быть), а как исключение. — К этом случае он гласит так: то-то и то-то запрещено, *кроме случаев* № 1,2, й и т. д. до бесконечности; здесь дозволения добавляются к закону лишь случайно, не на основе принципа, а лишь в результате подыскивания подходящих случаев; ведь иначе условия должны были бы быть включены а *формулу запрещающего закона*, но тем самым он превратился бы и в закон позволяющий. — Жаль поэтому, что предложенная столь же мудрым, сколь проникательным, графом Виндишгрецом⁴ остроумная тема на соискание премии, а именно о дозволяющем законе, осталась невыполненной и так скоро забыта. Ведь возможность такой формулы (сходной с математической) есть единственный настоящий критерий последовательного законодательства, без которого всякое так называемое *ius certum* останется лишь благим намерением. — В противном случае мы будем иметь лишь *общезначимые* законы, а не всеобщие (применимые ко всем случаям), как того требует, по-видимому, понятие закона.

[⁴ *Граф Виндишгрец* (Reichgraf Windisch-Gretz, Joseph Niklas, 1744 – 1802) – немецкий писатель средней руки. Именно им был поставлен вопрос, ответ на который должен был быть отмечен премией. Вопрос этот следующий: «Какова должна быть формулировка договоров, чтобы не давать повода для двоякого толкования или для спора относительно любого изменения собственности и исключить тяжбу о каком бы то ни было документе, составленном на основе этой формулировки» // *Кант И. О вечном мире. С. 678*].

^{б*} По общему мнению, враждебно можно поступать лишь по отношению к тому, кто уже делом нарушил мое право, и это, конечно, верно, если и тот и другой находятся в гражданско-правовом состоянии. Ведь тем самым, что 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-правовое состояние, или же избавить меня от его соседства. — Вот, следовательно, постулат, лежащий в основе всех следующих статей: «Все люди, которые имеют возможность влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству».

Правовое устройство в отношении лиц, к нему причастных, таково:

- 1) устройство по праву государственного гражданства людей в составе народа (*ius civitatis*);
- 2) устройство по международному праву государств в их отношении друг к другу (*ius gentium*);
- 3) устройство по праву всемирного гражданства (*ius cosmopolitanicum*), поскольку люди и государства, находясь между собой во внешних взаимовлияющих отношениях, должны рассматриваться как граждане общечеловеческого государства. Это деление не произвольно, напротив, оно необходимо с точки зрения идеи о вечном мире. 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 составляет цель в данном случае.

государства), есть устройство *республиканское*^{7*} — единственное, проистекающее из идеи первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа. Это устройство с точки зрения права есть, следовательно, само по себе то, которое первоначально лежит в основе всех видов гражданской конституции; возникает лишь вопрос: единственное ли это устройство, которое может привести к вечному миру?

Республиканское устройство берет свое начало в чистом источнике права. Но кроме безупречности своего происхождения оно открывает перспективы желанного результата, а именно вечного мира. Основание для этого следующее. — Если (иначе и не может быть при таком 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

^{7*} *Правовая* (стало быть, внешняя) *свобода* не может быть определена, как это обычно делают, как правомочие делать все, что угодно, если только не нарушать чьего-либо права. В самом деле, что значит правомочие? Возможность поступка, поскольку им не нарушают чьего-либо права. Следовательно, дефиниция гласила бы так: свобода есть возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право. «Не нарушают чьего-либо права (что бы ни угодно было делать), если только не нарушают чьего-либо права» — это, следовательно, пустая тавтология. — Дефиниция моей внешней (правовой) свободы должна, скорее, гласить так: эта свобода есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие. — Точно так же внешнее (правовое) равенство в государстве есть такое отношение его граждан, когда каждый может обязать к чему-либо другого юридически, только если он сам подчиняется закону, требующему, чтобы и его могли обязать таким же образом. (Принцип правовой зависимости не нуждается в дефиниции, так как он заключается уже в понятии государственного устройства вообще.) — Значимость этих прирожденных, необходимо принадлежащих человечеству и неотчуждаемых прав подтверждается и возвышается принципом правовых отношений человека к высшим существам (если он мыслит таковых), ибо, исходя из этих же принципов, он представляет себя также гражданином сверхчувственного мира. — 1) самом доле, что касается моей свободы, то даже божественные законы, познаваемые мною только разумом, обязательны для меня лишь постольку, поскольку я сам мог бы дать на них свое согласие (ибо единственно на основе закона свободы, установленного моим разумом, я составляю себе понятие о божественной воле). Что касается принципа равенства по отношению к самому возвышенному существу, которое я только мог бы себе представить, кроме Бога (например, какого-нибудь великого Эона⁶), то на каком основании я, исполняя на своем посту свой долг, как Эон на своем, обязан лишь повиноваться, а Эону принадлежит право повелевать? Нет такого основания. — Бог же есть единственное существо, для которого не существует понятия долга; вот почему принцип равенства (в отличие от принципа свободы) не подходит для отношения к богу.

Что же касается права равенства всех граждан как подданных, то главное в вопросе о допустимости *наследственного* дворянства сводится к следующему: должно ли *преимущество* (одного гражданина перед другим), признаваемое государством, предшествовать заслуге, или наоборот? — Очевидно, что если привилегия связана с рождением, то совершенно неизвестно, будет ли она сопровождаться заслугой (знание своего дела и честность при его исполнении); стало быть, это равносильно признанию ее (привилегии на предводительство) за счастливецем без всяких заслуг с его стороны. На это никогда не согласится общая воля народа в первоначальном договоре (а ведь именно эта воля есть принцип всех прав). Ибо человек благородной крови не есть тем самым благородный человек. — Что же касается служилого дворянства (как можно было бы назвать привилегированное положение людей, занимающих более высокие должности, которого нужно добиться заслугами), то привилегия связана здесь не с лицом как его собственностью, а с должностью; равенство этим не нарушается, так как, когда лицо оставляет должность, оно в то же время лишается и привилегии и возвращается к положению подданных.

⁶ *Эон* (в греческой мифологии Αἰών) — сын Хроноса, олицетворение вечности или бесконечного времени (ср. Aevum у римлян). Эоны считались силами, появившимися до всякого времени и раньше всех богов // *Кант И. О вечности мира*. С. 678].

своего кармана, в поте лица восстанавливать всё разоренное 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 меньше всего сомнений, ведь глава [здесь] не член государства, а собственник его; война нисколько не лишает его пиров, охоты, увеселений, празднеств и т. п., и он может, следовательно, решиться на нее по самому незначительному поводу как на увеселительную прогулку, равнодушно предоставив всегда готовому к этому дипломатическому корпусу подыскать приличия ради какое-нибудь оправдание.

* * *

Для того чтобы республиканское устройство не смешивать (как это обыкновенно делают) с демократическим, нужно отметить следующее. Формы государства (*civitas*) могут быть разделены или в зависимости от числа лиц, обладающих верховной государственной властью, или по *способу управления* народом его верховным главой, кем бы этот последний ни был. Первая форма называется, собственно, формой *господства* (*forma imperii*), и возможны лишь три вида ее, а именно: верховной властью обладает или *одно* лицо, или *несколько* людей, связанных между собой, или же *все*, вместе составляющие гражданское общество (*автократия, аристократия, демократия*; власть государя, дворянства, народа). Вторая форма есть форма правления (*forma regiminis*) и касается основанного на конституции (на акте общей воли, благодаря которому толпа становится народом) способа, каким государство распоряжается полнотой своей власти, и в этом отношении форма правления может быть или *республиканской*, или *деспотической*. *Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; деспотизм — принцип самовластного исполнения государством законов, данных им самим; стало быть, 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 об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой.

Всякая *непредставительная* форма правления есть в сущности *отсутствие формы*, потому что законодатель и исполнитель его воли так же не могут совместиться в одном лице, как не может общее большей посылки в силлогизме быть в то же время подведением частного под большую посылку в меньшей посылке. И хотя два других государственных устройства всегда ошибочны постольку, поскольку они допускают подобный способ правления, тем не менее они могут во всяком случае принять способ правления, сообразный с *духом* представительной системы, как это *выразил* по крайней мере Фридрих II, сказав, что он только высший слуга государства^{8*}; демократическая же форма делает это невозможным, так как в ней всё хочет

^{8*} Нередко порицали те высокие эпитеты, которые часто прилагаются к правителю (божий помазанник, исполнитель божественной воли на земле, наместник бога), как грубую, одурманивающую лесть, но, мне

властвовать. — Поэтому можно сказать: чем меньше персонал государственной власти (число лиц, обладающих властью) и чем шире, напротив, ее представительство, тем более государственное устройство согласуется с возможностью республиканизма, и для подобного устройства есть надежда постепенными реформами в конце концов возвыситься до него. Вот почему при аристократии уже труднее, чем при монархии, достигнуть этого единственно совершенного правового устройства, а при демократии его можно достигнуть только путем насильственной революции. Но для народа несравненно важнее способ правления^{9*}, чем форма государства (хотя и в ней чрезвычайно важно ее большее или меньшее соответствие с указанной целью). Но к первому, если он сообразен понятию права, принадлежит представительная система, при которой только и возможен республиканский способ правления и без которой (при каком угодно устройстве) способ правления может быть лишь деспотическим и насильственным. — Ни одна из древних так называемых республик не знала этой системы, вследствие чего они необходимо должны были превратиться в деспотизм, который под верховной властью одного есть еще наиболее терпимый.

