



МИРОВАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

# Иммануил КАНТ

ТОМ 7

*Собрание сочинений в восьми томах*



МИРОВАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

Иммануил  
КАНТ

7 ТОМ

# Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений  
в восьми томах*

**Юбилейное издание  
1794—1994**

**Под общей редакцией  
проф. А.В.Гулыги**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»  
1994**

# Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений  
в восьми томах*

**том 7**

**К вечному миру**

**Спор факультетов**

**Антропология**

**Успехи метафизики**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»  
1994**



*Настоящее восьмитомное собрание сочинений Канта приурочено к 200-летию избрания его членом Петербургской Академии наук. Юбилейное издание отличается от предыдущего своей полнотой: практически здесь собрано все существенное, что было издано на русском языке. Второе отличие — качество переводов. Восстановлены, насколько это было возможно, классические переводы, выполненные Н. Лосским, В. Соловьевым, П. Флоренским. Уточнена терминология. Особенно тщательно сверен с оригиналом и заново прокомментирован текст «Критики чистого разума». «Критика способности суждения» и (в значительной степени) «Антропология» переведены заново. Большую помощь в подготовке юбилейного издания оказали немецкие коллеги — Архив Канта (Марбург) и издательство Феликс Майнер (Гамбург), предоставившее для перевода последние издания работ Канта, а также вышедшие тома нового исследовательского альманаха «Кант-Форшунген».*

**К ВЕЧНОМУ МИРУ  
ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ**

*1795*

## К ВЕЧНОМУ МИРУ

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

### РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ,

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

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

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

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

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

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



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

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

Ибо, будучи постоянно готовыми к войне, они непрестанно угрожают ею другим государствам. Они побуждают их к стремлению превзойти друг друга в количестве вооруженных сил, которое не имеет предела, и поскольку связанные с миром военные расходы становятся в конце концов обременительнее короткой войны, то сами постоянные армии становятся причиной военного нападения с целью избавиться от этого бремени. К тому же нанимать людей, для того чтобы они убивали или были убиты,— значит использовать их как простые машины или орудия в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человека, присущими каждому из нас. Иное дело — добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне. Накопление богатств может привести к тем же результатам, а именно: другие государства, усмотрев в том военную угро-

---

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

зу, будут вынуждены прибегнуть к упреждающему нападению (так как из трех сил: *вооруженной силы, силы союзов и силы денег* — последняя может быть наиболее надежным орудием войны), если бы не было так трудно определить размеры этой угрозы.

4. «Государственные долги не должны использоваться для целей внешней политики».

Поиски средств внутри страны или вне ее не вызывают подозрения, если это делается для экономических нужд страны (улучшения дорог, строительства новых населенных пунктов, создания запасов на случай неурожайных лет и т. д.). Но как орудие борьбы держав между собой кредитная система, при которой долги могут непомерно увеличиваться, оставаясь в то же время гарантированными (поскольку кредиторы не предъявляют своих требований одновременно), — остроумное изобретение одного торгового народа в этом столетии — являет собой опасную денежную силу, а именно фонд для ведения войны. Превосходя фонды всех других государств, вместе взятых, этот фонд может быть истощен лишь с прекращением поступления налогов (что, однако, можно надолго отсрочить оживлением оборота, воздействуя на промышленность и ремесло). Эта легкость ведения войны, соединенная со склонностью к ней власть имущих, кажется врожденной человеческому роду и является большим препятствием на пути к вечному миру. Поэтому предварительный договор тем более должен включать в себя задачу устранения этого препятствия, иначе неизбежное в конце концов государственное банкротство нанесет неоправданный ущерб другим государствам. Следовательно, другие государства имеют право объединяться против такого государства и его притязаний.

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

Ибо что может дать ему право на это? Быть может, дурной пример, который одно государство пока-

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

6. «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем, в мирное время, как, например, засылка *тайных убийц* (*percussores*), *отравителей* (*venefici*), *нарушение условий капитуляции*, *подстрекательство к измене* (*perduellio*) в государстве неприятеля и т. д.».

Это бесчестные приемы борьбы. Ведь и во время войны необходимо испытывать хоть какое-нибудь доверие к образу мыслей врага, иначе нельзя будет заключить никакого мира и враждебные действия превратятся в истребительную войну (*bellum internecium*). Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (где не существует никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой. Ни одна из сторон не может быть объявлена неправой, так как это уже предполагает судебное решение, и лишь *исход*

войны (подобно тому как это имеет место в так называемом суде Божьем) решает, на чьей стороне право. Карательная война (*bellum punitivum*) между государствами немыслима (поскольку между ними не существует отношений начальника и подчиненного). Отсюда следует, что истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Итак, подобная война, а также использование средств, которые открывают пути к ней, должны быть, безусловно, воспрещены. А то, что названные средства неизбежно приводят к ней, явствует из того, что эти гнусные дьявольские приемы войны, войдя в употребление, недолго удерживаются в пределах войны, например шпионаж (*uti exploratoribus*), когда одни пользуются бесчестностью других, которую сразу невозможно искоренить, но переходят и в мирное состояние, совершенно уничтожая тем самым его назначение.

\* \* \*

Хотя указанные выше законы объективно, т. е. по замыслу власть имущих, являются *запрещающими законами* (*leges prohibitivae*), однако некоторые из них относятся к разряду *строгих* (*leges strictae*), действующих независимо от обстоятельств и требующих *немедленного* осуществления (№ 1, 5, 6), другие (№ 2, 3, 4), *субъективно расширяющие полномочия* (*leges latae*), допускают возможность *отсрочить* исполнение, не упуская из виду цель и не отодвигая ее до несуществующего дня (*ad calendas graecas*<sup>1</sup>, как говорил Август), возможность *восстановления*, например, свободы государств, лишившихся ее согласно пункту 2; отсрочка здесь необходима для того, чтобы поспешными действиями не повредить цели. Ведь запрещение в данном случае касается лишь *способа приобретения*, который впредь не должен иметь силы, а не *состояния владения*, которое хотя и не имеет необходимого правового



основания, но в свое время (мнимого приобретения) считалось всеми государствами в соответствии с тогдашними взглядами правомерным\*.

\* До последнего времени не без основания сомневались в том, могут ли помимо предписаний (*leges praescriptivae*) и запретов (*leges prohibitiveae*) существовать еще и *разрешающие законы* (*leges permissivae*) чистого разума. Ведь все законы содержат основание объективной практической необходимости, а разрешение — основание практической случайности определенных поступков. Отсюда следует, что *разрешающий закон* содержал бы принуждение к тому или иному действию, к которому никто принужден быть не может; при этом возникло бы противоречие, поскольку объект закона имел бы в обоих отношениях одно и то же значение. — Но в данном случае предполагаемый запрет в разрешающем законе имеет в виду лишь будущий способ приобретения прав (например, путем наследования), а освобождение от запрета, т. е. разрешение, — настоящее состояние владения. Это последнее при переходе из естественного состояния в гражданское может существовать как неправомерное, но все же *честное владение* (*possessio putativa*) в силу разрешающего закона естественного права, хотя мнимое владение, коль скоро оно признано таковым, запрещено в естественном состоянии, как и аналогичный способ приобретения в последующем, гражданском состоянии (как только переход от одного к другому совершится). Этого права на продолжение владения не существовало бы, если бы подобное мнимое приобретение имело место в гражданском состоянии, так как это приобретение должно было бы прекратиться как противозаконное сразу же по обнаружении его неправомерности.

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

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ,

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

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

---

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

Правовое устройство лиц, причастных к нему, таково:

1) устройство людей в составе народа по *государственно-гражданскому праву* (*ius civitatis*);

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

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

## Первая окончательная статья договора о вечном мире

Гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским.

Устройство, основанное, во-первых, на принципах свободы членов общества (как людей), во-вторых, на основоположениях *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, на законе *равенства* всех (как граждан государства), есть устройство *республиканское*\* — единственное,

---

\* *Правовая* (следовательно, внешняя) свобода не может быть определена, как это обычно делается, как правомочие поступать как угодно, если при этом не нарушается чье-либо право. Действительно, что означает *правомочие*? Возможность действия, поскольку этим не нарушается чье-либо право. Возникает следующая дефиниция: свобода есть возможность действия, благодаря которому не нарушается чье-либо право. Чье-либо право не нарушается (делай при этом что хочешь), если только не нарушается чье-либо право — это тавтология. Мою внешнюю (правовую) свободу точнее определить так: она состоит в праве не повиноваться никаким законам, кроме тех, на которые я могу дать свое согласие. — Аналогично внешнее (правовое) *равенство* в государстве есть такое отношение его граждан, при котором каждый может обязать другого по закону, если только он сам готов подчиниться этому закону. (Принцип *правовой* зависимости не нуждается в дефиниции, так как он заключается уже в понятии любого государственного устройства.) — Действительность этих прирожденных, присущих человечеству и неотчуждаемых прав подтверждается и возвышается принципом правовых отношений человека даже к высшим существам (если он мыслит таковые); исходя из тех же принципов, он представляет себя также гражданином сверхчуждого мира. — Ведь что касается моей свободы, то даже божественные законы, познаваемые мною одним только разумом, обязательны для меня лишь постольку, поскольку я сам мог бы дать на них свое согласие (ибо понятие о божественной воле я составляю прежде всего на основе закона свободы, установленного моим разумом). Что касается принципа равенства по отношению к самому возвышенному существу, которое я могу себе представить, кроме Бога (великий Эон<sup>3</sup>), то нет оснований, чтобы я, выполняя свой долг, как Эон — свой, обязан был ему повиноваться, а тот имел бы право мною повелевать. — Этот принцип *равенства* (как и принцип свободы) неприменим в отношении Бога, поэтому он единственное существо, для которого не существует понятия долга.

проистекающее из идеи первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа. Это устройство, следовательно, есть само по себе именно то, которое первоначально лежит в основе всех видов гражданской конституции; однако возникает вопрос: является ли оно единственным, которое может привести к вечному миру?

