

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 4

Москва
2003

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Понятие морали	3
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этика и мораль: соотношение понятий	14
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость»)	23

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

<i>А.Г.Гаджигурбанов</i>	
Идея самопревосхождения в доктрине Плотина	50
<i>А.К.Судаков</i>	
Этика совершенства в нравственной системе И.Канта.....	67

ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>М.А.Корзо</i>	
Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени	89
<i>О.П.Зубец</i>	
Профессия в контексте истории ценностей	103
<i>О.В.Артемова</i>	
Генри Сиджвик о высшем благе.....	121
<i>С.Н.Земляной</i>	
Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России).....	145
<i>П.А.Гаджигурбанова</i>	
Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса.....	161

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990)	179
Р.Г.Апресяну — 50!	198
Наши авторы.....	204

Этика совершенства в нравственной системе И.Канта

В известном смысле такая формулировка темы может представиться парадоксом: Кант-этик и Кант-моралист пользуется устойчивой репутацией принципиального врага всякой «материальной этики», и в частности этика онтологического совершенства была явным образом подвергнута им критике именно за внесение материальных оснований в фундамент нравственного закона. После этого, казалось бы, разговор об отношении Канта к этике совершенства может вестись только на языке их принципиального разведения и сосредоточиться разве на степени аргументированности кантовой критики перфекционизма. При внимательном рассмотрении, однако же, оказывается, что не только прикладная моральная доктрина «Метафизики нравов» является у Канта, по меньшей мере «наполовину», перфекционистской, но что и «чистая» этика Канта, развитая им, прежде всего, в «Основоположении к метафизике нравов», при всей методологической чистоте и даже именно вследствие своей методологической чистоты оказывается ориентированной на идеал нравственного совершенства до такой степени, что даже взаимное соотношение трех прославленных формулировок закона нравственности не может быть адекватно понято без учета этого контекста их обоснования. Сама формальная теория морали у Канта есть рефлексия идеи абсолютного совершенства нравов, — однако рефлексия, не доведенная до логического конца.

I

Высшая и предельная, а главное, безусловная нравственная ценность есть, по знаменитой формулировке Канта в «Основоположении к метафизике нравов», *добрая воля* (4, 393¹). Добрая воля есть воля, не могущая быть злой (4, 437), и для которой полагание добра составляет ее необходимость, как бы ее природу. Добрая воля есть та, которой субъективное свойство не препятствует, но положительно определяет ее желать добра; воление необходимо согласуется в ней с законом, и даже к самому волению воля определяется одним лишь представлением добра как такового (4, 414). Добрая воля в собственном смысле есть конкретное единство свободы и закона, разума и добра. Чистота определения воли разумом есть смысл ее доброты. Абсолютно добрую волю Кант называет также святой (4, 414). И вот Кант утверждает, что идея такой воли присуща всякому, даже обыденному, нравственному разумению человека (4, 394) и что *учреждение* такой воли есть нравственное предназначение высшего дара разума человеческому роду (4, 396). Этика в своей чистой части исследует существо и законы этой самой «чистой воли» (4, 390), в противоположность фактичному волению человека. При этом она остается чистым знанием априори, коль скоро формулирует свою проблему как *условие возможности* вполне доброй воли в человечестве, условие вышеназванного «учреждения» ее в воле индивида. Вполне добрая ради самой себя воля есть тот опыт, условия возможности которого исследует кантианская теория нравов в ее качестве критической этики. И это исследование проводится Кантом в три логических шага. На первом шаге выясняется условие формальной возможности для субъективного принципа волевого избрания быть добрым, т.е. законным принципом. Здесь не учитываются, и даже признаются недопустимыми, какие бы то ни было соображения о природе данной воли; идея доброты воли рассматривается как сугубо формальная, отвлеченная (абстрактная) возможность нравственно-положительного воления. Это, если позволительно так выразиться, уровень метафизики морали до всякой критики морального субъекта. Итог рефлексии на этом этапе приводит Канта к формулировке, согласно которой морально положительному субъективному принципу должно быть возможно стать всеобщим законом воли всякого существа (принцип универсализации)².

На втором шаге рефлексия обращается на самое это единство субъективного и объективного начала в законе нравственной ценности, и закон морали предстает как нормативное выражение действи-

тельности доброй воли в некотором (однако определяемом к действию и волею не одной этой идеей добра) *субъекте*. Добрая воля из формальной идеи становится определенной нравственной субъективностью, в которой должно быть теперь обнаружено основание возможности полноценно-нравственного избрания, в которой должен быть удостоверен ценностный характер нравственной идеи воли. Иными словами, встает вопрос о том, чтобы найти основание, в силу которого несовершенно нравственная по мотивации воля может определяться к действию представлением о нравственном совершенстве волеяния. Здесь в «Основоположении» декларируется переход к метафизике нравов, и здесь же одновременно совершается переход к некоторой моральной аксиологии в рамках этой метафизики нравов; здесь субъективно отрефлектированный категорический императив оказывается основным принципом чистой теории нравственной ценности. Итогом рефлексии становится формулировка морального закона, согласно которой от нравственной личности требуется поступать таким образом, чтобы всякий раз была возможна и действительна ценность человечности в затронутых нашим действием лицах и в нас самих: «Действуй так, чтобы использовать человечность, как в своем лице, так и в лице всякого другого всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» (4, 429)³.