Вторая окончательная статья договора о вечном мире

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

кажется, без основания. — Эти эпитеты не только не должны внушать государю высокомерие, но, напротив, должны вызвать в его душе смирение, если только он обладает рассудком (что следует, однако, предположить) и понимает, что он взял на себя миссию слишком тяжелую для человека, а именно взялся блюсти право людей (самое святое из того, что есть у бога на земле), и ему постоянно следует опасаться чем-либо задеть эту зеницу господ.

^{9*} Малле дю Пан⁶ с обычным для него претенциозным, но пустым и бессодержательным фразерством утверждает, что после многолетнего опыта он в конце концов пришел к убеждению в истинности известного афоризма Попа: «Предоставь глупцам спорить о лучшем правлении; лучшее то, которое лучше ведется»⁷. Если это должно означать, что то правление, которое ведется лучше, ведется лучше, то, по выражению Свифта, он раскусил орех, который наградил его червоточиной. Но если это должно означать, что оно есть и лучший способ правления, т.е. государственного устройства, то это в корне ложно; ибо примеры хороших правительств ничего не говорят в пользу способа правления. Кто правил лучше, чем Тит или Марк Аврелий, и все же за одним последовал Домициан, за другим — Коммод⁸, чего не могло бы произойти при хорошем государственном устройстве, так как непригодность их к этой должности была известна довольно рано, да и власть правителя была достаточно сильна для того, чтобы устранить их.

[⁶ *Малле дю Пан* (Mallet du Pan, Jacques, 1749 - 1800) – французский публицист швейцарского происхождения, непримиримый противник французской буржуазной революции. Кант здесь имеет в виду переведенное на немецкий язык сочинение дю Пана «Uber das Charakteristische und die lange Dauer der französischen Revolution übersetzt von Friedrich Gantz». Berlin, 1794.

⁷ For forms of government let fools contest,

Whatever is best administrei'd, is best

(О формах правления пусть спорят глупцы:

Там, где лучше всех управляют, и есть лучшая форма)

(Pope. Essay on Man. Ep. 111. 303 - 304)].

⁸ *Тит Флавий Веспасиан* (39 – 81 н.э.) – римский император. *Марк Аврелий* (121 – 180 н.э.) – римский император, философ, последователь учения Сенеки. *Домициан* (51 – 96 н.э.) – римский император. *Коммод* – сын Марка Аврелия, римский император (161 – 192 н.э.) // *Кант И.* К вечному миру. С. 678].

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 которых ради своей безопасности может и должен требовать от другого вступить вместе с ним в устройство, подобное гражданскому, где каждому может быть гарантировано его право. Это был бы *союз народов*, который, однако, не должен быть государством народов. В этом заключалось бы противоречие, ибо в каждом государстве существует отношение *высшего* (законодателя) к *низшему* (повинующемуся, т.е. народу); многие же народы в государстве (так как мы рассматриваем здесь право *народов* по отношению друг к другу, поскольку они образуют отдельные государства и не должны быть слиты в одно государство) составляли 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 беспрестанно сражаться друг с другом, а не подчиниться основанному на законе, ими самими устанавливаемому принуждению, тем самым предпочитая безрассудную свободу свободе разумной, и считаем это грубостью, невежеством и скотским унижением человечества, должно было бы заключить, что цивилизованные народы (каждый объединенный в отдельное государство) поспешат как можно скорее выйти из столь низкого состояния. Но вместо этого каждое *государство* видит свое величие (величие народа — выражение нелепое) именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему основанному на законе принуждению, а слава главы государства состоит в том, что в его распоряжении находятся тысячи людей, которыми он, не подвергаясь лично никакой опасности, может жертвовать^{10*} 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 съедены их врагами, первые умеют лучше использовать своих побежденных, чем просто съесть их, и предпочитают увеличивать ими число своих подданных и, стало быть, число орудий для войн еще более широких размеров.

При всей порочности человеческой природы, которая в неприкрытом виде проявляется в свободных отношениях между народами (в то время как в гражданско-правовом состоянии она сильно замаскирована из-за принуждения правительства), все же удивительно, что слово *право* еще не изгнано полностью из военной политики как педантичное и что ни одно государство еще не отважилось провозгласить это публично. На Гуго Гроция, Пуфендорфа, Ваттеля¹¹ и многих других (несмотря на то, что они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для

^{10*} Вот как ответил один болгарский князь греческому императору, который добросердечно хотел решить распрю с ним нѣе пролитием крови их подданных, а поединком. «Кузнец, у которого есть клещи, не станет вытаскивать раскаленное железо из углей руками».

¹¹ *Гуго Гроций* (Hugo de Groot, лат. Grotius, 1583 - 1645) – голландский ученый-правовед. Кант имеет в виду его известное сичинение «De iure belli et pacis». Parisius, 1625 (О праве войны и мира).

Пуфендорф (Pufendorf, Samuel, von, 1632 - 1694) – немецкий правовед и историк. Кант имеет в виду его сочинение «De iure naturae et gentium», Lund, 1672 («О естественном и международном праве»).

Ваттель (Vattel, Emer de, 1714 - 1767) - известный швейцарский юрист, был на дипломатической службе в Саксонии. Кант имеет в виду его сочинение «L droit de gens». Neuchatel, 1758 («О международном праве»)// *Кант И. К вечному миру. С. 678.*

оправдания военного нападения, хотя созданный ими философский или дипломатический кодекс не имеет, да и не может иметь, ни малейшей *законной* силы (так как государства, как таковые, не находятся под общим внешним принуждением) и не было еще случая, чтобы аргументы, снабженные свидетельствами столь выдающихся мужей, побудили какое-либо государство отказаться от своих замыслов. — Это почитание, которое (на словах по крайней мере) каждое государство проявляет к понятию права, все же доказывает, что в человеке еще имеются значительные, хотя временами и дремлющие, моральные задатки того, чтобы справиться когда-нибудь 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 бы только для того, чтобы осмеять его, как это сделал один галльский вождь¹², определивший его так: «Право есть преимущество, которым природа наделила сильного перед слабым, для того чтобы слабый ему повиновался».

Способ, каким государства добиваются своих прав, — это не судебный процесс, а только война; войной же и ее счастливым исходом — *победой* — не решается вопрос о праве, и *мирный договор* хотя и кладет конец данной войне, но не военному состоянию (т.е. такому состоянию, в каком в **каком** всегда можно найти предлог к новой войне, это состояние польза просто объявить несправедливым, так как в нем каждый — судья в своем собственном деле). При этом положение: «Должно выйти из этого состояния — но международному праву не имеет для государств того значения, какое оно имеет для людей в свободном от закона состоянии по естественному праву (так как они как государства располагают уже внутренним правовым устройством и не позволяют, чтобы другие государства могли по своим правовым понятиям принудить их принять более равное правовое устройство). Но разум выгоды морально законная власть безусловно осуждает войну как правовую процедуру и напротив, непосредственно вменяет в обязанность 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 союзом мира (*foedus pacificum*) и который отличался бы от мирного договора (*pacium 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 исключительно лишь поддержание и обеспечение свободы государства для него самого и в то же время для других союзных государств, причем это не создает для них необходимости (подобно людям в естественном состоянии) подчиниться публичным законам и их принуждению. — Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи федерации, которая должна постепенно охватить все государства и привести таким образом к вечному миру. Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы в соответствии с идеей международного права обеспечить таким образом свою свободу, и с помощью многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза.

¹² Кант здесь, по всей вероятности, имеет в виду Бренна — легендарного вождя галлов, вторгшегося в римские владения (387 н.э.) // *Кант И.* К вечному миру. С. 678.

Если один народ заявляет: «Между нами не должно быть войны, так как мы хотим сформироваться в 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 если это государство заявляет: «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 понятие имеет какой-либо смысл.

Собственно говоря, понятие международного права как права на войну нельзя мыслить (ибо это должно быть правом не по общезначимым внешним законам, ограничивающим свободу каждого отдельного человека, а по односторонним максимам каждого силой решать вопрос о праве), если только не понимать под ним следующее: вполне справедливо, что настроенные таким образом люди истребляют друг друга и, следовательно, находят вечный мир в глубокой могиле, скрывающей все ужасы насилия вместе с их виновниками. — В соответствии с разумом в отношениях государств между собой не может быть никакого другого способа выйти из свободного от закона состояния постоянной войны, кроме как отречься подобно отдельным людям от своей дикой (не основанной на законе) свободы, приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем (разумеется, постоянно расширяющееся) *государство народов* (*civitas gentium*), которое в конце концов охватит все народы земли. Но, исходя из своего понятия международного права, они решительно не хотят этого, отворяя тем самым *in hypothesis* то, что верно *in thesis*. Вот почему не положительная идея *мировой республики*, а (чтобы не все было потеряно) лишь *негативный суррогат союза*, отвергающего войны, существующего и постоянно расширяющегося, может сдерживать поток враждебных праву и человеку склонностей при сохранении, однако, постоянной опасности их проявления (*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento. Virgil.*¹³)^{14*}.

¹³ Безбожная ярость, [на грозном
Сидя оружьи] внутри, [охвачена сотнею медных
Сзади узлов], заскрежешет, страшная, пастью кровавой
(*Вергилий. Энеида* / пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.; Л.: Academia, 1933. С. 58) // *Кант И. К вечному миру*.
С. 679.

^{14*} По окончании войны при заключении мира было бы уместно для народа, если бы после торжественного праздника назначили 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 правовое устройство, а, гордое своей независимостью, предпочитающее использовать варварское средство — войну (чем, однако, не достигается то, чего добиваются, а именно право каждого государства). — Торжественные праздники во время войны по случаю одержанной победы, гимны, воспеваемые (подобно израильянским) богу воинств, находятся в не менее сильном противоречии с моральной идеей владыки небесных сил, так как кроме равнодушия к (довольно печальному) способу, каким народы добиваются своих прав, они испытывают радость по поводу истребления большого числа людей или лишения их счастья.