Помимо своего безупречного происхождения из чистого источника правовых понятий республиканское устройство открывает желанную перспективу вечного мира, основа которого состоит в следующем.— Если (это не может быть иначе при подобном устройстве) для решения вопроса: быть войне или нет? — требуется согласие граждан, то вполне естественно, что они хорошенько подумают, прежде чем начать столь скверную игру. Ведь все тяготы войны им придется взять на себя — самим сражаться, оплачивать военные расходы из своих средств, в поте лица восстанавливать опустошения, причиненные войной, и в довершение всех бед навлечь на себя еще одну, отравляющую и самый мир,— никогда (вследствие всегда возможных новых войн) не исчезающее бремя долгов. Напротив, при устройстве, в котором подданный не есть гражданин (следовательно, не при рес-

---

Что касается права на равенство всех граждан в качестве подданных, то вопрос о допустимости *наследственного* дворянства состоит в следующем: должен ли государственный *ранг* (возносящий одного подданного над другим) предшествовать *заслуге* или наоборот? — Ясно, что если ранг связан с рождением, то это не значит, что за этим последует заслуга (знание дела и верность ему), следовательно, это равносильно признанию счастливицу повелителем без каких-либо его заслуг, на что никогда не согласится всеобщая воля народа в первоначальном договоре (который только и составляет принцип любого права). Ибо человек благородного происхождения не есть тем самым *благородный* человек.— Что же касается *должного* дворянства (как можно было бы назвать ранг высокого начальства, приобретенный за заслуги), то в этом случае ранг связан не с лицом, как его собственность, а с должностью; равенство при этом не нарушается, ибо, как только человек оставляет свой пост, он лишается и ранга, возвращаясь в народ.



публиканском), этот вопрос вызывает наименьшие сомнения. Ведь верховный глава здесь не член государства, а собственник его; война не лишит его пиров, охоты, увеселительных замков, придворных празднеств и т. п., и он может, следовательно, решиться на нее как на увеселительную прогулку по самым незначительным причинам, равнодушно предоставив всегда готовому к этому дипломатическому корпусу подыскать приличия ради какое-нибудь оправдание.

\* \* \*

Чтобы республиканское устройство не путать (как это обыкновенно делают) с демократическим, нужно отметить следующее. Формы государства (*civitas*) могут быть разделены или по различию лиц, обладающих верховной государственной властью, или по *способу управления* народом его верховного главы, кем бы этот последний ни был. Первая форма называется собственно формой господства (*forma imperii*), и возможны лишь три вида ее, а именно: суверенитетом обладает или *одно* лицо, или *несколько* лиц, связанных друг с другом, или же *все*, вместе составляющие гражданское общество (*автократия, аристократия, демократия*; власть монарха, дворянства, народа). Вторая форма есть форма правления (*forma regiminis*) и касается того способа, каким государство распоряжается полнотой своей власти; этот способ основан на конституции (на акте общей воли, благодаря которому масса становится народом), и в этом отношении форма управления может быть или *республиканской*, или *деспотической*. *Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; *деспотизм* — принцип самовластного исполнения государством законов, данных им же самим; тем самым публичная воля выступает в качестве частной воли правителя. Из трех форм государства *демократия* в собственном смысле

слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают по поводу одного, и во всяком случае против одного (который таким образом не согласен), следовательно, все, которые не являются всеми, что представляет собой противоречие всеобщей воли самой себе и свободе.

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

---

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

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

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

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

Народы в качестве государств можно рассматривать как отдельных людей, которые в своем естественном состоянии (т. е. независимости от внешних законов) уже своим совместным существованием нарушают право друг друга, и каждый из них в целях своей личной безопасности может и должен требовать от другого совместного вступления в устройство, по-

---

\* Малле дю Пан<sup>4</sup> в присущих ему претенциозных, но пустых и бессодержательных выражениях хвалится, что в результате многолетнего опыта пришел к пониманию правоты известного изречения *Пона*: «Пусть дураки спорят о лучшем правлении; лучше всех то, что лучше ведется». Если это должно означать, что лучше всего проводимое правление ведется лучше всего, то он, по выражению Свифта, раскусил пустой орех, но если это должно означать, что таков лучший способ правления, т. е. государственного устройства, то это грубая ошибка: ибо примеры хорошего правления ничего не говорят о способе правления.— Кто лучше правил — *Тит* или *Марк Аврелий*? И все же за одним последовал *Домициан*, а за другим — *Коммод*<sup>5</sup>, чего не могло бы произойти при хорошем государственном устройстве, так как их непригодность для этого поста была заранее известна и власть правителя была достаточной для того, чтобы такое не допустить.

добное гражданскому, где каждому может быть обеспечено его право. Это был бы *союз народов*, который, однако, не должен был бы быть государством народов. Последнее означало бы противоречие, ибо всякое государство содержит в себе отношение *высшего* (законодателя) к *низшему* (повинующемуся, т. е. народу). Многие народы в государстве (так как здесь мы рассматриваем право *народов* по отношению друг к другу, поскольку они образуют отдельные государства и не должны быть слиты в одно государство) образовали бы только один народ, что противоречит предпосылке.

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

---

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



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

Удивительно, что при всей порочности человеческой природы, которая неприкрыто проявляется в свободных отношениях государств (в то время как в гражданско-законном состоянии она маскируется под давлением правительства), слово «*право*» все же не изгнано еще полностью из военной политики как педантичное и что ни одно государство еще не решилось предложить это публично. На *Гуго Гроция*, *Пуфендорфа*, *Ваттеля*<sup>6</sup> и многих других (хотя они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для *оправдания* военного нападения, хотя созданный ими философский и дипломатический кодекс не имеет, да и не может иметь, ни малейшей *законной* силы (так как государства, как таковые, не находятся под общественным внешним принуждением), и не было еще случая, чтобы аргументы, снабженные свидетельствами столь важных мужей, побудили какое-либо государство отказаться от своих намерений.— Почитание, которое (на словах по крайней мере) проявляет каждое государство к понятию права, доказывает, что в человеке имеются еще значительные, хотя временами и дремлющие, моральные задатки того, чтобы совладать со временем со злым принципом в себе (отрицать который он не может) и чтобы ждать того же от других. Ведь иначе государства, намеревающиеся воевать друг с другом, никогда не произносили бы слова «*право*» или произносили только для того, чтобы осмеять его, как это сделал один галльский князь, определивший его так: «Право есть преимущество, которым природа наделила сильного над слабым для того, чтобы слабый ему повиновался».

Способ, каким государства добиваются своих прав, не является судебным процессом, а лишь войной, которой, как и счастливым исходом ее — победой, не решается вопрос о праве, и *мирный договор* кладет конец данной войне, но не военному состоя-

нию (когда всегда можно найти предлог к новой войне; это состояние нельзя просто объявить несправедливым, так как в нем каждый является судьей в своем собственном деле). При этом требование «выйти из этого состояния» не имеет по международному праву для государств того значения, какое оно имеет для людей в свободном от закона состоянии по естественному праву, так как они (государства) располагают уже внутренним правовым устройством и не позволяют, чтобы другие государства по своим правовым понятиям могли принудить их принять более развитое законное устройство. Но разум с высоты морально-законодательной власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, вменяет в непосредственный долг мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора народов между собой. Поэтому должен существовать особого рода союз, который можно назвать *мирным союзом* (*foedus pacificum*) и который отличался бы от *мирного договора* (*pactum pacis*) тем, что последний стремится положить конец лишь *одной* войне, тогда как первый — *всем* войнам и навсегда. Этот союз имеет целью не приобретение власти государства, а лишь поддержание и обеспечение *свободы* каждого государства для него самого и в то же время для других союзных государств, причем это не создает для них необходимости подчиниться (подобно людям в естественном состоянии) публичным законам и их принуждению. — Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи *федерации*, которая должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру. Если бы какому-нибудь могучему и просвещенному народу выпало счастье образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то она явилась бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы обеспечить таким образом сообразно идее международного права свою свободу, и путем многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза.

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

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

ны, постоянно и непрерывно расширяющегося, может сдерживать поток антиправовых враждебных намерений, сохраняя, однако, постоянную опасность их проявления (*Furor impius intus... fremit horridus ore scuento. Virgil*)\*<sup>7</sup>.

### Третья окончательная статья договора о вечном мире

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

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

---

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

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

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

Поэтому Китай\* и Япония, столкнувшись с подобными гостями, поступили мудро, позволив им лишь доступ в некоторые порты, а не во внутренние райо-

\* Чтобы обозначить эту огромную империю именем, каким она сама себя называет (собственно *China*, а не *Sina* или что-то вроде этого звука), надо заглянуть в *Georgii Alphab. Tibet.*<sup>8</sup> pag. 651—654, особенно *Nota b.* внизу.— Согласно замечанию петербургского профессора *Фишера*<sup>9</sup>, нет определенного имени, каким это государство себя называет. Наиболее распространено название *Кин*, что означает «золото» (тибетцы передают это словом *сер*, поэтому император именуется царем *золота*, прекраснейшей страны на свете), и, хотя в империи это слово звучит как *Chin*, итальянские миссионеры могли приносить его (из-за гортанности звука) как *Kin*.— Отсюда явствует, что страна *серов*, как ее называли римляне, была Китаем, шелк же доставляли в Европу через *Большой Тибет* (может быть, через *Малый Тибет*, Бухару, Персию и дальше). Это наводит на мысль о древности этого удивительного государства, если сопоставить его с Индостаном, связав с Тибетом и Индией. Название *Сина*, или *Чина*, каким соседи обозначали эту страну, не имеет никакого значения. Возможно, что на древние, хотя нам мало известные, связи Европы с Тибетом некоторый свет проливает то, что сообщает *Гесихий*, который приводит восклицание *Κονξ ομραξ* (*Конх Омрах*), верховного жреца в Элевсинских мистериях (см.: Путешествие молодого Анахарсиса<sup>10</sup>. Часть 5. С. 447 и далее).— Ибо, согласно *Georgii Alphab. Tibet.* слово *Concioa*, означающее «*бог*», имеет заметное сходство со словом *Конх*, слово же *Pah-cio* (ib.p. 520), которое греки, вполне возможно, произносили как *рах*, означало *promulgator legis* — наполняющее всю природу божество (именуемое также *Concresi*. С. 177). Слово *от*, которое *Лакроз*<sup>11</sup> переводит как *benedictus* — благословенный, примененное к божеству, может означать только *причисленный к лику святых* (С. 507). И так как п [атер]. Франц Гораций, неоднократно спрашивавший у тибетских лам, что они понимают под словом *бог* (*Concioa*), каждый раз получал ответ: «Это собрание всех святых», т. е. блаженных душ, возвратившихся наконец к богу благодаря ламаистскому возрождению после многих скитаний во всевозможных телах и превратившихся в *Бурхану*, т. е. в существо, достойное поклонения (С. 223), то таинственное слово *Конх Омрах* должно означать, пожалуй, *святое* (*Конх*), *блаженное* (*От*) и *мудрое* (*Рах*), наполняющее весь мир высшее существо (персонифицированную природу). Употребленное в греческих мистериях, это восклицание означало для эппотов<sup>12</sup> *монотеизм* в противоположность народному *политеизму*, хотя п[атер] Гораций (в указ. соч.) разглядел в нем *атеизм*.— Указанным выше способом можно объяснить, как это слово через Тибет проникло к грекам, и считать вероятным общение Европы с Китаем через Тибет (возможно, более раннее, чем с Индостаном).