Осторожная оговорка «всегда в то же время как цель» призвана оттенить именно неполноту реализации идеи доброй-в-себе воли на этом уровне нравственного законодательства, наличие иных оснований определения у воли, нравственной по этому субъективному критерию практической чистоты принципа. Между тем в самом принципе доброты воли, как принципе чистом и априорном, заложено полное единство субъективного и объективного начал воли в безусловном законе нравственности, и постольку «полное определение» нравственного начала должно указать также на полноту действительности нравственной идеи в субъекте, который всецело определяется лишь ею, который живет лишь в силу закона нравственной воли, в котором поэтому исполняется именно и только эта безусловно-добрая воля, для которого нравственно-положительное содержание есть закон не в смысле должно-принужденного извне, но в смысле нормально-необходимого по внутреннему свойству его существа, который всегда и в каждом случае, и в каждом обосновании максимы своих действий и любой максимы этого обоснования определяется единственно законом. Поэтому требуется и третий шаг нравственно-философской рефлексии, чтобы обратить эту рефлексию от частной максимы доброй воли к первооснованию самого избрания максим и их принципов,

чтобы от частно- и случайно-доброй воли возможно было перейти к понятию о воле, *действительно исполняющей закон всякой максимой своей*, в которой поэтому всякая максима фактически *есть* закон (а не только должна быть принуждена сделаться законом). В идее такой воли действительно имеет место «полное определение» воли безусловным законом нравов: всякое частное избрание совершается, и всякая максима такого избрания (как и максима более высокого порядка) избирается в силу законного, положительно-нравственного, принципа воли. Здесь уже не частно-определенное сознание моральной ценности, но вся воля рефлексивно обращается к закону чистой воли, и здесь уже субъективная определенность не конкретной склонности или способности, но всей личной воли становится субъективным моментом нравственного законодательства, правомерным лишь в меру совпадения его с объективным законным содержанием чистой воли. Здесь происходит высшая и последняя практическая абстракция в воле: *отвлечение ее от инозаконности* в принципе своего определения, *всецелое подтверждение ее максим единственно закону абсолютной святости*. Причем эти две стороны высшей практической абстракции суть не различные, но опять-таки непосредственно единые, единым актом совершающиеся, действия практического духа: не так, словно бы второе, положительное, усовершенное было как бы отдельным, независимым и потому предоставленным на свободное усмотрение действием всецело самозаконного духа, но (в силу того, что практическая свобода личного духа реальна лишь в законе абсолютной нравственности) практически-волевая абстракция от гетерономии определения воли совершается именно во всецелом и глубинном принятии абсолютного закона чистой воли. Ясно, что для такого принятия необходимо уже не *самоосмысление* конечного практического субъекта, но его *преображение*, изменение закона внутренней организации его максим, «революция умонастроения» под чистым законом безусловно-доброй воли. Это закономерно превращает вечную проблему чистой этики безусловного закона в проблему философии религии, заставляя осмыслить самый субъект практического законодательства как абсолютную волю Божию, в ее единстве с волей человека и человечества⁴.

II

Обратимся теперь от этой общеметодической стороны вопроса к собственному обоснованию, какое находит в этике Канта императив личного совершенствования. Это обоснование вычитывается уже из

примера, приводимого Кантом для иллюстрации своей идеи императива. Пример трактует о человеке, который находится перед выбором: развивать ли свои естественные дарования или предпочесть этому труду самокультуры жизнь в чувственных удовольствиях (4,423). Выбирая последнее, человек принимает субъективный принцип воли, исключающий культуру дарований. Возможно ли, чтобы такой принцип стал всеобщим и необходимым законом некоторого мира разумных существ? По Канту, вполне возможно, если, например, некий «естественный инстинкт», заложенный в самой природе человека, воспрепятствует развитию дарований личности (там же). Тогда в мире разумных существ сам закон воли сделает для нее невозможным желать развития задатков, хотя это само по себе еще не отрицает саму волю как способность определять действия разумными основаниями вообще и, в частности, достигать поставленных себе в чувственном мире целей: и практическая, и техническая нравственная субъективность сохраняется и даже в известном отношении благоденствует. Но, по суждению Канта, такого мира «невозможно желать» (там же). Отсутствие в противокультурной максиме воли какого-либо противоречия естественному порядку природы и основанной на нем прагматической или эвдемонистической целесообразности заставляет читателя истолковать эту «невозможность желать» не в смысле физической невозможности или прагматической нерациональности такого желания, а в смысле собственно морально-практическом. Мира, в котором бы господствовал закон неразвития способностей, мира культурного статус-кво невозможно желать вполне разумной доброй волей, совершенно практическим разумом, его невозможно желать в соответствии с полной нормой практического разума. Если известный класс максим страдает внутренней противоречивостью, так что в терминологии Канта их невозможно мыслить в качестве законов воли, и это позволяет определить их как нарушающие слабое требование императивной морали, то, что в эпоху Канта принято было называть «совершенным» долгом, — то максима отказа от совершенствования не такова: будучи в любом случае возможна в качестве субъективного и даже объективно-общего принципа определения воли, она невозможна единственно как максима всецело доброй воли; будучи возведена в такой закон, она делает невозможным тот синтез принципа и всеобщности, который мы представляем себе в идее категорического обязывания: она не может быть безусловно вменена воле как закон. Напротив, максима, согласно которой безусловное нравственное обязывание возможно, удовлетворяет требованию «сильной» нравственной нормы, и постольку есть максима вполне

доброй, святой воли; такой максимы возможно желать только вполне доброй волей. Следовательно, в кантианской этике «сильная» версия нравственной нормы и в том числе норма личного совершенствования, представляет собою принцип, противоположный которому принцип хотя оставляет возможность существования субъектов нравственного вменения и даже осмысленного следования условным предписаниям успеха и счастья, но исключает стремление этих субъектов к безусловному идеалу доброты воли, возможной для человека и человечества «в идее», — но это означает: исключает следование категорическому императиву как заповеди доброй воли. Некультурной личности невозможно желать вполне доброй волей, это значит: у лица, отказывающегося совершенствовать свои способности, *не может быть вполне доброй воли* для исполнения, в соответствии с требованием долга, также и прочих нравственно обязательных действий. Разумное существо «необходимо желает, чтобы все способности в нем были развиты» (4,423), и это развитие представляет собою условие нравственно приемлемого исполнения «совершенной» обязанности. Обязанность совершенствования своих способностей представляет собою условие возможности адекватного исполнения обязанности самосохранения, представленной Кантом как типический пример «совершенных» обязанностей перед собою, и даже условие возможности адекватного понимания этой обязанности, поскольку лишь в свете долга совершенствования, в свете идеи культуры лицо может постичь себя самое как разумную личность, а это, в свою очередь, потому, что только в свете культуры и совершенства оно существует как вполне добрая воля, или говоря кантиански, как «разум, практический через все свои максимы». Обязанность самокультуры есть в кантианской морали один из опорных принципов системы моральных норм вообще, есть один из случаев применения категорического императива в его полной, а это значит, субъективно углубленной, рефлексивно обогащенной форме, и потому обозначение ее как одной из «несовершенных» обязанностей несколько не превращает ее в нечто предоставленное произвольному усмотрению человека, если только он в полноте исполняет законы «строгого долга», следуя исключительно только универсализируемым максима́м. Это так потому, что, хотя в мире, где исполняется только «строгий долг», может не быть и самой идеи нравственного совершенства, почему и кажется эта идея не более чем одной из многочисленных материально-ценностных идей эмпирически заинтересованного ума, — однако, как ни парадоксально звучит это утверждение для известного истолкования кантианской этики, мира, где в полноте строгости исполняется только