Третья окончательная статья договора о вечном мире
**«Право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями
всеобщего гостеприимства».**

Как и в предыдущих статьях, здесь речь идет не о человеколюбии, а о праве, и *гостеприимство* означает право каждого чужестранца на то, чтобы тот, в чью страну он прибыл, не обращался с ним как с врагом. Он может выдворить его из своей страны, если это не ведет к гибели пришельца, но, пока последний мирно живет там, он не должен обходиться с ним враждебно. Право, на которое может притязать чужестранец, — это не *право гостеприимства* (для этой цели был бы необходим особый дружественный договор, который делал бы его на определенное время членом дома), а *право посещения*, принадлежащее всем людям, сознающим себя членами общества, в силу права общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство других; первоначально же никто не имеет большего права, чем другой, на существование в данном месте земли. — Необитаемые части этой поверхности — моря и пустыни — разъединяют людей, однако *корабль* или *верблюд* (*корабль* пустыни) позволяют им приблизиться друг к другу через эти никому не принадлежащие земли и использовать для возможного общения то право на земную поверхность, которое принадлежит всему человечеству. Следовательно, естественному праву противоречит негостеприимство 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 ограбление путников. Но это право на гостеприимство, т.е. право пришельца, не распространяется дальше возможности *завязать* сношения с коренными жителями. — Так отдаленные друг от друга части света могут мирно вступить друг с другом в сношения, которые впоследствии могут превратиться в публично узаконенные, и таким образом все более и более приближать род человеческий к всемирно-гражданскому устройству.

Если сравнить с этим *негостеприимное* 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 Доброй Надежды 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 устройства лишь факторий ввели войска, и вслед за этим начались угнетение туземцев, подстрекательство различных государств к широко распространявшимся войнам, голод, мятежи, вероломство — словом, весь длинный ряд бедствий, тяготеющих над родом человеческим.

Поэтому Китай^{15*} и Япония, столкнувшись с подобными гостями, поступили вполне разумно, позволив им лишь въезд в некоторые порты, а не во внутренние районы страны, и то Япония

^{15*} Чтобы обозначить это великое государство именем, каким оно само себя называет (собственно, China, а не Sina или что-то вроде этого звука), надо заглянуть в Georgii Alphab. Tibet., pag. 651 – 654, особенно Nota b, внизу¹³. — Согласно замечанию петербургского профессора Фишера¹⁴, нет определенного имени, каким это

государство называло бы себя. Наиболее принято название Кин, что значит золото (тибетцы передают его словом *сер*), поэтому император называется царем *золота* (т.е. прекраснейшей страны мира), и, хотя это слово в [китайском] государстве звучит как Chin, оно могло произноситься итальянскими миссионерами (из-за гортанности звука) как Kin. – Отсюда явствует, которую римляне называли страной серов, был Китай, шелк же доставляли в Европу через *Великий Тибет* (вероятно, через *Малый Тибет*, Бухару, Персию и далее). Это наводит на размышления о древности этой удивительной страны, если сравнить ее с Индостаном и связать ее с Тибетом и через него с Японией; в то же время названия Сина или Чина, какими соседи обозначали эту страну, не имеют никакого значения. – Возможно, что на древние, хотя не вполне известные нам, сношения Европы с Тибетом некоторый свет проливает то, что сохранил об этом Гесихий¹⁵, который приводит восклицание Κοινξ Ομλαξ (Κοινξ Ομραx) верховного жреца в Элевсинских мистериях (см. «Путешествие молодого Анахарсиса», пятая часть, стр. 447 и далее¹⁶). — Ибо согласно Georgii Alph.Tibet., слово Concioa, означающее бог, имеет поразительное сходство со словом Κοινξ; слово же Ραη-cio (ib., p. 520), которое греки, вполне возможно, произносили как ραη, означало promulgator legis — наполняющее всю природу божество (названное также Cencresi; p. 177). — Однако переводимое Лакрозом¹⁷ как benedictus — *благословенный* — слово Ομ, примененное к божеству, может означать только *причисленный к лику святых* (с. 507). И так как П. Франц. Гораций, неоднократно спрашивавший у тибетских лам, что они подразумевают под словом *бог* (Concioa), каждый раз получал ответ: «Это — собрание всех святых» (т. е. блаженных душ, возвратившихся наконец в бога через ламаистское возрождение после многих странствий во всевозможных телах и превратившихся в *Бурхану*, т. е. в существо, достойное обожания, с. 223), то таинственное слово Κοινξ Ομραx должно означать, пожалуй, *святое* (Κοινξ), *блаженное* (Ομ) и *мудрое* (Ραη), наполняющее весь мир высшее существо (олицетворенную природу). В греческих мистериях это восклицание указывало на *монотеизм* для эпоптов¹⁸ в противоположность народному *политеизму*, хотя П. Гораций (в указанном сочинении) разглядел в нем атеизм. — Указанным выше образом можно объяснить, как это слово дошло до греков через Тибет, и считать вероятным общение Европы с Китаем через Тибет (возможно, более раннее, чем общение с Индостаном).

¹³ Монах-августинец *Георгий* (Georgius, Antonius), выпустил в 1762 г. справочник для миссионеров «Alphabeticum Tibetanum», в вводной части к которому даются сведения о Тибете, о происхождении, нравах, религии населения его народа.

¹⁴ *Фишер* (Fischer, Johann Eberhard, 1697 – 1771) – немецкий историк, участник экспедиции на Камчатку в 1733 – 1743 гг. Был профессором истории в Петербурге, членом Петербургской Академии. Цитируемое Кантом место можно найти в его «Questiones petropolitanae», III. «De variis nominibus Imperii Sinarum», § 2. Göttingen und Gotha, 1770. S. 81 («О различных наименованиях Китайской империи»).

¹⁴ *Гесихий* (IV в. н.э.) – греческий грамматик и лексикограф из Александрии. Составил лексикон редких слов и выражений.

¹⁵ Кант имеет в виду работу французского археолога, историка древнего мира Бартеlemi (Barthelémy, Jean-Jacque, 1716 - 1795) “Voyage du jeune Anacharsis en Grèce”, 1788 («Путешествие молодого Анахарсиса по Греции»). Кант пользовался, по-видимому, немецким переводом этой книги «Anacharsis des jungeren Reise durch Griechenland. Aus dem Französischen, übers. Von Biester. Berlin. 1790 – 1793. 7 Theile.

Анахарсис – по рассказу Геродота (в книге IV его «Истории», в которой он повествует о Скифии и скифах) и в древнегреческой традиции – философ и мудрец, скиф по происхождению, долгие годы путешествовал по Греции и жил в Афинах, где, по преданию, встречался со многими афинскими мудрецами и философами. Он часто порицал греков за распущенность их нравов и поражал их своей «варварской» нравственной чистотой и возвышенным образом мыслей.

¹⁶ *Лакроз* (Lacroze, Mathurin Veysseyre de, 1661 - 1739) – французский ученый. Его цитирует Георгий в своем справочнике по Тибету.

¹⁷ *Эпопты* (от древнегреческого «ερόπτες» - взирающий, наблюдающий) – «созерцатели», лица, достигшие высшей ступени посвящения в Элевсинские мистерии (или таинства). Правильное понимание данного текста требует краткого разъяснения. Элевсинские мистерии были посвящены богине Персефоне – дочери Зевса и Деметры, похищенной Плутоном в подземное царство. По мифу, Персефона ежегодно весной появлялась на земле, к чему и были приурочены мистерии. К мистериям допускались только посвященные. Впервые посвященные должны были пройти сначала «малые мистерии» и лишь по прошествии года – «большие мистерии», по прошествии же еще одного года после больших мистерий посвященный мог обрести высший сан и стать «созерцателем», или эпоптом // *Кант И. К вечному миру. С. 679*].

разрешила это только одному из европейских народов — голландцам; но и их, словно пленных, лишали всякой возможности общаться с местными жителями. Худшее (или, с точки зрения морального судьи, лучшее) во всем этом заключается в том, что насилие не принесло европейцам никакой выгоды, что все эти торговые товарищества находятся на краю гибели, что острова сахарного тростника, это средоточие самого жестокого и изощренного рабства, не приносят никакого настоящего дохода. Единственная цель, которой косвенно служат эти острова, вряд ли заслуживает одобрения — это формирование экипажей военных флотов; тем самым они служат опять-таки для ведения войн в Европе. И все это проделывают державы, которые так высоко ставят дело благочестия и которые, совершая одну несправедливость за другой, желают считаться избранными, как самые правоверные.

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 неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру. И только при этом условии можно надеяться, что мы постоянно приближаемся к нему.