ны страны, и то Япония разрешила это только одному из европейских народов — голландцам, но и их, словно пленных, лишали всякой возможности общения с местными жителями. Худшее во всем этом (или, с точки зрения морального судьи, лучшее) заключается в том, что это насилие не принесло европейцам никакой выгоды, что все эти торговые компании находятся на краю гибели, что острова сахарного тростника — это средоточие самого жестокого и изощренного рабства — не приносят никакого действительного дохода. Единственная цель, которой косвенно служат эти острова, едва ли заслуживает одобрения: они служат для вербовки матросов военных флотов и тем самым для ведения войн в Европе. Все это проделывают державы, которые так высоко ставят дело благочестия и которые, дыша несправедливостью, как воздухом, желают считаться избранными.

Более или менее тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в *одном* месте чувствуется во *всех* других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человека вообще и, таким образом, к вечному миру. И только при этом условии можно льстить себя надеждой, что мы постепенно приближаемся к нему.

### *Дополнение первое*

### **О гарантии вечного мира**

Не кто иной, как великая художница *природа* (*natura daedala regum*), дает нам это *поручительство* (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласие людей с помощью разногласия даже против их воли. Действуя как принуждающая причина, законы которой нам неизвестны, она называется *судьбой*, а с учетом целесообразности мировых событий, выступая

как глубоко скрытая мудрость высшей причины, направленной на объективную конечную цель человеческого рода и предопределяющей ее достижение, она называется *провидением*\*. Чтобы составить себе понятие о возможности провидения по аналогии с мастерством человека, мы, собственно говоря, не можем и не должны ни *познавать* мастерство природы, ни строить по этому поводу *умозаключений*, а лишь *примысливать* его (как в любом отношении формы вещей к их целям). Представить себе согласие провидения с целью (моральной), которую нам непосредственно предписывает разум,— это идея в *теоретическом* отношении, правда, чрезмерная, но в практическом от-

---

\* В механизме природы, которой принадлежит человек (как чувственное существо), обнаруживается форма, лежащая в основе ее существования, которую нельзя понять иначе, как приписав ей цель, указанную творцом мира, что мы и называем (божественным) *провидением*. Поскольку оно определяет *начало* мира, мы называем его *основополагающим* (providentia conditrix: semel jussit, semper parent. Августин)<sup>13</sup>; поскольку оно поддерживает ход природы в соответствии со всеобщими законами целесообразности, мы называем его *руководящим провидением* (providentia gubernatrix); далее, в отношении особых целей, которых человек не предвидит, но о которых догадывается по результатам, мы называем его *направляющим* (providentia directrix); наконец, по отношению к отдельным событиям как божественным целям мы говорим уже не о провидении, а о *воле* всевышнего (directio extraordinaria), познать которую (указывающую на чудо, хотя события так не называются) действительно есть безрассудная дерзость человека. Выводить из единичных событий особый принцип действующей причины (считая, что это событие представляет собой цель, а не просто побочное естественно-механическое следствие другой, нам совершенно неизвестной причины) нелепо и самонадеянно, какие бы смиренные и благочестивые слова при этом ни произносились.— Точно так же деление провидения (рассматриваемого materialiter) с точки зрения того, как оно относится к *предметам* в мире, на *всеобщее* и *особенное* является ложным и себе противоречащим (например, утверждение, что провидение заботится о сохранении сотворенных видов, но индивидов предоставляет случаю), ибо оно называется всеобщим в том смысле, что ни одна единичная вещь не мыслится как исключение.— Возможно, здесь имелось в виду деление провидения (рассматриваемого formaliter) по способу осуществления его намерений, а именно на *ординарное* (например, ежегодное умирание и возрождение природы в соответствии со сменой времен года) и *сверхординарное* (например, когда морские течения приносят в северные ши-



ношении (например, в рассмотрении связанного с долгом понятия о *вечном мире* и использования для этого механизма природы) она соответствует догмату и по своей реальности вполне обоснованна.— Слово *природа*, если, как здесь, речь идет только о теории (не о религии), более соответствует пределам человеческого разума (который, рассматривая отношение действия к их причинам, должен держаться в границах возможного опыта) и более *скромно*, нежели выражение «познаваемое нами *провидение*», дерзким образом придающее икарские крылья, чтобы приблизиться к тайне его непостижимых устремлений.

---

роты лес, который там не растет, но без которого их обитатели не могут жить); мы можем объяснить эти явления с помощью физикомеханической причины (например, в реки умеренного пояса, берега которых покрыты лесом, падают деревья, а Гольфстрим, возможно, уносит их дальше), но нельзя при этом упускать из виду телеологическую причину, которая указывает на предусмотрительную мудрость, повелевающую природой.— Что касается школьного понятия божественного *вмешательства* или содействия (Concursus) в дела чувственно воспринимаемого мира, то оно должно быть отброшено. *Во-первых*, стремление сочетать неоднородное (graphes ungeris equis<sup>14</sup>) и заставлять того, кто сам есть совершенная причина мировых изменений, *дополнять* свое собственное предопределяющее *провидение* в ходе мировых событий (которое, следовательно, должно быть недостаточным), например утверждать, что больного исцелил врач *вместе с Богом*, который, следовательно, нуждался в помощи, содержит внутреннее противоречие. Ведь causa solitaria pop iuvat<sup>15</sup>. Бог сотворил врача вместе со всеми его лечебными средствами, и поэтому действие их должно быть *целиком* приписано ему, если мы хотим дойти до высшей, теоретически нам непонятной первоосновы. Или можно это действие *целиком* приписать врачу, если мы прослеживаем его в цепи мировых причин, согласно порядку природы. *Во-вторых*, такой образ мысли делает неэффективными все принципы оценки. Но в *морально-практическом* отношении (которое целиком направлено на сверхчувственное), например в вере, что Бог, хотя бы и непостижимыми для нас средствами, восполнит недостаток нашей собственной справедливости, если наши намерения были чистыми (мы должны, следовательно, ничего не упускать в стремлении к добру), понятие божественного concursus вполне уместно и даже необходимо; при всем этом, однако, само собой разумеется, что никто не должен пытаться *объяснить* таким образом хороший поступок (как событие в мире). Это будет мнимо теоретическим познанием сверхчувственного, а следовательно, нелепостью.

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

Предварительное установление природы состоит в следующем: 1) она позаботилась о том, чтобы люди имели возможность жить во всех местах Земли; 2) посредством *войны* она рассеяла людей повсюду, даже в самые непригодные для хозяйства края, чтобы заселить их; 3) войной же она принудила людей вступать в более или менее законные отношения.— Достоин удивления уже то обстоятельство, что в холодных пустынях у Ледовитого океана все же растет мох, выкапываемый из-под снега *олень*, который сам в свою очередь служит пищей или упряжным животным осякам или самодам; или то, что в солончаковых пустынях водится верблюд, который как бы создан для передвижения по ним, чтобы и они не остались неиспользованными. Еще более ясно обнаружится цель природы, если принять во внимание, что у берегов Ледовитого океана кроме пушных зверей водятся также тюлени, моржи и киты, мясо которых прибрежные жители употребляют в пищу, а жиром пользуются для отопления. Но более всего предусмотрительность природы возбуждает удивление тем, что она доставляет в эти лишенные растительности страны плавучий лес (причем даже не известно, откуда он), без которого прибрежные жители не могли бы изготовлять ни судов, ни оружия, ни жилищ. В этих местах люди так заняты войной со зверями, что между собой они должны жить в мире.— Но они были *загнаны* сюда, вероятно, не чем иным, как войной. Из всех животных, которых человек во время заселения Земли научился приручать и делать домашними, *лошадь* в его руках была первым *орудием войны*; слон же относится к более позднему времени, именно ко времени расцвета уже возникших государств. Искусство выращивать известные сорта трав, называемые злаками, первона-

чальные свойства которых нам теперь не известны, равно как и разведение и облагораживание *плодов* пересадкой и прививкой (в Европе, может быть, только двух видов — яблони и груши), могло возникнуть уже в состоянии государственности, где обеспечена частная земельная собственность. Люди, жившие до тех пор в незаконной свободе, перешли от *охотничьего\**, *рыболовного и пастушеского быта к земледельческому*; тогда были открыты *соль и железо* — быть может, первые, всюду находившие спрос предметы торговых сношений между различными народами; благодаря этому возникли сначала *мирные отношения* между ними, и таким образом установились связи, согласие и мирные отношения между отдаленными друг от друга народами.

Позабывшись о том, чтобы люди *могли* жить на Земле повсюду, природа одновременно деспотически пожелала, чтобы они *должны* были повсюду жить, даже вопреки их намерениям, причем это должноствование не связано с понятием о долге, который обязывал бы к этому посредством морального закона, наоборот, для достижения этой цели выбрана была война.— Мы видим народы, единство языка которых указывает на единство происхождения, таковы *самоеды* у Ледовитого океана и удаленный от них на двести миль и похожий по языку народ в *Алтайских горах*, а между ними вклинился другой, а именно монгольский народ кочевников и воинов, оттеснив одну часть их племени в самые непригодные для хозяйства

---

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

места, где они не поселились бы по собственной воле\*. Точно так же *финны* в самой северной части Европы (именуемые *лопарями*) были отделены от венгров, удаленных от них на столь же значительное расстояние, но родственных с ними по языку, вторгнувшимися между ними готскими и сарматскими народами. И что, кроме войны, которой природа пользуется как средством для повсеместного заселения Земли, могло загнать *эскимосов* (может быть, бродячее древнеевропейское племя, которое совершенно отлично от всех американских племен) на север, а *нешересов* — на юг Америки до Огненной Земли? Для самой же войны не нужно особых побудительных оснований: она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не корысть; это ведет к тому, что *воинская доблесть* непосредственно оценивается чрезвычайно высоко (у американских дикарей, равно как и у европейских во времена рыцарства) не только *во время войны* (что справедливо), но также *как причина войны*, и часто война начиналась только для того, чтобы выказать эту доблесть; следовательно, войне самой по себе приписываются внутренние *достоинства*, так что даже сами философы восхваляют войну, облагораживающую, по их мнению, человечество, забыв известное изречение грека: «Война дурна тем, что более создает злых людей, чем уничтожает их»<sup>16</sup>. — Вот и все о том, что делает природа для *своей собственной цели* по отношению к человеческому роду как классу животных.