«строгий долг», невозможно желать вполне доброй волей, т.е. волей, все практические определения которой соответствуют нравственному закону (предстающему для субъективно-определимого существа как императив долга). Мира, где все максимы безукоризненно-легальны, но где нет совершенствования каждого разумного деятеля, невозможно желать по канону безусловной этики. Причем, пока сохраняется морально-практическое толкование «возможности желать», любая максима, универсализируемая разумом без ориентации на этот нравственный идеал вполне (и в том числе «интенсивно») доброй воли, всякий закон нравов, выдаваемый за этический принцип без соотношения с целесообразностью этически-культурной, — всякий такой закон возвращает волю, его постановляющую, в перспективу мира, которого этическое сознание не допускает, «не может желать». Достаточно хотя бы отчасти «разомкнуть» этическую целесообразность в максиме воли, заменив ее внешней универсализируемостью принципа, следование которому никак не предполагает долга совершенства, и мы оказываемся вне контекста безусловной этики, в сфере правового формализма, хозяйственного или иного прагматизма, если не просто рафинированного гедонизма. Категорическое долженствование, не укрепленное на почве нравственно-культурной идеи совершенства, может остаться категорическим, но не может быть признано моральным.

Но как может быть обоснован сам этот канон абсолютного совершенства нравственной мотивации? Необходимо показать, что для человека возможно не только мышление возможности столь нормативно полного категорического долженствования, но и следование ему. А для этого выявления условия субъективно-общей действительности закона совершенства, как и всякого нравственного начала, необходимо доказать, что среди возможных целей человека есть такие, которые необходимо (нравственно-обязательно) должны быть целями всякого человека как разумного существа, и в частности, что совершенство есть одна из таких целей. Кант ограничивается здесь, вполне в духе века «просвещения», апелляцией к целям «природы» в человеке. «Природа» хотела, чтобы человек развил свои задатки до предельно мыслимого в конечном разумном существе совершенства. Однако можно решиться утверждать, что так же точно, как «возможность желать» максимы как закона не есть в кантианской этике физическая, фактическая «возможность», так же точно и эта «природа», долженствующая служить исходным принципом обоснования закона нравственного самосовершенствования, не есть у Канта природа в теоретическом смысле, т.е. «взаимосвязь явлений в их бытии со

гласно необходимым правилам» (3, В165), — а есть природа в телеологическом смысле, как «система целей» (В844), как «целесообразное единство всех вещей» (В843). Обоснование идеала нравственного совершенства и соответственно закона самосовершенствования через отсылку к целям «природы» в совершенствующемся человечестве, предполагает поэтому объективно-телеологический строй самой этой «природы», предполагает предсуществование идеала совершенства в ней. Ибо если нравственная норма предполагает некоторый высший и последний нравственно-практический синтез, который (святость воли) становится невозможным в воле, нарушающей данную норму, то обоснование этой нормы не может не предполагать осуществленность такого высшего синтеза, реальность святой воли. Совершенство воли есть полнота святой воли в нас, соотносится с безусловным законом, какого «может желать» чистая воля в нашем лице и который был бы без ограничений максимой нашей воли, если бы для нас без ограничения возможно было нравственное самоопределение. Если поэтому совершенство нравственного воления есть закон, и безусловный закон для воли, то при любой полноте исполнения всех прочих законов долга личность остается радикально несовершенной в доброте воли, и единственное существо, для которого не имеет силы императив совершенства как таковой, есть сама святая воля. Императив совершенства представляет собою синтез идеи вполне практического разума с частной максимой случайно-определимой воли существа. Но последовательное сомнение в нравственной чистоте пробы максим конечного существа, даже просто здоровый моральный скептицизм, не позволяет считать эту идею практического разума всецело и без оговорок *нашей* идеей. Исходов у этого скепсиса два: радикальный моральный скептицизм, сомневающийся в возможности и целесообразности исполнения каких-либо норм и правил за рамками сугубо прагматически и гедонистически целесообразных, снимающий с тем вместе самый вопрос о чистой этике совершенства как утопическую псевдопроблему, — или этико-метафизический реализм, признающий действительность самой доброй воли в нас метафизическим фактом, и потому вышеназванный синтез — теоретическим парафразом общения практических духов, действия святой воли в воле человеческой. Для метафизики этического реализма, или, в случае кантианства, идеал-реализма, не только связь идеи святой воли с понятием о субъективной цели есть предшествующая всякому моральному опыту действительность совершенной воли, а не только теоретическая мысль о таковой, по предпосылке всегда неадекватная в случайно-обусловленном сознании человечес-

ком, — но и идея морального законодательства доброй воли не есть метафора такого законодательства, а представление о законодательствующей через все свои акты безусловно-практической воле, каждое определение которой есть для нее лишь утверждение факта, но для всякой несовершенной воли — безусловный закон жизни; каждая мысль которой о самой себе есть необходимая норма мышления и жизни существ конечных. Здесь закономерно возникает представление о достоинстве законодательства, о том, что претендовать на верховное законодательство может только существо, совершенно не зависящее в своем нравственно-практическом самоопределении от случайных, временных, эмпирических обстоятельств, не имеющее потребности во внешнем. Потребностно определяемое существо не есть верховный законодатель нравственного мира. Поэтому оно, свойства его «природы», его субъективные цели и ценности не могут быть основанием подлинно моральной нормы, но основание моральной нормы оно всегда уже преднаходит в законе воли совершенно свободной от всякой потребности и постольку всеобщим образом нравственно-совершенной, единственно поэтому достойной главенства в царстве практически-разумных существ. Таким образом от натуралистически звучащего призыва «будьте совершенны, потому что разумная природа предопределила вас к совершенству» мы переходим к другому, более определенному и согласному с духом этического идеализма личности: «будьте совершенны, потому что совершен Бог». Мы не хотим этим сказать, будто у Канта «критической» поры находим формулировки в этом последнем духе. Мы утверждаем, однако, что в том смысле этики совершенства, который она может иметь и имеет в контексте кантовской теории безусловного закона нравственности как законодательного акта вполне доброй воли, — этика совершенства может получить собственно морально-философское обоснование (недоступное подозрениям в скрытом прагматизме и эмпиризме метода) только в осознании реализма морального законодательства, *только в контексте коренной теонмии воли.*