Д о б а в л е н и е п е р в о е

О гарантии вечного мира

Эту гарантию дает великая в своем искусстве *природа* (*natura daedala regum*), в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли; и поэтому, будучи как бы принуждающей причиной, законы действия которой нам не известны, она называется *судьбой*, а при рассмотрении ее целесообразности в обычном ходе вещей она, как глубоко скрытая мудрость высшей причины, предопределяющей этот обычный ход вещей и направленной на объективную конечную цель человеческого рода, называется *провидением*^{16*}. Чтобы составить себе

^{16*} В механизме природы, к которой принадлежит человек (как чувственное существо), обнаруживается лежащая уже в основе ее существования форма, которую мы можем понять, не иначе как приписывая ей цель творца мира, предопределяющего ее; его предопределение мы называем (божественным) *провидением* вообще. Провидение, поскольку оно положено в *начало* мира, называется *основывающим* (*providential conditrix; semel iussit, semper parent. Августин*¹⁸); поскольку же оно в *развитии* природы поддерживает ее механизм по общим законам целесообразности, мы называем его *распоряжающим провидением* (*providential gubernatrix*); далее, в отношении особых целей, которых человек не предвидит, но о которых только догадывается по последствиям, мы называем его направляющим (*providentia directrix*); наконец, по отношению к отдельным событиям как божественным целям мы называем его уже не провидением, а *перстом божьим* (*directio extraordinaria*). Желание познать его, как таковой (так как он, действительно, указывает на чудо, хотя события так не называются), есть безрассудная дерзость человека, потому что заключать от отдельных событий к особому принципу действующей причины (заключать, что это событие есть цель, а не только естественно-механическое побочное следствие из другой, нам совершенно неизвестной цели) нелепо и основано на самомнении, как бы благочестиво и смиренно ни звучали речи об этом. — Точно так же деление провидения (рассматриваемого *materialiter*) с точки зрения того, как оно относится к *предметам* в мире, на общее и частное ложно и внутренне

понятие о возможности провидения по аналогии с искусной деятельностью человека, мы, собственно говоря, можем и должны лишь примыслить его (как в любом отношении формы вещей к целям вообще), но не *познавать* его по искусным устроениям природы или хотя бы только *заключать* к нему от этих устроений. Однако представить себе отношение провидения и согласие его с целью, которую нам непосредственно предписывает разум (с моральной целью), — это идея, в *теоретическом* отношении, правда, запредельная, но в практическом отношении (например, в отношении связанного с долгом понятия о *вечном мире*, чтобы использовать для этого механизм природы) идея догматическая и по своей реальности вполне обоснованная. — Употреблять слово *природа*, если, как здесь, дело идет только о теории (а не о религии), более сообразно с пределами человеческого разума (который, рассматривая отношение действий к их причинам, должен держаться в границах возможного опыта) и более *скромно*, чем говорить о познаваемом для нас *провидении*; выражением *познаваемое провидение* дерзко придают себе крылья Икара, чтобы приблизиться к тайне непостижимой цели провидения.

Прежде чем мы точнее определим указанную гарантию, нужно исследовать состояние, установленное природой для лиц, действующих на ее великой арене,

противоречиво (например, утверждение, что хотя оно заботится о сохранении видов сотворенного, но особи предоставляет случаю); ведь оно именно в том смысле называется общим, что ни одна единичная вещь не мыслится изъятой из сферы его действия. — Вероятно, тут имелось в виду деление провидения (рассматриваемого *formaliter*) по способу осуществления его цели, а именно на *обычное* (например, ежегодное умирание и оживание природы со сменой времен года) и на *необычайное* (например, доставка морскими течениями к берегам Ледовитого океана леса, который не может расти в этих краях, но который необходим туземцам для поддержания их жизни), когда мы хотя и хорошо можем объяснить себе физико-механические причины этих явлений (например, что в реки умеренного пояса, берега которых покрыты лесом, падают деревья, а Гольфстрим, скажем, уносит эти деревья дальше), но не должны упускать из виду телеологическую причину, которая указывает на предусмотрительную мудрость, повелевающую природой. — Что же касается обычного в школах понятия божественного *вмешательства* или споспешествования (*concursum*) действию в чувственно воспринимаемом мире, то оно должно быть отвергнуто. *Во-первых*, намерение соединять неоднородное (*gryphes iungere equis*¹⁹) и заставлять того, кто сам есть совершенная причина изменений в мире, *восполнять* свое собственное предопределяющее провидение (которое, следовательно, должно было бы быть недостаточным) в естественном ходе вещей — например, утверждение о том, что больного *вместе с богом* исцелил врач, который, следовательно, содействовал исцелению, — внутренне противоречиво. Ведь *causa solitaria non iuvat*. Бог сотворил врача вместе со всеми его лечебными средствами, и поэтому все действие должно быть *полностью* приписано ему, если хотят дойти до высшей первоосновы, теоретически нам непонятной; или можно это действие *полностью* приписать врачу, поскольку мы прослеживаем это событие в цепи существующих в мире причин как объяснимое согласно порядку природы. *Во-вторых*, такой образ мыслей лишает силы все определенные принципы рассмотрения какого-либо действия. Но в *моральном практическом* отношении (которое, следовательно, направлено всецело на сверхчувственное) — например, в вере, что Бог, хотя бы и непостижимыми для нас средствами, восполнит недостаток нашей собственной справедливости, если только наши намерения были чистыми (мы должны, следовательно, ничего не упускать в стремлении к добру), — понятие божественного *concursum* вполне уместно и даже необходимо; при этом, однако, само собой разумеется, что никто не должен пытаться *объяснять*, исходя из этого, хороший поступок (как событие в мире); это будет мнимо теоретическим познанием сверхчувственного, стало быть нелепостью.

[¹⁸ «Провидение основательно: приказывает однажды, но поддерживает постоянно» - этого изречения исследователи не смогли обнаружить у Августина. Кант, вероятно, сам сформулировал мысль Августина или взял чью-то (не Августина) формулировку, но опять-таки в собственном изложении. Поэтому установить источник, откуда изречение взято, не представляется возможным // *Кант И. К вечному миру*. С. 689].

которое в конце концов делает необходимым обеспечение мира, 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 краях земли; 2) посредством войны она рассеяла людей повсюду, забросив их даже в самые негостеприимные края, чтобы заселить их; 3) войной же она принудила людей вступать в отношения, в большей или меньшей степени основанные на законе. — Достоин удивления уже то обстоятельство, что в холодных пустынях у Ледовитого океана все же растет мох, выкапываемый из-под снега *северным оленем*, который сам в свою очередь служит пищей или упряжным животным остякам или самоедам; или то, что в солончаковых песчаных пустынях водится *верблюд*, который как бы создан для путешествия по ним, чтобы и они не остались неиспользованными. Еще более ясно обнаруживается цель природы, если известно, что у берегов Ледовитого океана кроме пушных зверей водятся еще тюлени, моржи и киты, мясо которых прибрежные жители употребляют в пищу, а жиром пользуются для отопления. Но более всего заботливость природы возбуждает удивление тем, что она доставляет в эти лишенные растительности страны плавающий 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 борьбой со зверями, что они не могут не жить между собой в мире. — Но *загнаны* они были *сюда*, вероятно, не чем иным, как войной. Из всех животных, которых человек во время заселения земли научился приручать и делать домашними, *лошадь* была первым его *орудием* войны; слон же относится к более позднему времени, а именно ко времени расцвета уже созданных государств, так же как и искусство выращивать некоторые сорта трав, называемые *злаками*, первоначальные свойства которых нам теперь не известны, равно как и разведение и улучшение плодов пересадкой и прививкой (в Европе, может быть, только двух видов — дикой яблони и дикой груши) могли возникнуть в состоянии уже созданной государственности, где имеется гарантированная земельная собственность. Люди, жившие до тех пор в свободе, не основанной на законе, перешли от *охотничьего*^{17*}, рыболовного и пастушеского уклада к *земледельческому*, были открыты соль и железо — быть может, первые всюду находившиеся предметы торговых сношений между различными народами; благодаря этому возникли сначала *мирные отношения* между ними и таким образом установились связи, согласие и мирные отношения даже между отдаленными друг от друга народами.

Природа, позаботившись о том, чтобы люди *могли* жить на земле повсеместно, вместе с тем имела деспотическое намерение: люди *должны* жить повсюду, хотя бы против их

¹⁷ *Охотничий* уклад, без сомнения, всего более противоречит цивилизованному устройству: семьи, которым приходится при этом жить разобщенно, скоро делаются друг другу *чуждыми* и, рассеявшись по обширным лесам, даже *враждебными*, так как каждому семейству для приобретения себе пищи и одежды нужны большие пространства земли. — Установленный Ноем *запрет крови* (1. М., IX. 4 – 6) – этот запрет часто возобновлялся и впоследствии, христиане из иудеев даже сделали его, хотя и с другой целью, условием обращения язычников в христианство (Деян. Апост. XV. 20. XXI, 25) – первоначально был, вероятно, не чем иным, как запретом *охотничьего* уклада, ведь при нем часто приходилось есть мясо сырым, и запрещение этого есть в то же время запрет крови.