---

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

Теперь встает вопрос, касающийся сущности вечного мира как цели: что делает природа для достижения цели, которую человеку вменяет в долг его собственный разум, и тем самым для содействия его *моральной цели*, и как она гарантирует то, что человек благодаря ее принуждению, хотя и не во вред своей свободе, сделал бы то, к чему его обязывают законы свободы, но чего, однако, он не делает во всех трех аспектах публичного права: *государственного, международного и всемирно-гражданского*? Когда я говорю о природе: «она *хочет*, чтобы произошло то или другое», то это не значит, что она возлагает на нас долг делать что-либо (так как это может сделать только свободный от принуждения практический разум), но *делает* это сама, хотим мы этого или нет (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)<sup>17</sup>.

1. Если даже внутренние раздоры не принудят народ подчиниться публичным законам, то война и извне все же сделает это, потому что, согласно вышеупомянутому установлению природы, каждый народ находит в соседстве с собою теснящий его другой народ, против которого он вынужден внутренне организоваться *в государство*, чтобы как *держава* быть способным к отпору. *Республиканское* устройство есть единственное, вполне соответствующее праву людей, но установить, а тем более сохранить подобное устройство до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть *государством ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству. Но здесь общей, основанной на разуме воле, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае под силу человеку) зависит, как направить силы этих склонностей, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. С точки зрения разума результат получается такой же, как если бы этих склонностей не было совсем, и тем самым человек принуждался бы быть если не мораль-

но хорошим человеком, то все же хорошим гражданином. Проблема создания государства разрешима, как бы странно это ни звучало, даже для народа дьяволов (если только они обладают рассудком). Она сводится к следующему: «Так расположить некоторое количество разумных существ, которые в своей совокупности для поддержания жизни нуждаются в общих законах, но каждое из которых втайне склонно уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на противоположность их личных побуждений, последние настолько парализовали друг друга, что в публичном поведении людей результат был бы примерно таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений». Такая проблема должна быть *разрешимой*. Ведь речь идет не о моральном улучшении людей, а только о механизме природы, о котором, согласно задаче, требуется узнать, как можно было бы воспользоваться им применительно к людям, чтобы так направить в народе столкновение немирных побуждений, что они сами заставят друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществят состояние мира, в котором законы имеют силу. На примерах действительно существующих, но еще очень несовершенно организованных государств можно видеть, как во внешнем поведении они уже приближаются к тому, что предписывается идеей права, хотя, конечно, причина этому не глубина моральности (как и не от моральности следует ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания народа). Из этого следует, что разум при помощи эгоистических склонностей, которые естественным образом даже внешне противодействуют друг другу, может воспользоваться механизмом природы как средством для того, чтобы осуществить свою собственную цель — предписание права — и этим способствовать внешнему и внутреннему миру и охранять его, поскольку это зависит от самого государства.— Итак, можно сказать: природа неодолимо *хочет*, чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что здесь не сделано, совершится в

конце концов само собою, хотя и с большими трудностями. «Если согнуть тростник слишком сильно, он ломается; кто слишком многого хочет, тот ничего не хочет!» (Боутервек)<sup>18</sup>.

2. Идея международного права предполагает *раздельное* существование многих соседних государств, независимых друг от друга. Несмотря на то что такое состояние само по себе уже есть состояние войны (если федеративное объединение государств не предотвращает возникновения военных действий), все же оно, согласно разуму, лучше, чем слияние государств в единую державу, превосходящую другие и переходящую во всеобщую монархию, так как с увеличением сферы правления законы все более и более теряют свою силу и бездушный деспотизм, искоренив зачатки добра, в конце концов превращается в анархию. Между тем каждое государство (или его верховный глава) желает добиться для себя длительного мирного состояния, чтобы подчинить себе по возможности весь мир. Но природа стремится к другому. Двумя средствами пользуется она для того, чтобы удерживать народы от смещения и разъединять их — различием языков и *религий*\*. Это различие хотя и влечет за собою склонность к взаимной ненависти и повод к войне, однако с ростом культуры и при постепенном приближении людей к большому согласию в принципах ведет к взаимопониманию и миру, который осуществляется и обеспечивается не ослаблением всех сил, как это имеет место при деспотизме (на кладбище свободы), а их равновесием, их активнейшим соревнованием.

---

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

3. Так же как природа, с одной стороны, мудро разделяет народы, которые воля каждого государства на основе самого международного права охотно подчинила бы своей власти хитростью или силой, так, с другой стороны, она соединяет силой взаимного корыстолюбивого интереса те народы, которых понятие права всемирного гражданства не оградило бы от насилия и войны. *Дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом,— вот что не может существовать рядом с войной. Так как из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе. Ведь большие союзы, заключенные для ведения войны, могут по своей природе очень редко осуществляться и еще реже быть удачными.— Таким образом, природа самым устройством человеческих склонностей гарантирует вечный мир, конечно, с достоверностью, которая недостаточна, чтобы (теоретически) *предсказать* время его наступления, но которая, однако, практически достижима и обязывает нас добиваться этой (не столь уж призрачной) цели.

### *Дополнение второе*

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

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

Единственная статья подобного рода гласит: *Максимы философов об условиях возможности всеобщего*



мира должны быть учтены государствами, вооружившимися для войны.

По-видимому, представляется унижительным для законодательного авторитета государства, которому естественно надлежит приписывать величайшую мудрость, искать у *подданных* (философов) поучения о принципах своих отношений с другими странами; и все же так поступать весьма разумно. Государство, следовательно, будет *негласно* (делая из этого тайну) *привлекать* философов; это значит, что им разрешено будет свободно и публично *высказываться* о всеобщих максимах ведения войны и укрепления мира (последнее они уж сами сделают, лишь бы им не мешали); согласие держав по этому пункту не требуется закрепить особым межгосударственным договором, ибо оно содержится в обязанностях, налагаемых всеобщим (морально-законодательным) разумом.— Это не означает, что государство должно предпочесть *принципы* философа решениям юриста (представителя государственной власти), а только — что первого следует *выслушать*. Юрист, избравший *символом* права весы, а символом справедливости — *меч*, пользуется обыкновенно мечом не только для того, чтобы оградить весы от посторонних влияний, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (*vae victis* <sup>19</sup>). К тому же, юрист, если он в то же время (и в моральном отношении) не философ, подвергается величайшему искушению, поскольку его обязанность состоит лишь в том, чтобы применять существующие законы, а не исследовать, нуждаются ли они в улучшении. Низшее на самом деле положение своего факультета он считает высшим, потому что последний стоит рядом с властью (то же самое относится и к двум другим факультетам) <sup>20</sup>. Философский факультет в сравнении с этой объединенной силой стоит на очень низкой ступени. Говорят, например, о философии, что она *служанка* богословия (то же повторяют и о двух других факультетах).— Но из этого еще не ясно, «идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф».

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

## П Р И Л О Ж Е Н И Я

### I

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

Мораль уже сама по себе есть практика, в объективном смысле — совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы *должны* вести себя; явно нелепо утверждать, что это *невозможно*, после того как признан авторитет этого понятия. Ведь в таком случае понятие долга само собой исчезнет из морали (*ultra posse nemo obligatur*<sup>21</sup>); не может быть, следовательно, спора между политикой как практическим учением о праве и моралью как теоретическим учением о нем (тем самым спора практики с теорией), разве только если понимать под моралью общее *учение о благоразумии*, т. е. теорию максим, позволяющую выбрать наиболее подходящие средства для личных, рассчитанных на выгоду целей, что равносильно отрицанию морали вообще.

Политика говорит: *«будьте хитроумны, как змеи»*, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): *«и чисты, как голуби»*. Если то и другое не может совместиться в одной заповеди, то действительно существует спор между политикой и моралью; но если они во

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

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

начало правового состояния, кроме *принуждения*; именно на нем основывается затем публичное право. Это, конечно, уже заранее предполагает большие отклонения в действительном опыте от первоначальной идеи (теории); во всяком случае нельзя рассчитывать на моральные принципы законодателя, т. е. полагаться на то, что он после происшедшего объединения дикой массы в народ предоставит ему теперь возможность осуществить правовое устройство посредством своей общей воли.

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

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

венной мудрости, совмещающиеся с моралью, но *не политического моралиста*, который выковывает мораль, устремленную к выгоде государственного деятеля.

Моральный политик будет исходить из следующего принципа: если в государственном устройстве или в отношениях между государствами обнаружены какие-либо недостатки, предотвратить которые было невозможно, то необходимо — и это долг прежде всего глав государств — как можно скорее их устранить и привести дела в соответствие с естественным правом как идеей разума, являющейся образцом, сколько бы жертв эгоизму это ни стоило. До того, как появится возможность заменить лучшим устройством узы государственного и всемирно-гражданского объединения, было бы нелепым и противоречащим государственной мудрости, сопряженной с моралью, требовать решительного и немедленного устранения этих недостатков. Но можно по крайней мере потребовать от власти имущего, чтобы он глубоко понимал необходимость изменений такого рода и постоянно стремился приблизиться к цели (к лучшему по своим правовым законам устройству). Государство может управляться *республикански*, даже если оно обладает по действующей конституции деспотической *верховой* властью, пока народ постепенно не окажется способным воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической властью) и тем самым созреет для выработки собственного законодательства (которое изначально основано на праве). А если бурей *революции*, вызванной дурным устройством, неправомерно было создано более законосообразное, то тогда ни в коем случае не дозволено пытаться вернуть народ к старому порядку, хотя каждый, кто использовал насилие и коварство, по праву мог быть наказан, как бунтовщик. Что касается внешних сношений, то от государства нельзя требовать, чтобы оно отказалось от своего деспотического устройства (которое, однако, могущественнее внешних врагов) до тех пор, пока ему грозит опасность быть немедленно поглощенным

другими государствами; при таком положении дел все добрые помыслы следует отложить до лучших времен\*.

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

Если им удастся приобрести влияние на политику, то вместо политической практики (*Praxis*), чем похваляются эти государственные мудрецы, они занимаются практическим *политиканством* (*Praktiken*), раболепствуя перед господствующей властью (дабы не упустить своей личной выгоды) и предавая тем самым народ (а там, где можно,— и весь мир), словом, ведут себя как заправские юристы (*ремесленники*, а не *законодатели*). Поскольку они не ломают голову над законодательством (это не их дело), а лишь применяют действующие статьи местного права, то лучшим для них является ныне существующее правовое устройство, но если оно будет изменено свыше, то — следующее за ним, где опять-таки все будет исполнено надлежащего механического порядка. Если это изворотливое умение приспособливаться ко всем возможным обстоятельствам внушит им иллюзию, что они в со-

---

\* Таковы разрешающие законы разума — не трогать запятнанное несправедливостью состояние публичного права, пока все не созреет само собой до полного переворота или же с помощью мирных средств будет достигнуто приближение к зрелости, потому что любое *правовое*, даже в малой степени правомерное устройство лучше, чем никакое (анархия), что может возникнуть в результате *преждевременной* реформы.— Государственная мудрость, следовательно, обязана при существующем положении дел проводить реформы, соответствующие идеалу публичного права; революции же, которые возникают естественно, призваны самой природой не для того, чтобы приукрасить еще большее угнетение, а чтобы путем коренной реформы установить единственно прочное, основанное на принципах свободы законное устройство.