Однако признание такой теонмии еще не позволяет окончательно обосновать этику совершенства: подозревая в теонмной морали, усматривающей идеал совершенства в святой воле Божией и основание долга самосовершенствования — в воле Божией о нас, оправдание внешне-принуждаемого, формально-обрядного послушания (фарисейства), — этик может вместе с такой ложной теонмией рабского повиновения отвергнуть теонмию вообще. Однако верховный закон всестороннего совершенства, по образу Божию, может быть действительно оправдан перед философским разумом именно и толь-

ко при условии, что воля Божия в нас и о нас не является для нас внешней. Для последовательной теонмии самая личность наша не является метафизически самодостаточной монадой и не является этически доброй во всех отношениях волей (ибо не является волей, свободной от потребности и внешней детерминации); самая личность наша не есть верховный источник своей реальности, но есть существенным образом только идея себя самой в верховно законодательном разуме Божиим. Подозрение теонмии в инозаконном характере предлагаемых ею к исполнению законов морального мира отпадает сразу же, как только сознают, что последовательно развитая теонмия норм невозможна без онтологической теонмии личности, т.е. без намеченного выше понятия о *реализме единения духов* (конечного и всецело практического, святого), о первоосновности святой воли для самого бытия воли относительно-доброй.

III

Углубляя и развивая рефлексию безусловного принципа нравственности, Кант обращается к вопросу о том, каким образом нравственный закон, объективное содержание которого выяснено первым шагом анализа, может быть принят конечной волей в качестве основания ее определения к действию. Кант исходит из противопоставления основания определения воли, данного разумом и потому действительного для всех разумных существ, в силу ли его разумности (как практический закон долга) или иных причин (как принцип личного блаженства) — субъективному основанию определения воли, значимому вследствие отношения предмета к «особенного рода способности желания субъекта» (4, 427). Закон морали должен отвлекаться от всех этих субъективных ценностей и представлять объективную цель, значимую для существа вследствие его разумности и имеющую истоком чистый практический разум. Необходимо поэтому представить известного рода соотношение объективного и субъективного в ценностном сознании и целеполагании: сама абстракция от субъективных целей должна стать моментом целеполагания, сама нравственно-положительная цель должна утверждаться как, при предпосылке разумности, всегда также субъективная. Относительной ценности должно быть не только противопоставлено, но и соотнесено нечто, являющееся ценностью безотносительно субъективного избрания, некоторая ценность сама по себе, нечто ценное самим бытием своим, нечто, в чем чистая нравственная ценность едина с действительностью. Здесь Кант говорит даже не об объективной только, но об-

«абсолютной ценности» (4, 428). Ибо ценности сугубо объективной недостает свободы (от личного и родового усмотрения и переживания чего-то как ценности) и субстанциальности для того, чтобы быть основанием «определенных законов», такие цели материальны по существу и основанию, абсолютная же ценность должна быть формальной по крайней мере по основанию. Требуется, следовательно, действительность абсолютной ценности в воле конечной и случайно-определенной; говорить о «постулате» такой ценности, о «перспективе» такой ценности будет недостаточно, ибо перспективизм абсолютной идеи не гарантирует от метафизического ценностного нигилизма, если же всякая ценность лишь субъективна и произвольна, нет основания для действительно чистого закона нравов (4, 428). Но чтобы безусловное правило ценностного избрания было дано практическим разумом и имело в этом качестве силу закона для всякой воли, — по крайней мере сама разумная воля должна существовать. Сущая самооценность в этом смысле есть прежде всего разумное существо как субъект доброй воли, и притом всякое разумное существо (там же). «Разумная природа *существует* как цель сама по себе» (4, 429). Следовательно, в принципе всякого действия в отношении разумного существа оно должно рассматриваться всегда также как такая цель, и никогда не может быть полагаемо только как средство для чужого или своего собственного прагматического либо эвдемонистического произвола. Разумное существо может быть безусловной ценностью, если будет полагаться таковой во всякое время и во всяком отношении, и насколько рассматривается сугубо инструментально, весь мир разумных существ становится как бы одномерным, миром лишь относительно-субъективных ценностей, миром сугубой природы, — который для разумного существа не имеет ценности, его как такого «невозможно желать», потому что в нем невозможна вполне добрая воля, в нем вообще исключено измерение свободы и целеполагания, в нем невозможна практическая ценность, достойная своего имени. Верховный практический закон есть поэтому *представление субстанциальной ценности разумной природы как также субъективной ценности*, или наоборот, — на том основании, что во всяком случае сам практический разум и только он существует как абсолютная ценность для всякого существа, разум которого может быть практическим. Прежде всякого доброго содержания воли закон должен предписывать ценностную установку воли на практически осмысленное (мета-физическое, непрагматическое) *само-сохранение и развитие* этой воли, или, в контексте этики свободы, на *постоянное воспроизведение акта изначального полагания (ценности) такой воли в себе и в*

*других*⁵. Субстанциальные ценности суть субъекты ценности — лица, разумные существа. Императив морали предписывает поэтому полагать субстанциальную ценность именно в своем лице и лице всякого другого, и именно в том, благодаря чему я и другой суть лица, — всякой максимой своей воли утверждать ценность личности как субстанциальной цели, а не сугубого средства, в себе и другом. Все неразумное, даже в самом субъекте, все предметы его склонности и потребности, подлежат в данном случае практической абстракции из основания определения его воли, оно есть не более чем внешнее орудие воли, *предмет* ее и не более. «Действуй так, чтобы использовать человечность как в своем лице, так и в лице всякого другого, всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» (4, 429).