склонности; однако это долженствование не предполагает в то же время понятия долга, которое обязывало бы людей к этому моральным законом. А средством для достижения этой своей цели природа избрала войну. — Мы видим народы, у которых единство языка указывает на единство их происхождения, как, с одной стороны, *самоеды* у Ледовитого океана, а с другой — родственный им по языку народ на *Алтайских* горах, отдаленный от первых на двести миль. Между ними вклинился другой народ — монгольского происхождения, кочевой и потому воинственный, оттеснив одну часть их племени далеко от другой в самые негостеприимные северные края, где они не поселились бы, конечно, по собственной воле^{18*}. Точно так же *финны* в самой северной части Европы (известные под именем *лопарей*) были отделены от *венгров*, удаленных от них на столь же значительное расстояние, но родственных им по языку, вторгнувшись 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, совершенно отличное от всех американских племен) на север, а *пешересов* на юг Америки до Огненной Земли? Для самой же войны не нужно особых побудительных причин: она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не жажда выгоды; это ведет к тому, что *военная доблесть* рассматривается как имеющая большую непосредственную ценность (у американских дикарей, равно как у европейских во времена рыцарства) не только *во время* войны (что справедливо), но также в качестве *причины* войны (*das Krieg sei*), и часто война начинается только для того, чтобы выказать эту доблесть; стало быть, в самой войне усматривается внутреннее *достоинство*, так что даже философы восхваляют войну как нечто облагораживающее род человеческий, забыв известное изречение грека¹⁹: «Война дурна тем, что больше создает злых людей, чем уничтожает их». — Вот 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 обязанность его собственный разум, стало быть для содействия его *моральной цели*; и как она добивается того, что человек благодаря ее принуждению, хотя и не во вред своей свободе, будет делать то, к чему его *обязывают* законы свободы, но чего он не делает, — добивается во всех трех аспектах публичного права: права *государственного гражданства, международного права и права*

^{18*} Можно было бы спросить: если природа захотела, чтобы эти берега Ледовитого океана не остались необитаемыми, то что станет с их жителями, когда она не будет больше доставлять им (как можно ожидать) плавучего леса? Ведь весьма вероятно, что с успехами культуры обитатели умеренного пояса земли будут лучше использовать лес, который растет на берегах их рек, и не будут допускать, чтобы он падал в реки и уплывал в море. Я отвечаю: жители берегов *Оби*, Енисея, Лены и т.д. будут доставлять им этот лес, продавая его и выменивая на него продукты животного царства, которыми так богато море у полярных берегов, если только она (природа) заставит сначала эти племена жить в мире.

¹⁹ Кант вновь приводит слова Вергилия, не ссылаясь на него, и приводит их неточно, переделывая стих поэта. У Вергилия стих таков: «... iungentur iam griffes equis» (*Eclog.*, VIII, 27) - «грифы запрягают теперь лошадей». Грифы – мифологические существа с телом льва и головой орла // *Кант И. К вечному миру*. С. 680.

всемирного гражданства? — Когда я говорю о природе: она *хочет*, чтобы произошло то или другое, то это не значит, что она возлагает на нас *долг* делать это (вменять нам в обязанность может только свободный от принуждения практический разум), а *делает* это сама, хотим ли мы этого или нет (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*²⁰).

1. Если даже внутренние раздоры не принудят народ подчиниться публичным законам, то это сделает извне война, потому что, согласно вышеупомянутому установлению природы, каждый народ находит в соседстве с собой теснящий его другой народ, против которого он вынужден формироваться в отдельное *государство*, чтобы как *держава* быть способным к отпору. *Республиканское* устройство — единственное, вполне, соответствующее праву людей устройство, но установить, а тем более сохранить его 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 воле, имеющей свою основу в разуме, 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 возможно для человека) зависит направить силы этих склонностей таким образом, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. Так что с точки зрения разума результат получается такой, как если бы этих склонностей не было совсем, и таким образом человек принуждается быть если не морально добрым человеком, то во всяком случае хорошим гражданином. Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для дьяволов (если только они обладают рассудком). Она состоит в следующем: «Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений». Такая проблема должна быть *разрешимой*. Ведь дело идет не о моральном совершенствовании людей, а только о механизме природы, относительно которого требуется узнать, как использовать его применительно к людям, дабы так направить в народе столкновение немирных устремлений индивидов в составе народа, чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществили состояние мира, в котором законы имеют силу. На примере действительно существующих, но еще очень несовершенно организованных государств можно видеть, как во внешних сношениях они уже приближаются к тому, что предписывает идея права, хотя, конечно, причина этому не глубокая моральность (как и не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания народа). Из этого следует, что при помощи эгоистических

²⁰ *Изречение грека*. Кант приводит это изречение и в другом месте (в сочинении «Религия в пределах одного только разума»), не называя его изречением грека. Комментаторы не могли установить, откуда оно взято // *Кант И.* К вечному миру. С. 680. Перевод изречения: «Судьба ведет желающего и тащит нежелающего» - *ред.*

склонностей, которые естественным образом даже внешне противодействуют друг другу, разум может использовать механизм природы как средство для того, чтобы осуществить свою собственную цель — предписание права — и этим способствовать внешнему и внутреннему миру и обеспечить его, поскольку это зависит от самого государства. — Итак, можно сказать: природа неодолимо хочет, чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что в этом отношении не сделано, совершится в конце концов само собой, хотя и с большими трудностями. — «Если согнуть тростник слишком сильно, он ломается; кто слишком много хочет, тот ничего не хочет» (*Боутервек*²¹).

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 идее разума, 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 глава) желает добиться для себя прочного мира таким образом, чтобы завладеть по возможности всем миром. Но природа хочет по-другому. — Двумя средствами пользуется она для того, чтобы удерживать народы от смешения и разъединять их, — различием *языков и религий*^{22*}. Это различие хотя и влечет за собой склонность к взаимной ненависти и повод к войне, но с ростом культуры и при постепенном приближении людей к большому согласию в принципах вызывает общее стремление жить в мире, 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 через взаимный корыстолюбивый интерес 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 несовместимо с войной. Дело в том, что из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег, пожалуй, самая надежная, и потому государства вынуждены (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где существует угроза войны, предотвращать ее своим посредничеством, как если

²¹ *Боутервек* (Bouterwek, Friedrich, 1766 - 1828) – немецкий философ и эстетик, профессор в Гёттингене, писал также стихи. Кант говорил, что стихи Боутервека часто приводили его в радостное настроение духа // *Кант И. К вечному миру*. С. 680.

^{22*} *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 историю, относятся не к религии, а к области учености; точно так же могут существовать различные *священные книги* (Зендавеста, Веды, Коран и т.д.), но *религия* для всех людей и во все времена может быть только одна. Следовательно, эти средства могут быть только орудием религии, тем, что случайно и может быть различным в зависимости от времени и места.

бы они находились с этой целью в постоянном союзе; ведь большие союзы, заключенные для войны, могут по самой своей природе крайне редко осуществляться и еще реже быть удачными. — Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надежностью, недостаточной, чтобы (теоретически) *предсказать* время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей нас добиваться этой (не столь уж призрачной) цели.

Д о б а в л е н и е в т о р о е

Тайная статья договора о вечном мире

Тайная статья в соглашениях публичного права, рассматриваемая объективно, т. е. по своему содержанию, есть противоречие. Но субъективно, с точки зрения качеств лица, которое ее подсказывает, тайна, конечно, может заключаться в том, что это лицо находит для своего достоинства сомнительным публично признать себя ее автором.

Единственная статья подобного рода сводится к следующему: *государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира.*

Для законодательного авторитета государства, которому следует, естественно, приписывать величайшую мудрость, унижительно, по-видимому, искать поучения о принципах своих отношений с другими государствами у подданных (философов); но все же делать это весьма благоразумно. Итак, государство будет негласно (делая из этого тайну) привлекать их к этому, последнее будет означать, что государство позволит философам свободно и публично высказываться об общих максимах ведения войны и заключения мира (это они уже сами будут делать, лишь бы им не запрещали); согласие же государств между собой по этому пункту не нуждается в особом договоре, поскольку оно уже содержится в обязанности, налагаемой общечеловеческим (морально законодательствующим) разумом. — Это не означает, что государство должно предпочесть принципы философа решениям юриста (представителя государственной власти); это лишь означает, что его следует *выслушать*. Юрист, избравший символом права *весы* и рядом с ними символом справедливости *меч*, обычно пользуется мечом не только для того, чтобы оградить весы от всех посторонних влияний, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (*vae victis*). Это вводит юриста, если он в то же время (в моральном отношении) не философ, в величайшее искушение, поскольку его обязанность состоит лишь в том, чтобы применять существующие законы, а не исследовать, нуждаются ли они сами в улучшении. Низшее на самом деле положение своего факультета он считает высшим, потому что он облечен властью (как и два других факультета²³). — Философский факультет в сравнении с этой, объединенной силой стоит на очень низкой ступени. Так, о философии говорят, что она служанка богословия (то же повторяют и о двух других факультетах). — Но

²³ Два других факультета – медицинский и юридический // Кант И. К вечному миру. С. 680.

[из этого] еще не совсем ясно, «идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф»²⁴.

Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность. Нет и оснований упрекать этот класс в *пропаганде*, так как по своей природе он не способен создавать сообщества и клубы.

П р и л о ж е н и е

I

О расхождении между моралью и политикой в вопросе о вечном мире

Мораль уже сама по себе есть практика в объективном смысле как совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы должны вести себя; и после того как признан авторитет этого понятия долга, явно нелепо утверждать, что это невозможно. Ведь в таком случае понятие долга само собой исчезнет из морали (*ultra posse nemo obligatur*); не может быть, следовательно, спора между политикой как практическим правоведением и моралью как теоретическим правоведением (тем самым никакого спора между практикой и 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 мудры, как змии», мораль прибавляет (как ограничивающее условие): «И чисты, как голуби». Если то и другое несовместимо 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 теорию, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: «Честность лучше всякой политики» — бесконечно выше всяких возражений и есть даже неперемное условие политики. Бог-хранитель морали не уступает Юпитеру (богу-хранителю силы); последний находится еще во власти судьбы, т. е. разум недостаточно просвещен, чтобы осмыслить предопределяющие причины, позволяющие в соответствии с механизмом природы уверенно предсказать 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.

²⁴ Это выражение Кант приводит и в «Споре факультетов» (см. настоящий том, с. 325), но уже без кавычек. Повидимому это слова самого философа. Во всяком случае такого выражения комментаторы до сих пор у других не обнаружили // Там же.