стоянии судить о принципах *государственного устройства* вообще по понятиям права (следовательно, а priori, не эмпирически), если они, кичась тем, что знают *людей* (этого, конечно, можно ожидать, потому что они имеют дело со многими), не зная, однако, *человека* и того, что из него можно сделать (для этого необходимо рассмотрение с более высокой, антропологической точки зрения), и составив себе такие понятия, захотят подойти к государственному и международному праву, как его предписывает разум, то они могут совершить этот шаг, только проникнувшись духом мелких придилок, следуя своему обычному способу (способу действия механизма согласно деспотически установленным законам принуждения) даже там, где понятия разума требуют обосновать законосообразное принуждение исключительно принципами свободы, благодаря которым только и возможно устойчивое в правовом отношении государственное устройство. Так называемый практик уверен, что сумеет разрешить задачу эмпирически, исходя из опыта организации наиболее устойчивых, но по большей части противоречащих праву государственных устройств.— Максимы, которыми он пользуется для этой цели (хотя и не предаёт их гласности), сводятся приблизительно к следующим софистическим положениям:

1) *Fac et excusa* <sup>22</sup>. Не упускай удобного случая для самовластного захвата (права государства либо над своим народом, либо над соседним). Гораздо проще и удобнее подыскать оправдание и приукрасить насилие *задним числом* (особенно в первом случае, когда верховная власть внутри государства есть в то же время и законодательная инстанция, которой следует беспрекословно повиноваться), чем размышлять предварительно над убедительными аргументами и затем еще ожидать контраргументов. Сама эта дерзость даёт известную видимость внутреннего убеждения и правомерности поступка, а *Бог bonus eventus* — лучший правозаступник.

2) *Si fecisti, nega* <sup>23</sup>. Совершив преступление, например доведя свой народ до отчаяния и таким путем до восстания, отрицая свою вину, утверждай, что в этом виновата строптивость подданных, а при захвате

соседней страны — природа человека, которая такова, что если не опередишь насилие другого, то можешь быть уверенным, что он опередит и подчинит себе тебя.

3) *Divide et impera*<sup>24</sup>. Это значит: если среди твоего народа есть некоторые привилегированные, высокопоставленные люди, которые избрали тебя своим верховным главой (*primus inter pares*<sup>25</sup>), поссорь их между собою и разъедини их с народом, заступись затем за народ, соблазняя его большей свободой, и все будет зависеть от твоей неограниченной воли. Что касается других государств, то создание распри между ними — вполне надежное средство под видом помощи слабым подчинить их себе одно за другим.

Конечно, ныне такими политическими максимами никого не обманешь, так как они общеизвестны, но и стыдиться их не приходится, хотя несправедливость явно бросается в глаза. Ведь великие державы никогда не стыдятся простого народа, а только друг друга; что касается самого принципа, то скомпрометировать его может не огласка, а только *неудача* (относительно максим между ними царит полное согласие); таким образом державам выпадает *политический* почет, на который они могут прочно рассчитывать, — *увеличение их могущества*, какими бы путями оно ни было достигнуто\*.

---

\* Поскольку они живут совместно в государстве, то с некоторым основанием можно усомниться в безусловной порочности людей, коренящейся в их натуре, и вместо этого усмотреть причину противозаконных проявлений умонастроения в недостаточно развитой культуре (дикости). Но во внешних сношениях *государств* она бросается в глаза очевидно и неоспоримо. Во внутренних делах любого государства она завуалирована давлением гражданских законов, так как склонности граждан к взаимному насилию противодействует более мощная сила, а именно сила правительства, которая тем самым не только придает целому моральную окраску (*causae non causae*), но и, перекрывая путь противозаконным устремлениям, весьма облегчает развитие моральных задатков непосредственного уважения к праву. — Каждый уверен относительно себя самого, что он свято хранил бы понятие права и верно следовал бы ему, если бы он мог ждать того же от любого другого; это гарантирует ему отчасти государство, совершая тем самым большой шаг в сторону моральности, который (не будучи еще моральным шагом) превращает понятие о долге в самоцель без мысли о воздаяния. — Каждый держится о себе хорошего мнения, но предполагает



Все эти уловки аморальной теории дипломатии с целью установить среди людей мирное состояние вместо естественного состояния войны свидетельствуют по крайней мере об одном: люди не могут уйти от понятия права ни в частных своих отношениях, ни в публичных. Публично они не решаются основывать политику исключительно на хитроумных увертках, отказывая тем самым понятию публичного права во всяком повиновении (это особенно заметно в международном праве), наоборот, на словах ему воздаются подобающие почести, однако на практике придумываются сотни уловок и оговорок, чтобы уклониться от него, приписав изворотливой силе авторитет творца и хранителя любого права.— Чтобы покончить с этой софистикой (хотя и с не приукрашенной ею несправедливостью) и вынудить у лживых *представителей* сильных мира сего признание, что они ратуют не за право, а за силу, от которой они перенимают властный тон, как будто они сами должны повелевать, необходимо развенчать призрак, которым они обольщают и себя и других, выявить высший принцип, порождающий идею вечного мира, и показать, что все то зло, которое преграждает путь к нему, происходит оттого, что политический моралист начинает там, где моральный политик справедливо кончает; подчиняя принципы цели (т. е. запрягая лошадей позади повозки), последний делает тщетным свое собственное намерение достичь согласия между политикой и моралью.

Для того чтобы привести практическую философию к единству с собой, необходимо прежде всего

---

дурные помыслы у других, так возникает взаимная оценка: что касается *фактического* положения, все мало на что годятся (можно оставить без объяснения, как такое получается, поскольку нельзя в этом винить природу человека как свободного существа). Но так как уважение к понятию права, от чего человек не может отречься, самым торжественным образом санкционирует теорию, утверждающую возможность соответствовать этому понятию, то каждому ясно, что он со своей стороны *должен* вести себя в согласии с ним, а другие — как хотят.

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

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

Для решения первой проблемы государственной дипломатии требуются обширные познания о природе, чтобы использовать ее механизм для задуманной цели, и все же все они неопределенны в отношении результата, касающегося вечного мира, какую бы из трех сфер публичного права мы ни затрагивали. Следует ли держать народ в повиновении (и одновременно в процветании) строгостью или тщеславными приманками? Предпочесть ли верховную власть одного или нескольких влиятельных лиц? Может быть, служилого дворянства или всего народа? Что касается внутренних дел, то в течение длительного времени вопрос не получит определенного ответа. Каждый способ управления (за исключением только подлинно республиканского, который может существовать лишь

в воображении морального политика) имел в истории и свою противоположность.— Еще более неопределенным является *международное право*, якобы созданное в соответствии с параграфами министерских проектов, а в действительности представляющее собой слова, не подкрепленные делами. Оно покоится на договорах, которые в самом акте их заключения содержат уже тайную возможность их нарушения.— Напротив, решение второй проблемы, а именно проблемы *государственной мудрости*, напрашивается, так сказать, само собой; оно ясно всякому, посрамляя все ухищрения, и направляет прямо к цели; благоразумие при этом напоминает не спешить и не применять насилия, но приближаться к ней непрестанно, используя благоприятные обстоятельства.

Это значит: «Ищите прежде всего царство чистого практического разума и его справедливость, и ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой». Ведь мораль сама по себе и, конечно, в применении ее принципов к публичному праву (следовательно, по отношению к политике, познаваемой а priori) имеет ту особенность, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели — будь то физическая или нравственная выгода, — тем более она согласуется в целом с последней. Это происходит оттого, что именно данная а priori общая воля (в одном народе или в отношениях различных народов между собою) есть как раз то, что всецело определяет право среди людей. Но это соединение воли всех, если только оно проводится последовательно, может в то же время и по механизму природы быть причиной, порождающей замышленное действие и придающей действенность понятию права.— Так, например, принцип моральной политики заключается в том, что народ должен объединиться в государство в соответствии с одними только правовыми понятиями свободы и равенства, и этот принцип основан не на мудрости, а на долге. Пусть политические моралисты, возражая против этого, сколько угодно мудрствуют о естественном механизме, которому подчинена толпа людей, вступающих в общество, и который лишает силы этот принцип и делает невозможной его цель,

или же пытаются доказать свое, приводя примеры плохо организованных устройств старого и нового времени (например, демократия без представительной системы). Их не надо слушать прежде всего потому, что их пагубная теория сама содействует злу, которое она предсказывает: согласно этой теории, человек оказывается включенным в один класс с остальными живыми устройствами, которым только не хватает сознания того, что они несвободные существа, чтобы стать в собственных глазах самыми несчастными существами на свете.

Звучащее несколько неправдоподобно, но все же истинное изречение, ставшее поговоркой («*Fiat iustitia, pereat mundus*»<sup>26</sup>), по-немецки означает: «Да воцарится справедливость, даже если при этом погибнут на свете все плуты», представляет собой отважное правовое положение, отвергающее все окольные пути, на которые указывают коварство и сила. Нельзя только ошибочно толковать его как разрешение пользоваться своим правом с величайшей строгостью (что противоречит этическому долгу). Оно налагает на власть имущих обязанность не устранять и не ущемлять ничьих прав из-за недоброжелательства или сочувствия другим. Для этого прежде всего необходимо внутреннее устройство государства, опирающееся на чистые принципы права, и, кроме того, объединение государства с соседними или даже с отдаленными государствами (по аналогии со всеобщим государством) для законного решения их споров.— Это положение означает только то, что политические максимы должны исходить не из благополучия и счастья каждого государства, ожидаемых от их соблюдения, следовательно, не из цели, которую ставит перед собой каждое из этих государств (не из желания), как высшего (но эмпирического) принципа государственной мудрости, а из чистого понятия правового долга (из долженствования, принцип которого дается априори чистым разумом), какие бы ни были из этого физические последствия. Мир не погибнет от того, что злых людей станет меньше. Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим собственным намерениям оно самопротиворечиво и

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

\* \* \*

Следовательно, *объективно* (в теории) не существует спора между политикой и моралью. Напротив, *субъективно* (в эгоистических склонностях людей, которые, однако, поскольку они не основаны на максимах разума, не следует называть практикой) это противоречие остается и может оставаться всегда, потому что оно есть оселок добродетели, истинная сила которой (по принципу *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*<sup>27</sup>) состоит не столько в твердой решимости противостоять неизбежным при этом несчастьям и жертвам, сколько в том, чтобы смело взглянуть в глаза гораздо более опасному, лживому, предательскому, лукаво мудрствующему злему принципу в нас самих, оправдывающему под предлогом слабостей человеческой природы все преступления, а также в том, чтобы победить его коварство.