Для адекватного осмысления этого субъективного принципа чистых нравов по Канту, без которого невозможно верно оценить смысл и значение императива совершенства в кантианской моральной теории, без которого это совершенство само принимает совершенно иное направление и смысл, — необходимо сделать два замечания. Во-первых, нельзя достаточно не подчеркивать, что самоценность разумно-нравственной человечности в каждом лице имеет не гипотетически-проективный, но метафизический характер, что абсолютно-ценная человечность есть некоторая реальность. Разумно-волевая личность существует как самоценность и потому должна также рассматриваться как таковая всяким лицом и сама собою в том числе. Если она этого не делает, она не перестает быть ценностью и целью-в-себе, она просто не осуществляется в качестве таковой ценности, не придает своей субстанциальной ценности достойной ее практической действительности. Человечность в ней не становится практической, оставаясь, однако же потенциально-практической, и почва этой потенциальности — в даре практической свободы согласно законам. Мир, где разумные существа не реализуют своих задатков и этого главного и радикального задатка, не достигают полноты соответствия идеальному понятию о самих себе, возможен как единство природных явлений под всеобщими законами, непротиворечиво мыслим, хотя бы такого мира было «невозможно желать» в перспективе нравственной ценности. Мир, где субъекты нравственной ценности принципиально (т.е. в привычных максимах воли) унижают достоинство человечности в других и в себе, т.е. исходят в своих действиях из неполной нравственной идеи о себе, все же не может отменить в них само формальное достоинство нравственной субъектности и вменности: потому что разумная природа онтологична как цель сама по себе⁶.

Кант же утверждает метафизически укорененную ценность вполне доброй воли как нравственно и, в идеале совершенства, сугубо нравственно определяемой свободной действительности. Таковая, существуя самоценно, должна быть *учреждена* в каждом субъекте ценности, на основе самосознания практически-законополагающей свободы его. Такое учреждение есть, однако, не единократный акт, но процесс, непростая история нравственной свободы, начало которой — чистое сознание ценности, ориентир же — полноценное определение своих поступков и внутренних избраний только этой одной ценностью. Необходимость такого процесса обусловлена тем, что для учреждения актуальной личности в каждом субъекте нравственной свободы имеется препятствие, и даже противодействие, которое-то, собственно, и побуждает его умствовать против этой свободы и которое также превращает учреждение положительной персональности в своем лице и в лице всякого другого в нечто (безусловно) должное, в императив⁷. Задаток личного бытия неуничтожим в человечности для критического персоналиста по причине онтологичности его источника как свободы и ценности. Персонализм же догматический бывает критической философией только по букве, в действительности он всегда переносит источник ценности личности в то или иное определение порядка природы, натурализирует свою самоценную будто бы гуманность и потому принципиально закрывает возможность для нравственной истории и для процесса движения к совершенству, снимая же метафизические ориентиры совершенства, делает весьма уязвимой и хрупкой фактическую гуманность, не интересующуюся метафизикой своего существа, боящуюся этой глубины и закономерно начинающей поэтому толковать добро и правду в горизонте сугубо прикладном, казуистическом, эмпирическом. Постольку мы видим, что энергия совершенства действительно заложена в самой глубине кантианского построения в этике, как критической метафизики личности, и что критическая и догматическая этика в смысле Канта противостоят друг другу также и в том смысле, в котором приходится сказать: или безусловная этика совершенства, или прагматичная политика реорганизации статус-кво, — или перфекционистская мораль, или натуралистская. Средний путь здесь будет всегда на поверку методической эклектикой.

IV

Но это — только одна сторона проблемы. Другая открывается, когда мы ставим перед собой вопрос о специфике этической метафизики, в которой метафизически действительна именно воля и в которой поэтому подтверждение реальности есть *акт чистой воли в природе воли ограниченной*; для которой человечность, т.е. конечная разумная воля, существует как самоценность для всякого субъекта. Эта разумная природа личности является без ограничений практической (действительной, а не идеально-возможной) только у существа, не встречающего в своей природе препятствий к реализации закона через все субъективные принципы самоопределения, существа, в котором сознание закона есть одновременно его практическая действительность в его лице. Воля такого существа определяется к действию единственно лишь самобытной нравственной ценностью, и поэтому для него не имеет практического смысла оговорка, требующая рассматривать человечность «*всегда также и как цель*». Для него вообще императив морали не есть предписание, а только описание (существенного способа его самоопределения). Следовательно, эта актуальная личность и есть законодательная моральная «природа». Конечное существо, действуя в свете закона чистой ценности человечности, действует для приближения своего лица и всякого другого к этому «идеалу морального совершенства», который находит не иначе, как в самосознании трансцендентальной свободы, в некотором «фактуме» разума, обнаруживает в своем разуме и в своей воле. Это понятие «фактума практического разума», играющее столь принципиальную роль в позднейшей «Критике практического разума», также может быть истолковано различно, и в том числе одно из его формально (по букве цитат) кантианских истолкований может прямо подорвать объективную значимость закона личного совершенства. Именно, «фактум» практической свободы может быть понят **абстрактно**, т.е. как *сугубая идея* свободы, как *знание* о своей (и конечно *только своей*) свободе, как трансцендентальная идея в смысле «Критики чистого разума», как мысль о теоретически-действительном, как простое усмотрение факта, хотя бы и сверхчувственного. Но в таком факте свободы, как утверждал Кант в той же «Критике чистого разума», нет никакого доступного теоретическому знанию и (для знания) однозначно и *объективно определенного содержания*, почему и самосознание свободы вообще есть лишь самосознание свободы практической, свободы фактического выбора возможностей, всякое же конкретное, опытно наполненное самосознание «спекулятивного разума» поме-