Практик (для которого мораль есть только теория) основывает свое безотрадное отрицание нашей утешительной надежды (даже допуская долженствование и возможность), собственно, на том, что он, исходя из человеческой природы, берется предвидеть, будто человек никогда не захочет того, что требуется для осуществления цели, приводящей к вечному миру. — Конечно, для этой цели недостаточно желания всех отдельных людей жить в правовом устройстве по принципам свободы (дистрибутивное единство воли всех); 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 как, следовательно, помимо разнообразия частных устремлений каждого необходимо еще и объединяющее основание их для выявления общей воли, чего ни одно из частных устремлений не в состоянии добиться, то 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 указанной идеи (теории); во всяком случае нельзя принимать в расчет моральный образ мыслей законодателя, т. е. рассчитывать на то, что он после происшедшего объединения беспорядочной толпы в народ предоставит ему теперь возможность осуществить правовое устройство через свою общую волю.

Все это означает в конце концов следующее: тот, в чьих руках власть, не позволит, чтобы народ предписывал ему законы. Государство, имеющее возможность но подчиняться никаким внешним законам, не будет ставить в зависимость от суда других государств тот способ, каким оно домогается своих прав в отношении их; и даже целая часть света, если она чувствует свое превосходство над другой, ни в чем ей, впрочем, не препятствующей, не замедлит ограбить или даже поработить последнюю для усиления своего могущества. Таким образом, все планы теории права государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства превращаются в бессодержательные, неисполнимые идеалы; напротив, только практика, основанная на эмпирических принципах человеческой природы, которая не считает слишком унижительным извлекать уроки для своих максим из того, что происходит на свете, могла бы найти прочную основу для здания государственной политики.

Конечно, если нет ни свободы, ни основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство использования этого механизма для управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть бессодержательная мысль. Но если признать, что это понятие безусловно необходимо соединить с политикой и сделать его ограничительным условием последней, то следует допустить их совместимость. Я могу, конечно, представить себе морального политика, т. е. такого, который устанавливает принципы политики, совмещающиеся с моралью, но не могу представить себе политического моралиста, который приспособливает мораль к интересам государственного мужа.

Моральный политик будет исходить из следующего принципа: если в государственном устройстве или в отношениях между государствами будут обнаружены какие-либо недостатки, предотвратить которые было невозможно, то необходимо — и это долг прежде всего глав

государств — как можно скорее устранить эти недостатки и привести государственное устройство или отношения между государствами в соответствие с естественным правом как идеей разума и образцом для нас, сколько бы жертв это ни стоило их эгоизму. Так как разрушение государственного или всемирно-гражданского объединения, до того как оно будет заменено более совершенным устройством, противоречит политике, согласной в этом с моралью, то было бы нелепо требовать решительного и немедленного устранения этих недостатков. Но можно по крайней мере требовать 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 как республика, даже если оно по существующему устройству еще обладает деспотической верховной властью, до тех пор, пока народ постепенно не приобретет способности воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической силой) и тем самым окажется способным к выработке собственного законодательства (первоначально основанного на праве). Но если бы даже бурей революции, вызванной дурным устройством, было бы неправомерно достигнуто более законосообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволенным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый, кто прибегал к насилию или коварству, по праву мог бы быть наказан как мятежник. Что же касается внешних государственных отношений, то от государства нельзя требовать, чтобы оно отказалось от своего, хотя бы и деспотического, устройства (более сильного, однако, по отношению к внешним врагам) до тех пор, пока ему грозит опасность быть немедленно поглощенным другими государствами. Следовательно, при таком положении должно быть дозволено замедленное осуществление нового устройства до более благоприятных времен^{25*}.

Итак, очень может быть, что деспотически действующие (делающие промахи на практике) моралисты различным образом грешат против политики (слишком поспешно принятыми или рекомендованными ими мерами); однако опыт должен, несмотря на эту погрешность их против природы, мало-помалу вывести их на лучший путь. Морализующие политики, наоборот, оправдывают противные праву государственные принципы, ссылаясь на человеческую природу, которая якобы не способна к добру в соответствии с идеей, предписанной разумом. Тем самым они, насколько это зависит от них, делают невозможными улучшения и увековечивают правонарушения.

Вместо практики (*Praxis*), которой похваляются эти политики, они прибегают к уловкам (*Praktiken*), думая лишь о том, чтобы, раболепствуя перед ныне господствующей властью (с целью не упустить своей личной выгоды), тем самым предать народ, а если возможно, и целый

^{25*} Оставлять без изменения запятнанное несправедливостью состояние публичного права до тех пор, пока все само собой созреет до полного переворота или же его разовьют до зрелости мирными средствами, - это дело дозволяющих законов разума, так как любое *правовое*, хотя бы в незначительной степени правомерное, устройство лучше, чем никакое устройство, а отсутствие всякого устройства (анархии), стало бы уделом *опрометчивой* реформы. – Государственная мудрость, следовательно, вменит себе в обязанность при настоящем положении вещей провести реформы, соответствующие идеалу публичного права; революциями же, когда их осуществляет сама природа, [следует] пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы.

мир, — словом, они действуют наподобие заправских юристов (занимающихся ремеслом, а не законодательством), когда им удастся приобрести влияние на политику. Так как их дело — не мудрствовать о самом законодательстве, а применять действующие законы местного права, то для них должно быть наилучшим каждое существующее в данное время правовое устройство, а если оно будет изменено свыше, то следующее, где опять все будет находиться в надлежащем механическом порядке. Но если это умение приспособливаться ко всем обстоятельствам внушит им иллюзию, будто они могут судить о принципах государственного устройства вообще по понятиям права (стало быть, а priori, не эмпирически); если они кичатся 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, подходят к государственному и международному праву так, как его предписывает разум, — то они могут совершить этот переход, только проникшись духом придинок, следуя своему обычному образу действий (способу действия механизма по деспотически установленным законам принуждения) даже тогда, когда понятия разума требуют обосновать законосообразное принуждение исключительно по принципам свободы, благодаря которым только и возможно устойчивое в правовом отношении государственное устройство. Так называемый практик уверен, что, отклоняя эту идею, сумеет разрешить задачу эмпирически, исходя из опыта организации государственных устройств, лучше всего сохранившихся, по большей частью противоречащих праву. — Максимы, которыми он пользуется для этой цели (хотя и не оглашает их), сводятся примерно к следующим софистическим положениям:

1) *Fat et excusa*. Не упускай случая, благоприятствующего самовластному захвату (права государства либо над своим народом, либо над другим, соседним пародом). Подыскать оправдание или прикрыть благовидными предложениями насилие после захвата будет гораздо легче и удастся с большим блеском (особенно в первом случае, где верховная власть внутри государства есть одновременно и законодательная власть, которой следует повиноваться, не мудрствуя), чем если бы захотели предварительно обдумать убедительные основания, а затем ещё ждать возражения на них. Сама эта дерзость дает некоторую видимость внутреннего убеждения и правомерности поступка, бог удачи в этом случае лучший правозаступник.

2) *Si facisti, nega*. Отрицай свою виновность в том преступлении, которое ты сам совершил. Например, доведя свой народ до отчаяния и тем самым до восстания, утверждай, что в этом виновата строптивость подданных или же, когда ты подчинил соседний народ, природа человека, которая такова, что если не предвосхитить насилия другого, то можно быть уверенным, что он опередит тебя и подчинит себе.

3) *Divide et impera*. Это значит: если в твоём народе есть некоторые привилегированные лица, обладающие властью, которые избрали тебя своим верховным главой (*primus inter pares*), то посевай между ними раздор и поссорь их с народом; заступись далее за народ, обольщая его большей свободой, и все будет зависеть от твоей неограниченной воли. Если же дело идет о других государствах, то возбуждение розни между ними — вполне надежное средство подчинить себе их одно за другим под предлогом помощи более слабому.

Таковыми политическими максимами теперь, конечно, никого не обманешь, так как все они общеизвестны; и стыдиться их нечего, хотя и несправедливость в них слишком явно бросается в глаза. Ведь великие державы никогда не смущает мнение простых смертных, они стыдятся только друг друга; что же касается самих принципов, то скомпрометировать их может не разглашение, а только неудача (относительно моральности максим все согласны между собой). Вот почему за этими державами всегда остается политический почет, на который они могут всегда рассчитывать, как результат увеличения их могущества, какими бы путями оно ни было приобретено^{26*}.

Из всех этих хитроумных попыток безнравственной политики установить среди людей состояние мира вместо непрестанной войны естественного состояния явствует по крайней мере следующее: люди так же мало могут избежать понятия права в своих частных отношениях, как и в публичных. Они не решаются публично основывать политику исключительно на хитроумных уловках и тем самым отказывать понятию публичного права во всяком уважении (что особенно бросается в глаза в международном праве). На словах люди воздают ему, как таковому, все подобающие почести, если даже им приходится выдумывать сотни уверток и отговорок, чтобы уклониться от него на практике и приписать изворотливой силе авторитет источника и связывающего звена всего права. — Чтобы положить конец этой софистике (хотя и не скрытой за ней несправедливости) и вынудить у *лжепредставителей* 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 рассеять иллюзию, которой они обольщают и себя, и других, выявить высший принцип, из которого исходят, ставя себе целью вечный мир, и показать, что все то зло, которое преграждает путь к вечному миру, происходит оттого, что политический моралист начинает там, где моральный политик справедливо кончает, и что политический моралист, подчиняя таким образом принципы цели (т. е. запрягая лошадь в повозку сзади), делает тщетной свою собственную цель: привести к согласию политику с моралью.