Действительно, политический моралист может сказать: правитель и народ или отдельные народы не совершают *по отношению друг к другу* несправедливости, если они в борьбе между собою пускают в ход насилие и коварство, хотя, конечно, вообще они совершают несправедливость в том отношении, что отказывают во всяком уважении понятию права, которое одно только могло бы навечно установить мир. Так как каждый из них нарушает свой долг по отношению к другому, который в свою очередь выступает против него с точно такими же противными праву побуждениями, то обе стороны получают по *заслугам*, если они истребляют друг друга, сохраняя себя при этом достаточно, чтобы вплоть до самого отдаленного будущего продолжать подобное занятие, которое служит потомству предостерегающим уроком. Провидение в ходе вещей получает оправдание, так как моральный принцип в людях никогда не угасает, разум же, прагматически способный к выполнению правовых идей по этому принципу, непрестанно растет в

силу постоянного прогресса культуры, вместе с которой растет и вина за правонарушения. Никакая теодицея не оправдает, по-видимому, сотворенный мир, а именно, то обстоятельство, что на Земле существует такая порода испорченных существ (если считать, что людские дела никогда не будут идти лучше, да это и невозможно осуществить). Но такая степень оценки слишком высока, чтобы мы могли теоретически приписать наши понятия (о мудрости) высшей, непостижимой для нас силе.— Мы неизбежно придем к таким повергающим в отчаяние выводам, если не допустим, что чистые принципы права имеют объективную реальность, т. е. не допустим их выполнимость; сообразно с ними следовало бы поступить народу внутри государства и государствам в отношениях между собою, как бы ни возражала против этого эмпирическая политика. Истинная политика не может сделать шага, не присягнув заранее морали, и хотя политика сама по себе — трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не в состоянии распутать до тех пор, пока они спорят друг с другом.— Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти. Здесь нет середины, и нельзя придумывать прагматически обусловленное право (нечто промежуточное между правом и пользой); вся политика обязана преклонить колени перед правом, тогда она может надеяться, что достигнет, хотя и медленно, той ступени, где воссияет надолго.

## II

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

Если я абстрагирую публичное право, как его мыслят правоведы, от любого *содержания* (различных эмпирически данных отношений людей в государстве или государствах между собою), то мне остается еще *форма гласности*, возможность которой содержится в каждом правовом притязании, потому что без гласно-

сти не могла бы существовать никакая справедливость (которая может мыслиться только *публично известной*), а следовательно, и никакое право, которое исходит только из нее.

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

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

Этот принцип следует рассматривать не только как *этический* (относящийся к учению о добродетели), но и как *юридический* (касающийся права людей). В самом деле максима, которую я не могу *огласить*, не повредив этим в то же время моему собственному намерению, которую необходимо *скрыть*, чтобы она имела успех, и в которой я не могу *публично признаться*, не вызвав этим неизбежно сопротивления всех против моего намерения,— такая максима может сопровождаться необходимым и общим, следовательно, априори усматриваемым противодействием всех против меня вследствие несправедливости, которой она угрожает каждому.— Этот принцип только *негативен*, т. е. служит лишь для того, чтобы распознать с его помощью *неправомерность* по отношению к другим.— Подобно аксиоме, он недоказуемо достоверен и, кроме того, легко применим, как это можно видеть из следующих примеров публичного права:

1) Что касается *государственного права* (*ius civitatis*), т. е. права, действующего внутри государств-

ва, то оно таит в себе вопрос: «Является ли для народа восстание правоммерным средством сбросить с себя иго так называемого тирана (*non titulo, sed exercitio talis*)?»<sup>28</sup> Ответ на этот вопрос многие считают трудным, но он легко разрешается с помощью трансцендентального принципа гласности. Если права народа попораны, то низложение (тирана) будет правоммерным, в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени неправоммерно именно таким способом добиваться своего права, и они не могут жаловаться на несправедливость, если потерпят поражение в этой борьбе и вследствие этого подвергнутся самым жестоким наказаниям.

Здесь можно привести много доводов «за» и «против», если решать этот вопрос догматической дедукцией основ права, однако трансцендентальный принцип гласности публичного права может обойтись без многословия. Согласно этому принципу, перед заключением гражданского договора народ сам ставит себе вопрос, осмелится ли он публично провозгласить максимум своих намерений в случае восстания. Легко видеть, что если бы при установлении государственного устройства оговорить, в каких случаях можно использовать силу против верховного главы, то народ должен был бы претендовать на законную власть над ним. Но тогда тот не был бы верховным главой или, если бы и то и другое было условием учреждения государства, последнее стало бы невозможным; между тем оно было целью народа. Неправоммерность восстания обнаруживается также благодаря тому, что *публичное признание* его сделало бы невозможной его собственную цель. По необходимости ее следовало бы скрывать.— Но последнее не было бы необходимым для верховного главы государства. Он может открыто объявить, что за каждое восстание будет карать смертью его зачинщиков, как бы они ни были убеждены, что именно он первый преступил основной закон. Ведь если верховный глава сознает, что он обладает *неперекаемой* верховной властью (это должно быть признано в каждом гражданском устройстве, потому что тот, кто не имеет достаточно власти, чтобы защи-



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

2) Что касается *международного права*, то о нем может идти речь только в том случае, если предположить наличие какого-нибудь правового состояния (т. е. такого внешнего условия, при котором право действительно может стать уделом человека), потому что оно как публичное право уже в своем понятии заключает обнародование общей воли, определяющей каждому свое. Такой *status iuridicus* должен проистекать из какого-нибудь договора, которому, однако, не нужно (подобно тому, из которого происходит государство) основываться на принудительных законах, но которое во всяком случае может быть договором *постоянно свободной* ассоциации, подобно вышеупомянутому договору федерации различных государств. Ибо без определенного *правового состояния*, деятельно связывающего различных (физических или моральных) лиц, в естественном состоянии не может существовать никакого другого права, кроме частного.— Здесь также проявляется спор политики с моралью (если рассматривать последнюю как учение о праве), в которой критерий гласности максим точно так же находит свое простое применение. Однако договор связывает государства для того, чтобы поддерживать мир между собой и по отношению к другим государствам, но ни в коем случае, чтобы делать приобретения.— При этом возникают следующие антиномии между политикой и моралью и одновременно способы их решения:

а) «Если одно из этих государств обещало что-нибудь другому — будь то оказание помощи, или уступка некоторых земель, или субсидия и т. д., — то возникает вопрос: может ли глава государства в случае, от которого зависит благополучие государства, уклонить-

ся от выполнения слова, потребовав, чтобы его как лицо рассматривали двояко: во-первых, как *суверена*, поскольку он в своем государстве ни перед кем не несет ответственности, а во-вторых, как высшего *государственного чиновника*, который обязан давать отчет государству? Отсюда напрашивается вывод, что в качестве второго он свободен от обязательств, принятых в качестве первого». — Но если бы государство (или его глава) огласило эту свою максиму, то любое другое стало бы его избегать и объединяться с иными, чтобы противостоять его притязаниям. Это доказывает, что при данном условии (гласности) политика при всей своей изворотливости потерпит крах, а ее максима неправомерна.

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

с) «Если малое государство своим расположением нарушает связь между частями более крупного, необходимую для его сохранения, не вправе ли последнее подчинить себе первое и присоединить его к себе?» — Легко увидеть, что крупному государству не следует заранее оглашать подобную максиму, так как малые государства заблаговременно объединятся или другие державы вступят в спор из-за этой добычи. Следовательно, оглашение превращает максиму в недействительную, а это признак того, что она несправедлива, и даже в очень большой степени, ибо незначительность объекта не мешает тому, чтобы совершенная по отношению к нему несправедливость была весьма велика.

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

\* \* \*

Принцип несовместимости максим международного права с гласностью представляет собой, конечно, яркий пример *несоответствия* политики и морали (как учения о праве). Нужно, однако, выяснить, каковы те условия, при которых ее максимы согласуются с правом народов. Ибо нельзя делать обратный вывод, что максимы, совместимые с гласностью, тем самым справедливы: тому, кто обладает твердой верховной властью, нет нужды скрывать свои максимы. — Условием возможности международного права является прежде всего существование *правового состояния*. Ибо без него нет публичного права, и все право, которое можно мыслить вне его (в естественном состоянии), есть только частное право. Но выше мы видели, что единственное *правовое* состояние государств, совместимое с их *свободой*, — это федерация, имеющая целью устранение войны. Итак, согласие политики с моралью возможно только в федеративном союзе (который, следовательно, в соответствии с принципами права дан a priori и необходим), и вся дипломатия государств имеет в качестве правовой основы установление такого союза в возможно большем размере. Без этой цели любое мудрствование неразумно и представляет собой замаскированную несправедливость. У подобной лжеполитики есть своя *казуистика*, не уступающая лучшей иезуитской школе; это *reservatio mentalis*<sup>29</sup> публичных договоров составляют выражения, которые при случае можно истолковать в свою пользу (например, различие между *status de fait* и *de droit*)<sup>30</sup>; это пробабиллизм: другим ложно приписывают злые намерения или делают вероятность их превосходства правовым основанием для подчинения других мирных государств; это, наконец, *peccatum philosophicum*<sup>31</sup> (*peccatulum, bagattele*): считают легко

извинительной мелочью поглощение *малого* государства, если при этом выигрывает *большое*, что якобы служит всемирному благу\*.

Двуличность политики по отношению к морали проявляется в том, что она использует в своих целях то одно, то другое ее ответвление.— И любовь к человеку, и уважение к *праву* людей есть долг: в первом случае — *обусловленный*, во втором — *безусловный*, без оговорок повелевающий долг; и тот, кто решил предаться сладкому чувству благоденствия, должен сперва убедиться, что он его не нарушил. Политика легко согласуется с моралью в первом смысле (как с этикой), подчиняя право людей их повелителю, но с моралью во втором значении (как с учением о праве), перед которой ей следовало бы преклонить колени, она находит целесообразным не вступать в соглашение, предпочитая оспаривать ее реальность, а долг во всех его видах толковать только как благое намерение. Такое коварство политики, пугающейся света, легко устранила бы философия, обнародовав ее максимы, если бы политика решилась на то, чтобы обеспечить философу необходимую гласность.