щает его с неизбежностью в горизонт природной причинности, где свободная причина, как радикальный перерыв такой причинности, сродни чудесному, а не объективно-однозначно известному (познанному), и есть поэтому не более чем постулат, есть *желаемое*, но еще оттого не *должное*, положение дел. Существо, спекулятивно знающее о своей «вообще-то-свободе», объективно-достоверно определяющее содержанием некоторого возможного опыта свое самосознание как свободной личности, на самом деле (если осмыслить антиномию свободной и природной причинности в кантовском ее решении) *знать* может всегда лишь некоторый *закон природы своей самости*, свободу же всегда переносит в сферу, находящуюся за горизонтом знания, где регулятивно-организующая роль идеи свободы *для знания* может быть сколь угодно значительна, но где она не может иметь никакого значения как регулятив собственно воления и действия, потому что по самому существу своему ни в какой момент бесконечного прогресса природоведения и антропологии не может приобрести объективной определенности содержания, — и в том числе, конечно, ценностного содержания. *Если свободу постигли, то свободу не спасти*. Закономерным же последствием теоретизма практической рациональности, для которого практическое законодательство есть лишь *одно из применений* чистого разума, а фактум разумной свободы — лишь идея в теоретическом смысле этого слова, — будет *профанация* идеала совершенства. Если фактум морального разума есть лишь знание о своей трансцендентальной свободе, которое всегда есть лишь регулятивное, но никогда не конститутивное знание, никогда не достигает положительности и содержания, и если на этом спекулятивном самосознании свободы единственно только может основаться морально приемлемая мотивация к практическому самоопределению нашей воли, то, с одной стороны, это сугубо спекулятивное самосознание остается принципиально уязвимым для железной аргументации натуралистической «философии антитезиса», для которой всякое верифицируемое знание, всякое действие в чувственном мире встроено в цепь природной причинности, и никакой свободы практически не существует, иначе как в мире запредельном, о котором знать и в котором жить человеку доказано не дано. Во-вторых же и в главных, отсутствие объективной определенности в спекулятивной идее свободы делает столь же существенно неопределенной и иерархию строящихся на основе этого сознания ценностей, если только — как обязан признать этик — возможно познание (сознание) наших обязанностей и если его в конечном счете также приходится возводить к этому сверхъестественному фактуму. Теоретизм толкования нравственного фактума оставляет за

каждым субъектом целей представляющееся моральным право самостоятельно определять для себя эту иерархию своих целей и ценностей, при единственном условии — чтобы эта его личная иерархия благ, это его приватное царство целей могло быть без противоречия встроено в единое целое морального мира, чтобы его возможно было мыслить как момент в универсальном целом природы. Формальная универсализируемость субъективной иерархии ценностей и каждой субъективной максимы в частности есть для такой морали достаточный критерий моральной допустимости такой иерархии ценностей или такой максимы. Но в этом либеральном варианте гуманистической этики нет (не признается и признаваться не может) никакой цели самосушей и самоценной, никакой объективно значимой метафизики морали... кроме ее физики (социологии, психологии, биологии или гностической мистики «духов» или «тел»), — а потому нет и не может быть и однозначного вектора моральной истории, не может быть императива совершенствования своих задатков, который мог бы «научно доказать» свою правоту перед императивом их всемерного истребления или рекомендацией оставить их в небрежении ради иных целей. Критическая философская этика личности, трагующая исходное самосознание разумной свободы в спекулятивном смысле как познание и усмотрение, и при этом желающая также противостоять натурализму в основаниях, не может не ограничиваться лишь «слабой», негативной версией категорического императива человечности как ценности, будучи лишена логической возможности наполнить эту «человечность» живым содержанием, не заимствуемым извне самосушей ценности разумной природы (не ведущим к гетерономии воли). Поэтому в кантианстве, насколько оно уклоняется в такой теоретизм, предписание морального и всякого иного культурного развития, самосовершенствования своего лица и общежития в целом может конечно выдвигаться, но не может получить значения полноценно-моральной нормы, не может рассматриваться как категорически-должное, но только как обусловленное личным усмотрением (произволением) сверхдолжное предписание, исполнением которого, правда, можно восхищаться или умиляться, но которого нет возможности предписать всем разумным существам предпочтительно перед его нарушением, неисполнение которого также морально, если принимается в максимум по добросовестном испытании, сознательно, и если не влечет за собою нарушение других, «доказано моральных» норм (на сознание и исполнение которых сознание и исполнение норм «несовершенного» долга, по убеждению такого моралиста, никак не влияет: это якобы просто иная рубрика

обязанностей). Плюрализм понятий об объективно-добром и соответственно о пути совершенствования человека и человечества, особенно в сочетании с пафосом научной философии и борьбы со всяческой метафизикой, совершенно по-своему закономерно приводит к тому, что этика совершенства начинает представляться реликтом «ушедшей в прошлое» метафизической эпохи человечества, и по-своему совершенно закономерен протест таких философов против построения на основе кантианской моральной теории некоей материальной этики ценности, хотя бы таковую конструировал сам Кант (в «Метафизике нравов»).

Только содержательное, конкретное истолкование фактума морального разума оставляет кантианству шанс на оправдание нравственной обязанности самосовершенствования всякого лица, развития задатков человечности, на непротиворечивое построение некоторой *философии* моральной и общей *культуры*. Конкретное истолкование предполагает, что этот фактум есть именно не факт знания, не спекулятивная только идея свободы и добра, но *factum*, то есть «совершение», исполнение, *акт воли доброй и совершенной в нас, как личности неполной и случайно-определенной*. А для Канта эта святая воля есть неразрывное единство мысли и действительности, есть полагание цели в единстве с осуществлением ее, есть законоположение и действие одновременно. Причем идеал нравственного совершенства предполагает непосредственное единство воли и закона, определение первой всецело последним. Этот-то акт конечная субъективность и осознает в себе, и это сознание идеально-полной практической действительности она сопрягает затем с сознанием своей потребностной, страстной, вообще иноопределенной природы, со своим самосознанием как «эмпирического характера». В фактуме личность находит не мысль, но волю, идеальный образ своей собственной, — и затем или принимает эту волю как собственную, содействуя ей в себе и других, или не принимает, разрушая идеальный образ совершенства доброй воли и волей, и действием. Однако и здесь возможно неточное, одностороннее толкование этого фактума, и соответственно основания моральной обязательности всякой нормы и в том числе закона совершенства, — толкование, сводящее его к факту воли. Ценностно-практическое сознание, со свойственным для него различием должного и сущего, идеала и действительности, побуждает кантианца, трактующего фактум разума моралистически как сверхчувственный зов сугубо совестно-нравственного порядка, как призывание и мотив, переносить его воплощение, всеобщим образом практической субъективности, в бесконечность будущего, в дали моральной