^{26*} Если бы еще можно было бы усомниться в некоторой порочности, корящейся в человеческой природе, поскольку дело идет о *людях*, совместно живущих в государстве; если вместо нее можно было бы с некоторым правдоподобием указать на недостаточность слишком рано развитой культуры как на причину противных закону явлений их образа мыслей, — то во внешних отношениях *государств* между собой она бросается в глаза как совершенно явная и неоспоримая. Во внутренней жизни каждого государства эта порочность прикрыта принуждением гражданских законов, так как склонности граждан к актам насилия по отношению друг к другу в огромной степени противодействует более значительная сила, а именно сила правительства, которая, таким образом, не только придает целому моральный оттенок (*causae non causae*), но тем, что проявление противных закону склонностей ставится преградой, чрезвычайно способствует развитию моральных задатков непосредственного уважения к праву. — В самом деле 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 каждого другого; отчасти ему это гарантирует правительство, благодаря чему совершается большой (хотя еще не моральный) шаг к моральности, к преданности этому понятию долга также во имя его самого, без мысли о воздаянии. — Но така каждый, будучи хорошего мнения о себе самом, предполагает у всех других дурные намерения, то они выносят друг другу такой приговор: все они, что касается *фактов*, немного стоят (причину этого можно оставить неразъясненной, ведь винить в этом *природу* человека как свободного существа нельзя). Но так как даже уважение к понятию права — человек не может просто отречься от этого уважения — самым торжественным образом санкционирует теорию, утверждающую возможность стать сообразным этому понятию, то каждому ясно, что он со своей стороны должен поступать в соответствии с ним, каково бы ни было мнение других.

Для того чтобы привести практическую философию к единству с собой, необходимо прежде всего решить вопрос: следует ли, ставя перед собой задачи практического разума, начинать с его *материального принципа, с цели* (как предмета произвола), или же с *формального принципа* (основанного только на свободе во внешнем отношении), т. е. такого, который гласит: поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законом (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 выполнения 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 гражданства, международного права и права всемирного гражданства), представляет собой только техническую проблему (*problema technicum*); напротив, второй, как принцип морального политика, для которого он представляет собой нравственную проблему (*problema morale*), отличается от первого как небо от земли по способам достижения вечного мира, который желателен не только как физическое благо, но и как состояние, вытекающее из признания долга.

Разрешение первой проблемы, проблемы политической, требует обширных познаний о природе, чтобы использовать ее механизм для осуществления задуманной цели; вместе с тем все эти познания в итоге не дают ничего определенного в отношении вечного мира, какую бы отрасль публичного права мы ни брали. Каким образом народ мог бы длительное время процветать и удерживаться в повиновении? Строгостью или поощрением тщеславия, верховной властью одного или объединением многих лиц, обладающих властью, быть может только служилым дворянством или же властью народа во внутренних делах? На этот вопрос у нас нет определенного ответа. Каждый способ управления (за исключением только подлинно республиканского, который может существовать лишь в воображении морального политика) имеет в истории свою противоположность. — Еще более неопределенно международное право, установленное якобы на основе статутов по министерским проектам; в действительности оно есть слово, не подкрепленное делом, и покоится на договорах, содержащих уже в самом акте их заключения тайную предпосылку их нарушения. — Напротив, решение второй проблемы, т. е. проблемы государственной мудрости, напрашивается, так сказать, само собой; оно ясно для всякого, посрамляет все ухищрения и ведет при этом прямо к цели; однако благоразумие подсказывает не осуществлять эту цель слишком поспешно и насильственно, а постоянно приближаться к ней, сообразуясь с благоприятными обстоятельствами.

Это значит: «Стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и к его справедливости, таким путем ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой». Ведь мораль сама по себе и, конечно, в применении ее принципов к публичному праву (стало быть, 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 только общая воля, данная *a priori* (в одном народе или в отношении различных народов между собой), определяет,

что такое право у людей. Но это объединение воли всех, если только оно проводится последовательно, может в то же время и по механизму природы быть причиной, порождающей задуманное 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 благоразумии, а на долге. Пусть политические моралисты, возражая против этого, сколько угодно мудрствуют о механизме природы, которому подчинена толпа людей, вступающих в общество, и который делает эти принципы неэффективными и их цели неосуществимыми, или же пытаются доказать свое утверждение примерами плохо организованных устройств старого и нового времени (например, демократии без представительной системы); они не заслуживают быть выслушанными, и особенно потому, что такая пагубная теория сама много содействует злу, которое она предсказывает. По этой теории, человек подводится под один класс с остальными живыми машинами, которым недостает только сознания того, что они несвободные существа, чтобы сделать их в собственных глазах самыми несчастными из всех существ в мире.

Положение «*Fiat iustitia, pereat mundus*», которое можно перевести как: «Да господствует справедливость, если даже от этого погибнут все плуты в мире», вошло в обиход как пословица. Звучит оно, правда, несколько вызывающе, но оно истинно и представляет собой смелый принцип права, отрезающий все окольные пути, указанные коварством или силой. Не следует только ошибочно истолковывать его и понимать как дозволение пользоваться своим правом со всей строгостью (это противоречило бы этическому долгу). Оно налагает на власть имущих обязанность никому не отказывать и никого не ограничивать в его праве из-за недоброжелательства или сострадания к другим. Для этого прежде всего необходимо внутреннее устройство государства, организованное по чистым принципам 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, какие бы ни были от этого физические последствия, 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 дан а priori чистым разумом). Мир никоим образом не погибнет от того, что злых людей станет меньше. Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим целям (особенно в отношении других, держащихся такого же образа мыслей) оно внутренне противоречиво и саморазрушительно и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место (моральному) принципу добра.

* * *

Следовательно, объективно (в теории) не существует спора между политикой и моралью. Субъективно же (в эгоистических склонностях человека, 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*²⁷) состоит в данном случае 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, хотя и мудрствующему, злему принципу в нас самих, оправдывающему все преступления ссылкой на слабости человеческой природы, а также в том, чтобы победить коварство этого принципа.

Действительно, политический моралист может сказать: правитель и народ, разные народы по отношению друг к другу не совершают несправедливости, если они в борьбе между собой пускают в ход насилие и коварство, хотя вообще-то они совершают несправедливость, отказывая во всяком уважении понятию права, которое одно только могло бы навсегда основать мир. В самом деле, 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, причем, однако, так, что их остается достаточно, чтобы продолжать подобное занятие вплоть до самого отдаленного будущего, и все это служит потомству предостерегающим уроком. При этом провидение в обычном ходе вещей получает оправдание, так как моральный принцип в людях никогда не угасает, к тому же разум, прагматически способный к осуществлению правовых идей по этому принципу, непрестанно развивается благодаря непрерывному росту культуры, хотя вместе с ней возрастает вина преступника. Творение нельзя, по-видимому, оправдать никакой теодицеей²⁸, нельзя потому, что на земле существует такая порода испорченных существ (если мы допустим, что с человеческим родом дело никогда не будет, да и не может обстоять лучше). Но эта точка зрения при данной оценке слишком высока для нас, чтобы мы могли теоретически приписать наши понятия (о мудрости) высшей, непостижимой для нас силе. — Мы неизбежно приходим к таким повергающим в отчаяние выводам, если не допустим, что чистые принципы права имеют объективную реальность, т.е. если не допустим их осуществимость; сообразно с ними следовало бы поступать народу внутри государства и государствам в отношениях между собой, как бы ни возражала против этого эмпирическая политика. Истинная политика, следовательно, не может сделать шага, заранее не отдав должного 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 могла развязать, пока они были в споре. — Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти. Здесь нет середины и нельзя измышлять среднее прагматически обусловленного права (нечто среднее между правом

²⁷ «Бедам ты не сдавайся, но против шестувй отважней» (*Вергилий. Энеида. Academia. М.; Л., 1933. С. 161*) // *Кант И. К вечному миру. С. 680.*

²⁸ *Теодицея* (от древнегреческих «*theós*» - бог – и «*dike*» - право) – оправдание Бога перед лицом зла, творимого в сотворенном им мире, и признание того, что существование в мире дурного, несовершенного не противоречит идее несовершенства и всеблагости Бога – носителя Высшего добра и блага.

Термин «теодицея» был введен Лейбницем в его сочинении «*Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*». Amsterdam, 1710 («Очерки теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла»). В этом сочинении, направленном против Бейля, Лейбниц утверждает, что существование в мире зла и несправедливости не противоречит «всеблагости» Бога и «провидению» // *Кант И. К вечному миру. С. 680.*

и пользой); всей политике следует преклонить колени перед правом, но она может надеяться, что достигнет, хотя и медленно, ступени, где она будет непрестанно блистать.

II

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

Если публичное право, как его обычно мыслят себе правоведы, я абстрагирую от всей его *материи* (различные эмпирически данные отношения людей в государстве или государствах между собой), то у меня еще останется *форма публичности*. Возможность этой формы содержится в каждом правовом притязании, потому что без гласности не могла бы существовать никакая справедливость (которая может мыслиться только *публично известной*), стало быть и никакое право, которое исходит только от нее.

Каждое правовое притязание должно быть доступно гласности, и эта доступность может дать удобный для употребления, а priori 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 (противозаконность) рассматриваемого притязания (*praetensio iuris*) сразу можно установить как бы посредством эксперимента разума.

После подобного абстрагирования от всего эмпирического, содержащегося в понятии права государственного гражданства и международного права (такова, например, порочность человеческой природы, делающая необходимым принуждение), можно назвать *трансцендентальной формулой* публичного права следующее положение:

«Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью».