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

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

Ибо если эти максимы могут достичь цели только с помощью гласности, то они должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состоя-

---

\* Доводы в пользу этих максим можно найти в трактате господина надворного советника Гарве «О связи морали с политикой» (1788). Этот почтенный ученый начинает с признания, что не в состоянии дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. Но одобрить эти максимы на том лишь основании, что нельзя полностью опровергнуть выдвинутые против них возражения, кажется все же большей уступкой, чем было бы целесообразно допустить по отношению к тем, кто злоупотребляет этими максимами.

нием) — истинная задача политики. Но если эта цель должна быть достигнута *только* благодаря публичности, т. е. благодаря устранению всякого недоверия к политическим максимам, то и они должны быть в согласии с правом общества, так как только в этом одном возможно соединение целей всех.— Дальнейшее изложение и разъяснение этого принципа я должен отложить до другого случая; а увидеть то, что он есть трансцендентальная формула, можно, устранив все эмпирические условия (учение о счастье) как содержание закона и направив внимание только на форму всеобщей закономерности.

\* \* \*

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

# **СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ**

*1798*

---

## ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

# СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С БОГОСЛОВСКИМ

## ВВЕДЕНИЕ

Неплохо придумал тот, кто впервые предложил осуществить пришедшую ему в голову мысль поступить со всей совокупностью науки (собственно, с посвятившими себя ей учеными мужами), как *на фабрике*, по принципу разделения труда, при котором сколько существует отраслей науки, столько же имеется оплачиваемых казной учителей, *профессоров*, в качестве хранителей этих наук, которые вместе составляют некое ученое сообщество, называемое *университетом* (а также высшей школой), имеющим свою автономию (ведь судить об ученых, как таковых, могут только ученые). Университет должен поэтому иметь право собственной властью принимать через свои *факультеты*\* (небольшие сообщества, образующиеся в соответствии с основными отраслями науки,

---

\* Из которых каждый имеет своего *декана* как управляющего факультетом. Это звание, заимствованное из астрологии и обозначавшее первоначально одного из трех астральных духов, стоящих перед зодиакальным знаком (30°), каждый из которых составляет 10°, сначала было спущено с небес в военные лагеря (*ab astris ad castra. vid. Salmasius. De annis climacteriis, p. 561*)<sup>1</sup> и наконец вошло в университеты, но не связывалось с числом 10 (профессоров). Нельзя осуждать ученых за то, что они, придумавшие почти все почетные звания, которыми ныне украшают свои имена государственные мужи, не забыли также и себя.

к которым принадлежат университетские ученые) учащихся из народных школ и присваивать после предварительного экзамена свободным (не входящим в состав университета) учителям, называемым *докторами*, общепринятые звания (степени), т. е. официально *избирать* их.

Кроме этих *профессиональных* ученых могут быть также непрофессиональные ученые, не принадлежащие к *университету*; разрабатывая лишь часть великой совокупности наук, они либо составляют те или иные свободные корпорации (*академии* или *ученые общества*, как их называют), в лоне которых они трудятся, либо пребывают, так сказать, в естественном состоянии учености и каждый из них сам, без публичных предписаний и правил, занимается развитием или распространением наук в качестве *любителя*.

От ученых в собственном смысле следует отличать просто образованных людей. Правительство назначает их на должности, чтобы использовать их в своих целях (а не для блага наук); хотя они получили образование в университете, но многое (что касается теории) они могли забыть; достаточно если в памяти у них удерживается ровно столько, сколько нужно для отправления гражданской должности, которая по своим основоположениям может исходить только от ученых, а именно эмпирическое знание должностных уставов (что, следовательно, относится к практике); их можно поэтому называть *деловыми людьми* или *практиками* науки. Поскольку они, как орудия правительства (духовенство, служители правосудия, врачи), имеют опирающееся на закон влияние на публику и составляют особый класс образованных людей, которые не свободны применять свою ученость на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов, и так как они непосредственно обращаются к народу, который состоит из невежд (как обращается к мирянам духовенство), — то они должны в своей области обладать хотя и не законодательной властью, но отчасти властью исполнительной, а правительство должно держать их в строгости, чтобы они не пренебрегали принадлежащей факультетам направляющей властью.



По заведенному обычаю факультеты делятся на два класса: на *три высших факультета* и один *низший*. Ясно, что этим делением и наименованием мы обязаны не сословию ученых, а правительству, ибо к высшим факультетам отнесены только те, учения которых интересуют само правительство, независимо от того, сформулированы ли они так или иначе и следует ли их излагать публично; факультет же, который должен заботиться только об интересах науки, назван низшим, ибо он может обращаться со своими принципами, как он считает нужным. Правительство же интересуется прежде всего тем, при помощи чего оно может оказать наиболее сильное и длительное влияние на народ, а именно таковы предметы высших факультетов. Вот почему правительство сохраняет за собой право самому *санкционировать* учения высших факультетов; учения же низшего оно предоставляет собственному разумению ученых.— Но хотя правительство санкционирует учения, однако само не *учит*, а желает лишь, чтобы некоторые учения были приняты соответствующими факультетами для *публичного изложения*, а учения, противоречащие им, были исключены. В самом деле, правительство не учит, а лишь отдает распоряжения тем, кто учит (с истиной дело может обстоять как угодно), так как при вступлении в должность\* они заключили об этом соглашение с

---

\* Следует признать, что правило парламента Великобритании, согласно которому тронную речь короля следует рассматривать как сочинение королевского министра (ведь если бы королю ставили в упрек заблуждение, незнание или ложь, то это унизило бы его достоинство, между тем парламент должен иметь право обсуждать содержание его речи, рассматривать и оспаривать его),— это правило, говорю я, очень тонкое и правильное. Точно так же выбор определенных учений, которые правительство санкционирует исключительно для публичного изложения, должен быть предоставлен ученым, потому что такой выбор должен рассматриваться как результат действия не монарха, а назначенного для этой цели государственного чиновника, который — это вполне допустимо — может неверно понять волю своего господина или даже извратить ее.

правительством.— Правительство, которое занималось бы учениями, следовательно, и развитием и усовершенствованием наук, разыгрывало бы из себя ученого высшего звания, и таким педантством лишилось бы того уважения, которого оно заслуживает, и ниже его достоинства ставить себя на одну доску с народом (с его ученым сословием), который шутку не понимает и стрижет под одну гребенку всех, кто занимается наукой.

В ученом сообществе, в университете обязательно, должен существовать еще один факультет, который, будучи в отношении своих учений независимым от правительственных приказов\*, должен иметь свободу не отдавать распоряжения, а обсуждать все распоряжения, касающиеся интересов науки, т. е. истины, когда разум должен быть вправе говорить публично, так как без такой свободы истина (в ущерб самому правительству) никогда не станет известной, а ведь разум по своей природе свободен и не принимает никаких приказов считать что-то истинным (не *crede*, а только свободное *credo*)<sup>2</sup>.— Но то, что такой факультет, несмотря на большое преимущество (свободу), все же именуется низшим, объясняется особенностями человеческой природы: тот, кто может приказывать, хотя бы он был смиренным слугой другого, воображает себя более важным, чем другой, который, правда, свободен, но не может никому приказывать.

---

\* Один французский министр вызвал к себе несколько наиболее именитых купцов и попросил их высказать свои соображения относительно того, как улучшить торговлю, как будто он и в самом деле мог бы выбрать лучшее из предложенного. После того, как один предложил одно, другой — другое, старый купец, который до этого молчал, сказал: «постройте хорошие дороги, тратьте с умом деньги, создайте надлежащее вексельное право и тому подобное, а в общем, предоставьте нам действовать!»<sup>3</sup> Таким примерно должен быть ответ философского факультета, если бы правительство спросило его об учениях, которые оно вообще должно предписывать ученым: только не препятствуйте развитию взглядов и наук!

# I

## Об отношениях между факультетами

### *РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ*

#### Понятие и деление высших факультетов

Можно допустить, что все искусственно созданные людьми учреждения, имеющие в своей основе некую идею разума (как, например, идею правительства), которая должна быть практически доказана на каком-нибудь предмете опыта (такова вся нынешняя сфера учености), были подвергнуты испытанию не чисто случайным подбором и произвольным сопоставлением подвернувшихся случаев, а заложенным в разуме, хотя и не ясным, принципом и основанным на нем планом, который делает необходимым определенного рода деление.

На этом основании можно признать, что организация университета, если иметь в виду его классы и факультеты, не зависела целиком от случая и что правительство, не придумав ранее никакой собственной мудрости и учености, но ощутив потребность (воздействовать на народ через посредство определенных учений), должно было прийти к ригоризму к принципу деления, который в общем-то, кажется, эмпирического происхождения и удачно совпадает с ныне принятым принципом, и я, пожалуй, не буду говорить об этом делении, как если бы оно было свободно от ошибок.

Согласно разуму (т. е. объективно) побудительные причины, которые может использовать правительство

для [достижения] своих целей, идут в следующем порядке: сначала *вечное* благополучие каждого, затем *гражданское* благополучие [каждого] как члена общества и, наконец, *физическое благополучие* (жить долго и быть здоровым). При помощи публичных наставлений относительно *вечного благополучия* правительство может приобрести огромное влияние на сокровенные мысли и скрытые желания подданных, угадывая первые и направляя вторые. Посредством гласных наставлений относительно *гражданского благополучия* правительство может держать внешнее поведение подданных в узде публичных законов. *Физическим благополучием* правительство может обеспечить для себя существование сильного и многочисленного народа, годного для [осуществления] его намерений.— Итак, согласно разуму, должна существовать общепринятая иерархия среди высших факультетов, а именно сначала *богословский факультет*, затем *юридический* и, наконец, *медицинский*. Согласно же *природному* инстинкту, самое важное лицо для человека — врач, ибо он продлевает ему жизнь, лишь затем идет юрист, который обещает сохранить за ним то, что *принадлежит* ему случайно, и только в последнюю очередь (чаще всего, когда человек чувствует приближение смерти), хотя дело идет о блаженстве, человек посылает за духовным лицом; ведь само духовное лицо, как бы оно ни восхваляло блаженство загробного мира, не видя его реальности, страстно желает при помощи врача подольше задержаться в земной юдоли.