истории, угрожая опять превратить фактум разума в сугубый регулятив и тем самым негатив, ограничивающий инструментализацию практической рациональности в нас или предписывающий ей содействовать, но не имеющий живого онтологического основания. В моралистической антропологии такого кантианства моральный долг совершенствования не только логически возможен, он даже занимает в такой версии кантианской этики центральное место, здесь всякое моральное действие оценивается в контексте моральной культуры и истории нравов, оценивается *sub specie aeternitatis*. Вся такая этика есть по настрою радикальный перфекционизм, и в то же время вся она строится на некоей историцистской утопии совершенства. Итак, без противопоставления факта и ценности, закона и максимы, должного и сущего, воли и познания в человеческом духе (или, что то же, при теоретицистском воззрении на практический разум, даже на уровне верховного фактума, как на иное приложение разума спекулятивного) закон совершенства лишается содержания, на основе же этого противопоставления, на основе моралистической метафизики личности, этический закон совершенства такой личности вырождается в утопическое чаяние, в регулятив бесконечного прогресса, и потому опять-таки теряет содержание и смысл. Поэтому мы видим, что последовательная критическая философия личности (критический персонализм) может составить метафизическую опору для этики совершенства только в одном случае: если ей удастся представить в человеческом духе фундаментальное единство разума и воли, формы и содержания личного ценностного сознания, в котором бы не фиксировалась статически одна из возможностей их метафизического взаимоотношения, но признавалась их неотменимая во всяком конечно-рефлексивном сознании взаимная определенность и взаимообусловленность, в котором бы эта взаимоопределенность формы и содержания самосознания сохраняла в этической идее личности ее открытый, живой характер, что позволяло бы и самые нормы чистой воли в нашей совести, а равно и законы теоретического познания трактовать как нормы живого, а не догматически застылого, самосознания. Только тогда это самосознание, сохраняя в себе жизнь и чувство, может осознать в себе жизнь и закон воли и сознания высшего и абсолютного, которые жизнь и закон не подавляют его самостояния и свободы, не сводят последнюю к мнимости свободы шашлычного вертела в биологической, социальной, экономической или гностически-мистической детерминации, но позволяют ему осознанно и свободно стремиться к совершенству, которое не только обещают, но и являют ему в его собственном основании. Спекулятивный и

практический дух предстают в такой философии как стороны именно этого, дорефлексивно-действительного, всякой философии предшествующего и потому первичного единства живого самосознания, в котором каждому конечному сознанию дан *воплощенный идеал* его собственного совершенства, — а вовсе не конкурирующие и метафизически якобы неравномошные приложения то ли спекулятивного, то ли практического в основе своей разума. Для действительно безусловной значимости морального императива разума, и в частности закона совершенства во всем благом, требуется, стало быть, осмысление примата практического разума как примата живого самосознания, как примата цельного Я. Обнаружение закона свободы возможно только как сознание цельно-конкретной, всеобщим образом практической и в то же время достоверно метафизически реальной свободы в средоточии своего существа, как высветление образа святой воли в себе и в других (а не в каком бы то ни было внешне-авторитарно данном законе такой воли). Но как универсальный образ совершенства не может быть сугубо спекулятивной идеей совершенного самопознания, или сугубо практической идеей субъективной ценности, так и эта рефлексия на образ совершенства в своей личности и личности всякого другого не может быть только теоретическим усмотрением, или только волюнтаристическим похотением, а может быть только актом цельного духа, всего лица, полного Я, в отношении цельного духа, всего лица, полного Я другого. Только философия цельного Я, как живого единства идеала и фактичности, как дорефлексивно единого с законоположителем своего совершенства и, более того, действительного в качестве живого Я только в этом единстве с цельным духом верховного законодателя царства целей, — только философия живого цельного Я может послужить метафизической основой безусловного императива совершенства, потому что и вообще только такая философия может быть критической метафизикой нравов.

Примечания

- ¹ Здесь и далее произведения Канта цитируются по «академическому» изданию: Immanuel Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Küniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1899 ff. По этому изданию указываются том и страницы.
- ² Кантианская этика чистой воли на уровне формального принципа универсализации максим противостоит некритической интерпретации нравственной идеи, согласно которой основание возможности морально-положительного воления либо не может быть усмотрено общезначимым образом вследствие слабости познавательных сил человека (скептицизм), либо, напротив, может быть усмотрено разумом в той или иной фактической действительности и потому, опираясь на эмпирические сведения о всеобщей либо человеческой природе (общественной либо дообщественной): этическому индуктивизму и апостериоризму, закономерно приводящему теоретика к построению той или иной версии некритической материальной этики ценности. Для такой этики, даже в случае, если она будет развита как моралистика совершенствования, характерна одна особенность: условием совершенствования признается правильное познание ценности, просвещение рассудка, и потому типом нравственного человека оказывается мудрец, закономерно же приобретающий обособленное положение в моральном мире; на него перестают распространяться некоторые нормы обыденного сознания; он получает преимущественное право законодательства и правления в государстве. Но общий постулат остается один: совершенство воли обусловлено предметным познанием мироздания.
- ³ Кантианская моральная аксиология как продукт субъективной дедукции морального принципа противостоит этической теории ценности, для которой эта ценность (личной воли) дана эмпирически-всеобщим образом, и потому может быть выведена из доценностных знаний о природе человека либо мироздания вне человека, для которой не существует необходимой связи между качеством нравственной воли и действием ее в духе чистого закона: противостоит разным версиям нравственной воли и действием ее в духе чистого закона: противостоит разным версиям догматического персонализма. Это учение, признавая универсальность ценности человечности в каждом, уже не подавлено приматом предметного познания в этике и не допускает аристократии мудрецов. Метафизической первореальностью для него обладают сами личные духи, монады, и в стремлении содействовать их развитию как самобытных и всесовершенных нравственных субъектов оно ослабляет иерархию разумных существ, размывает сознание связи между ними, будучи вынуждено конструировать такую связь впоследствии; для него типична поэтому либерально-договорная теория общественности. Однако для нас важно отметить, что в отличие от эмпирической или материально-рациональной этики совершенства, которая справедливо осознается самим Кантом как методический антагонист его учения, как основа возможности совершенно аморальных норм и правил, этика совершенства, в метафизическом основании которой лежит принцип, обозначенный нами как догматический персонализм, — такая этика вполне способна усвоить себе, по крайней мере внешне, терминологию критической нравственной философии, будучи в то же время чуждой ее методической структуре. Язык телеологии и теории ценности, с присущим ему разведением должного и сущего, субъекта целеполагания и объекта реализации его цели, способствует такой подмене, по меньшей мере до тех пор, пока этик трактует отно-

шение личности к другим. Закрытость личной монады ставит этическую проблему совершенствования как проблему развития задатков, культуры индивидуальности. Но в атомистике догматического гуманизма проблема культуры, именно как этической ценности, не допускает реализма совершенной личности, не допускает иерархии совершенств, и поэтому этика личности входит в противоречие с метафизикой личности. Это наглядно проявилось и в «Основположении к метафизике нравов, где вразрез с методической строгостью вывода целый ряд формулировок имеют смысл только при предположении метафизики догматического персонализма (об этом подробнее в разделе III).