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 непременно надо *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 иметь источником необходимого и общего, стало быть а priori усматриваемого, противодействия всех против меня только несправедливость, которой она угрожает каждому. Этот принцип чисто *негативный*, т. е. служит лишь для того, чтобы распознать с его помощью несправедливость 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)*, а именно права, действующего внутри государства, то оно таит в себе вопрос: «Есть ли восстание правомерное средство для народа сбросить с себя иго так называемого тирана (*non titulo, sed exercitio talis*)?» Ответ на этот вопрос многие считают трудным, но он легко разрешается с помощью трансцендентального принципа публичности. Если права народа попораны, то низложение его (тирана) будет справедливым, — в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо 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 с помощью догматической дедукции юридических оснований; однако трансцендентальный принцип гласности публичного права может обойтись без многословия. Согласно этому принципу, перед заключением гражданского договора сам народ ставит себе вопрос, осмелится ли он публично провозгласить в качестве максимы намерение при случае восстать. Совершенно ясно, что если бы при установлении государственного устройства было оговорено использование в некоторых случаях силы против главы, то народ должен был бы претендовать на законную власть над ним. Но тогда тот не был бы главой или если бы то и другое было условием установления государства, то такое установление стало бы невозможным; между тем оно было целью народа. Несправедливость восстания явствует также из того, что публичным признанием восстания максима его сделала бы невозможной его собственную цель. Следовательно, ее нужно было бы обязательно скрывать. — Но последнее не было бы необходимым для 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 глава сознает, что он обладает неодолимой верховной властью (это и 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 ему), то ему нечего опасаться повредить собственной цели обнародованием своей максимы. Точно так же (что вполне согласно с предыдущим) если бы народу удалось восстание, то глава должен был бы вернуться к положению подданного и не поднимать восстание с целью возратить власть, но и не следует бояться, что его привлекут к ответу за его прежнее управление государством.

2) *Что касается международного права*, то речь о нем может идти только при наличии какого-нибудь правового состояния (т. е. такого внешнего условия, при котором право действительно может принадлежать человеку), потому что оно, как публичное право, уже в своем понятии заключает провозглашение общей воли, определяющей каждому его свое. Это *status iuridicus* должно проистекать из какого-нибудь договора, которому, однако (в отличие от того договора, из которого происходит государство), не нужно основываться на принудительных законах и которое во всяком случае может быть договором *постоянной свободной ассоциации* подобно вышеупомянутому договору федерации различных государств. Ведь без какого-нибудь правового состояния, активно связывающего различные (физические или моральные) лица, стало быть в естественном состоянии, не может существовать никакого другого права, кроме частного. — Здесь также происходит спор политики с моралью (если рассматривать последнюю как учение о праве), в которой критерий публичности максим так же находит простое применение, однако только так, что договор связывает государства лишь для того, чтобы поддерживать мир между этими государствами и по отношению к другим государствам, но ни в коем случае не для того, чтобы делать приобретения. — Далее перечисляются случаи антиномии между политикой и моралью и предлагается одновременно способ их решения.

а) «Если одно из этих государств обещало что-то другому — оказание помощи, или уступку некоторых земель, или субсидию и тому подобное, то возникает вопрос, может ли глава государства в случае, от которого зависит благополучие государства, отказаться от своего слова,

потребовав, чтобы его как лицо рассматривали двояко: с одной стороны, как суверена, поскольку он ни перед кем не ответствен в своем государстве, а с другой стороны, только как высшего государственного чиновника, который обязан отдавать 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, естественно, каждое другое государство стало бы избегать его или соединяться с другими государствами, чтобы дать отпор его притязаниям. Это доказывает, что при таком условии (гласности) политика со всей своей изворотливостью сама неизбежно будет вредить своей цели, стало быть, ее максима несправедлива.

b) «Если соседняя держава, разросшаяся до ужасающих размеров (*potentia tremenda*), возбуждает опасение, что она *захочет* покорить других, так как она *может* сделать это, то дает ли это менее могущественным державам право на (совместное) нападение на нее даже без нанесения оскорбления с ее стороны?» — Государство, которое захотело бы в данном случае *огласить* подобную максиму, только ускорило бы и сделало бы неминуемым наступление зла. Ведь более сильная держава опередила бы более слабых, а что касается союза последних, то это только хрупкая тростинка для того, кто умеет пользоваться принципом *divide et impera*. — Эта максима государственной политики, объявленная публично, необходимо вредит, таким образом, ее собственной цели и, следовательно, несправедлива.

c) «Если небольшое государство расположено так, что нарушает связь между частями большего государства, необходимую для сохранения последнего, то не вправе ли это большее государство подчинить себе небольшое и присоединить его к себе?» — Совершенно ясно, что более сильному государству не следует заранее оглашать такую максиму, так как более слабые государства заблаговременно заключили бы союз или другие могущественные государства стали бы спорить из-за этой добычи. Таким образом, оглашение этой максимы делает ее невозможной, а это признак, что она несправедлива, и, быть может, даже в очень сильной степени, ибо незначительность объекта несправедливости не мешает тому, чтобы совершенная по отношению к нему несправедливость была чрезвычайно велика.

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

* * *

Принцип несовместимости максим международного права с публичностью представляет собой, конечно, хороший критерий *несоответствия* политики морали (как учению о праве). Нужно, однако, выяснить, каково же условие, при котором ее максимы согласуются с правом народов? Ведь нельзя делать обратный вывод, что те максимы, которые совместимы с публичностью, тем самым справедливы: тому, кто обладает твердой верховной властью, нет необходимости скрывать свои максимы. — Международное право вообще возможно при условии, если уже существует *правовое* состояние. Ведь без него нет публичного права, и всякое право, которое можно мыслить вне его (в естественном состоянии), есть только частное право. Но выше мы видели, что единственное *правовое* состояние, совместимое со *свободой* государств, — это их федерация, имеющая целью устранение войны. Итак, согласие политики с моралью возможно только в федеративном союзе (который, следовательно, в соответствии с принципами права дан а priori и необходим), и все государственное благоразумие имеет в качестве правовой основы установление такого союза в возможно большем размере. Без этой цели любое мудрствование есть неразумие и замаскированная несправедливость. — У подобной лжеполитики есть своя *казуистика*, не уступающая

лучшей иезуитской школе: это *reservatio mentalis*, т.е. составление публичных договоров в таких выражениях, которые при случае можно истолковать в свою пользу (например, различие между *status quo de fait* и *de droit*); это пробабиллизм — стремление ложно приписывать другим злые намерения или делать вероятность их возможного превосходства правовым основанием для подрыва других, мирных государств; наконец, это *peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*), т.е. поглощение *малого* государства, считающееся легко извинительной мелочью, если благодаря этому выигрывает гораздо *большее* государство, якобы для общего блага^{29*}.

Этому содействует двуличность политики по отношению к морали; то тем, то другим ее учением политика пользуется для своей цели. — И любовь к человеку, и уважение к *праву* людей есть долг; первое, однако, только *обусловленный*, второе же — *безусловный*, абсолютно повелевающий долг; и тот, кто захочет отдаться приятному чувству благосклонности, должен вначале полностью убедиться, что он не нарушил этого долга. Политика легко соглашается с моралью в первом смысле (с этикой), когда речь идет о том, чтобы подчинить право людей произволу их правителей, но с моралью во втором значении (как учением о праве), перед которой ей следовало бы преклонить колена, она находит целесообразным не входить в соглашение, предпочитая оспаривать всю ее реальность и всякий долг истолковывать лишь как благоволение. Такое коварство боящейся света политики легко парализовала бы философия, обнаружив ее максимы, если только политика решилась бы на то, чтобы обеспечить философу публичность его максим.

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

«Все максимы, которые *нуждаются* в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой».

В самом деле, если эти максимы могут достигнуть своей цели только благодаря публичности, то они должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состоянием) — истинная задача политики. Но если эта цель достижима *только* благодаря публичности, т.е. благодаря устранению всякого недоверия к политическим максимам, то они должны быть в согласии также и с правом общества, так как только в праве возможно соединение целей всех. — Дальнейшее изложение и разъяснение этого принципа я должен отложить до другого случая; то, что он трансцендентальная формула, можно усмотреть, устранив все эмпирические условия (учение о счастье) как материю закона и принимая во внимание только форму всеобщей законосообразности.

* * *

^{29*} Доводы в пользу этих максим можно найти в сочинении господина надворного советника Гарве «О связи морали с политикой», 1788²⁸. Этот почтенный ученый уже в самом начале признается, что не в состоянии дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. Но признание этих максим, хотя бы на том основании, что нельзя полностью опровергнуть выдвинутые против них возражения, кажется по отношению к тем, кто весьма склонен злоупотреблять этими максимами, большей уступкой, чем это было бы желательно.

[²⁸ *Гарве* (Garve, Christian, 1742 - 1798) – немецкий философ-популяризатор. Кант приводит название его книги неточно. Полное название книги «Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, inwiefern es möglich sei die Moral des Privatlebens bei der Regierung des Staates zu beobachten». Breslau, 1788 («Рассуждение о связи морали с политикой, или Некоторые размышления над вопросом о том, в какой степени возможно соблюдение [норм] морали личной жизни при управлении государством) // *Кант И.* К вечному миру. С. 680 – 681].

Если осуществление состояния публичного права, хотя бы только в бесконечном приближении, есть долг и вместе с тем обоснованная надежда, то *вечный мир*, который последует за мирными договорами (до сих пор их называли неправильно; собственно говоря, это были только перемирия), есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и (так как промежуток времени, необходимый для одинаковых успехов, будет, видимо, становиться все короче) становится все ближе к осуществлению.