- 4 Проявляющемуся на этом уровне этической рефлексии построению, осмысливающему в меру возможного для философского разума единство самобытного деяния морального духа и его подчиненности верховной воле абсолютного святого законодателя (единство автономии и теонмии в идее безусловного морального законодательства), и соответственно положительной нормативной идее усовершенствования личности в духе верховного закона святости нравов, понимаемого как свободное раскрытие себя действию и руководству верховной и в-себе-святой воли Божественного законодателя, противостоит в этике. С одной стороны, односторонний теонизм отвлеченной богословской идеи, для которой сама практическая духовность человека, сама человечность, не имеет действительности перед лицом Божественного закона, и потому не должна и не может быть утверждаема в совершенстве своих способностей и творческих достижений, потому что не утверждена в этом качестве предвечной идеей Божией, для которой всякая культура и всякое творчество и всякое совершенство личности есть грех и мерзость пред Богом. «Что есть человек, что помнишь его?» Эта нигилистическая мораль отвлеченного единобожия едва ли, однако, была утверждаема где-либо в полной последовательности выводов, хотя и проявляется в разных исповеданиях от времени до времени с весьма печальными для культурного круга последствиями. Но чистой идее нравственного совершенства, как она раскрывается логикой кантианской теории нравственного императива, противостоит, с другой стороны, и этическая теория, для которой вся полнота критерия нравственной ценности нормы состоит в возможности представить эту норму данной практическим смыслом конечной субъективности, представить ее полагаемой случайно определяемым разумом себе самому, а всякая норма, даваемая разуму случайно определяемого существа иной инстанцией, представляется уже по одному этому морально предосудительным инозаконом, которое не может иметь иного следствия, кроме разрушения и порчи чистых нравов. Кантианской идее совершенства чистой воли противостоит, таким образом, морально-философский автономизм случайно-доброй воли (легко внедряющийся затем в философию права и религии); противостоит, однако, не как совершенный антипод, подобно этическому эмпиризму или догматическому персонализму в различных его вариантах, но как одностороннее толкование действительно критического принципа этики, противостоит так же, как абстрактная теонмия воли. Иначе говоря, полная идея доброй воли, по Канту, является существенно перфекционистской в двуединстве самозаконности и богозаконности доброй воли во всех ее максимакх; это нисколько не противоречит тому обстоятельству, что фактическая реализация, какую нашла эта идея в том числе и в пределах чистой этики Канта, еще до всякого антропологически насыщенного приложения, развила лишь одну сторону этой полной идеи, представив усовершенствование моральной субъективности, в отсутствие реально-свя-

того законодателя таковой, процессом принципиально бесконечным и незавершимым, поставив далее под сомнение возможность достоверных критериев этого процесса, и наконец, устами позднейших толкователей представив в самоцельном процессе реформирования личного духа и общежития решительно карикатурный образ этики (и политики) совершенства.

⁵ Осознать это отличие кантианской этики личности от всякого догматического персонализма (метафизического гуманизма), для которого личность есть безусловная ценность в ее фактическом составе и в ее ограниченности, а не только в идеальной полноте развития всех благих даров Божиих, можно именно для правильного видения оснований закона совершенства в этике Канта: субстанциальная ценность сущего, и в том числе фактической человечности, для критической этики императива принципиально сомнительна. Субстанциальной ценностью обладает исток и субъект всякого полагания ценности, деятельно, ценитель, субъект воли, онтологический статус которого, однако, совершенно иной, чем у простого вещества природы, субстрата природной причинности. Субстанциально ценна не сущая личность, но ее свободная действительность.

⁶ Не то будет в случае, если этик, даже буквально повторяя кантианский закон человечности, из ложной скромности остановится на одном лишь рассмотрении человечности как ценности, осудит как догматизм всякие (даже критическо-философские) метафизические построения в теории ценности, и однако для обеспечения возможности эмпирической приложимости закона человечности постарается однозначно установить фактические критерии этой человечности, т.е. нравственной разумности и вменности. То, чего он, по сколь угодно научно-достоверно установленным критериям своей этики без всякой метафизики не сможет признать за субъект нравственно-ценностного сознания, которое он (с картезианской несомненностью) осознает же в самом себе и других себе подобных, — то он никакими убедительными (в рамках его концептуальной схемы убедительными) аргументами не сможет защитить от последовательной инструментализации. Ложная скромность, боящаяся метафизического, обратиться в разрушительное самомнение последнего сужды о нравственной ценности затрагиваемых нашим действием лиц и объектов. Боязнь онтологии в основах этической доктрины окажется на поверку мотивом для построения другой, и отнюдь не «лучшей из возможных», онтологии: онтологии догматического гуманизма.

⁷ В радикальном перспективизме, намеченном выше, и в догматическом гуманизме, находящем подобно этому последнему из верховного самозакондательства каждой отдельно взятой личности (а для этого с необходимостью снимающего всякое подозрение на возможность радикального зла в человеческой природе), эта гуманизация нравственного мира есть в крайнем случае непростая в осуществлении технико-практическая норма, предписание по реорганизации наличной человечности на началах исторически возможно-лучшей человечности (и тогда практическим последствием такого мировоззрения бывает стремление к морально-общественной реформе), или человечности идеально-полной (и тогда следствием является утопически заряженный переворот внешнего порядка жизни, последовательно выносящий за скобки все внутреннее в этом порядке жизни: бездуховная революция).