\* \* \*

Все три высших факультета подкрепляют вверенные им правительством учения *печатным словом*, да иначе и не может быть, когда речь идет о народе, руководимом ученостью, так как без печатного слова не может быть никакой постоянной, доступной каждому нормы, с которой народ мог бы сообразовать свои действия. Само собой разумеется, что такое печатное слово (или такая книга) должно содержать *уставы*, т. е. исходящие из воли начальства наставления (сами не

имеющие своего источника в разуме), иначе оно не могло бы требовать санкционированного правительством беспрекословного подчинения. То же можно сказать даже о своде законов в отношении тех подлежащих обнародованию наставлений, которые могли быть выведены из *разума*, чему, однако, свод законов не придает значения, полагая в основу повеление высшего законодателя.— От свода законов как от канона совершенно отличаются те книги, которые составляются факультетами и в качестве экстракта духа (якобы) всего свода законов для более ясного понимания и более уверенного применения в обществе (учеными и неучеными), как, например, *символические книги*. Они могут лишь желать, чтобы их считали *органом* для облегчения доступа к своду законов, и не пользуются никаким авторитетом. Они не приобретают авторитета даже тогда, когда лучшие ученые, специалисты своего дела, единодушно признают такую книгу для своего факультета в качестве нормы, хотя никто не давал им на это право; они могут ее рекомендовать временно как метод обучения, который, однако, изменяется в зависимости от обстоятельств и вообще может касаться только формальной стороны изложения, но не имеет решительно никакого значения для содержания законодательства.

Вот почему основывающийся на Библии богослов (как принадлежащий высшему факультету) черпает свои наставления не из разума, а из *Библии*, юрист — не из естественного права, а из *земского права*, врач черпает свой *применяемый на практике* способ лечения не из физиологии человеческого тела, а из *руководства по медицине*.— Как только один из этих факультетов осмеливается внести нечто заимствуемое из разума, он тем самым наносит ущерб авторитету повелевающего через этот факультет правительства и вмешивается в дела философского факультета, который беспощадно выщипывает все его яркие, заимствованные от разума перья и обращается с ним как свободный и равный.— Поэтому высшие факультеты должны больше всего заботиться о том, чтобы не вступать в неравный брак с низшим факультетом, а

держаться от него на почтительном расстоянии, дабы авторитет их уставов не терпел ущерба от вольных умствований низшего факультета.

## А

### *Особенность богословского факультета*

Свое доказательство бытия Бога основывающийся на Библии богослов строит на том, что Бог говорил в Библии, где имеются высказывания о Его природе (даже такого рода, что разум иногда не поспевает за Священным писанием, например, когда речь идет о непостижимой тайне единого Бога в трех лицах). Но основывающийся на Библии богослов не может и не смеет доказывать, что в Библии говорит действительно Бог;— ибо это факт, который носит исторический характер:— это относится к компетенции философского факультета. Стало быть, богослов будет даже для ученого основывать это как дело веры на некоем (разумеется, недоказуемом и необъяснимом) *ощущении* божественности Библии, но он вовсе не должен публично излагать народу вопрос о божественности (в буквальном смысле) происхождения Библии, ибо народ вообще не разбирается в этом, поскольку это дело учености и только ввергло бы его в дерзкое умствование и сомнения. С гораздо большим основанием можно рассчитывать на доверие народа к своим наставникам.— Основывающийся на Библии богослов не правомочен приписывать изречениям Писания моральный смысл, не содержащийся прямо в тексте. И поскольку нет никакого уполномоченного Богом толкователя Писания, то основывающийся на Библии богослов должен скорее рассчитывать на сверхъестественное раскрытие смысла приводящим к истине духом, чем признавать, что здесь вмешивается разум и дает свое толкование (которого недостает всякому высшему авторитету).— Наконец, что касается исполнения заповедей божьих нашей волей, то основывающийся на Библии богослов должен рассчитывать не

на природу, т. е. на собственную моральную способность человека (на добродетель), а на милость (на сверхъестественное, но вместе с тем и моральное воздействие), которой, однако, человек может стать participantem не иначе как посредством искренней веры, но самой веры можно ожидать от той же милости.— Если же основывающийся на Библии богослов, толкуя одно из этих положений, прибегает к помощи разума, полагая, что разум с величайшей искренностью и серьезностью стремится к той же цели, то он перепрыгивает (как брат Ромула) стену церковной веры, единственной дарующей спасение, и попадает на открытое, свободное поле собственных суждений и собственной философии, и здесь он, избегнув церковной власти, подвергается опасности анархии.— Следует, однако, заметить, что здесь я говорю о *чистом* (purus, putus) основывающемся на Библии богослове, не приобретшем еще дурную славу духом свободы разума и философии. Ведь коль скоро мы смешиваем два различного рода дела и понижаем их друг другом, мы не можем составить никакого определенного понятия об особенностях каждого из них в отдельности.

## В

### *Особенность юридического факультета*

*Юрист-законник* ищет законы, гарантирующие *мое* и *твое* (когда он действует — как и надлежит — в качестве должностного лица правительства), не в своем разуме, а в обнародованном и санкционированном высшими властями своде законов. От него нельзя по справедливости требовать доказательства истинности и правомерности этих законов, так же как и защиты от высказываемых разумом возражений против них. В самом деле, только повеления указывают, что соответствует праву, и вопрос о том, соответствуют ли праву сами повеления, юрист должен отвергнуть как нелепый. Было бы смешно уклоняться от подчинения внешней и высшей воле на том основании, что она

будто бы не согласуется с разумом. Ведь престиж правительства заключается именно в том, что оно представляет своим подданным свободу судить о правом и неправом не по их собственным понятиям, а согласно предписаниям законодательной власти.

В этом отношении, однако, с юридическим факультетом дело в области практики обстоит лучше, чем с богословским, а именно юридический факультет имеет реального толкователя законов либо в лице судьи, либо при подаче апелляции в лице той или иной законодательной комиссии, либо (как высшей инстанции) самого законодателя, что не так просто в отношении подлежащих толкованию изречений той или иной священной книги богословского факультета. Это преимущество, однако, уравнивается, с другой стороны, не меньшим по значению недостатком: светские своды законов всегда подвержены изменениям, после того как опыт дает большее и лучшее понимание, в то время как священная книга не допускает никаких изменений (уменьшения или увеличения) и считается раз и навсегда данной. Основывающиеся на Библии богословы не могут сетовать, как это делают юристы, на то, что нет почти никакой надежды установить точно определенную норму отправления правосудия (*ius certum*). В самом деле, основывающийся на Библии богослов отклоняет всякую претензию относительно того, что его догматика не содержит такой ясной и определенной для всех случаев нормы. Если, кроме того, юристы-практики (адвокаты или судьи) дали клиенту плохой совет и тем самым причинили ему ущерб, но не желают нести за это ответственность (*ob consilium nemo tenetur*), то практики богословия (проповедники и духовники) без колебания берут на себя такую ответственность и ручаются за то, что на том свете все будет решаться в зависимости от того, какое решение они вынесли на этом свете; хотя если бы от них потребовали ясного ответа, осмелятся ли они ручаться своей душой за истинность всего того, во что следует, по их мнению, верить, основываясь на авторитете Библии, то они, по всей вероятности, уклонились бы от такого ответа.



При всем том природа принципов этих наставников народа такова, что нельзя сомневаться в истинности их заверений, и они могут так действовать тем увереннее, что им не нужно бояться в этой жизни опровержения своих принципов опытом.

## С

### *Особенность медицинского факультета*

Врач — искусник, который, однако, поскольку его искусство заимствовано непосредственно от природы и потому должно быть выведено из науки о природе, подчинен как ученый тому факультету, на котором он учился, и должен покориться его оценке. — Но так как правительство обязательно проявляет большой интерес к способу, каким врач лечит население, оно вправе устанавливать надзор за публичной деятельностью врачей через *высшую медицинскую коллегия* и медицинские предписания, равно как и через совет избранных специалистов факультета (практикующих врачей). Однако ввиду специфической особенности этого факультета от врачей требуется, чтобы они в отличие от богословов и юристов заимствовали свои правила не из приказов начальства, а из самой природы вещей (поэтому медицинская мудрость первоначально должна была принадлежать философскому факультету, взятому в самом широком смысле слова) не столько в отношении того, что врачи делают, сколько в отношении того, чего они не должны делать, а именно, *во-первых*, требуется, чтобы для публички вообще существовали врачи и, *во-вторых*, чтобы не было никаких шарлатанов (не было никакого *ius impune occidenti* по принципу *fiat experimentum in corpore vili*)<sup>4</sup>. А так как правительство, согласно первому принципу, заботится об *общественной безопасности* (в отношении состояния здоровья населения) и так как и тем и другим ведает полиция, то наблюдение за порядком в медицине будет, собственно, делом лишь *медицинской полиции*.

Этот факультет, стало быть, намного свободнее, чем первые два высших, и очень близок философскому факультету. Что касается учений этого факультета, на основе которых врачи получают свое *образование*, то факультет совершенно свободен, так как он пользуется книгами, не утвержденными высшим авторитетом, а черпающими [свои познания] только из природы; для него нет и законов в собственном смысле слова (если под законом понимать неизменную волю законодателя), для него существуют лишь предписания (*эдикты*), и знание их не требует учености, нуждающейся в систематическом своде учений, которым факультет, правда, обладает, но который правительство не правомочно утверждать, а должно оставлять на усмотрение факультета; задача правительства — через фармакопею и устройство больниц оказывать содействие специалистам-медикам в их врачебной практике.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### Понятие и деление низшего факультета

Низшим факультетом можно назвать тот отдел университета, который имеет дело только с учениями, принятыми для руководства не по приказу какого-нибудь начальника. И все же может случиться так, что тому или иному практическому учению следуют, повинаясь приказу. Однако не только объективно (как суждение, которое не *должно* было бы быть), но и субъективно (как суждение, которое ни один человек не *может* высказать) это учение абсолютно невозможно признать истинным только потому, что оно предписано (*de par le Roi*)<sup>6</sup>. Ведь тот, кто хочет ввести в заблуждение, в действительности не заблуждается и на самом деле не принимает ложное суждение за истинное, а лишь ложно выдает за истину то, чего он сам не признает таковым. — Следовательно, если речь идет об *истинности* тех или иных учений, которые должны быть изложены публично, то учитель в данном случае не может ссылаться на высочайший при-

каз или утверждать, что он по приказу верит в истинность этого учения; так он может говорить только тогда, когда речь идет о *поступках*. Но в этом случае он должен на основе *свободного* суждения признать, что такой приказ действительно издан и что он обязан или по крайней мере полномочен повиноваться ему; без такого признания принятие [им приказа] будет пустой отговоркой и ложью.— Способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще) называют разумом. Стало быть, философский факультет, поскольку он обязан ручаться за *истинность* учений, которые он принимает или хотя бы допускает, должно мыслить как свободный, подчиненный только законодательству разума, а не законодательству правительства.

В каждом университете должно быть и такое отделение, т. е. философский факультет. Он служит для того, чтобы контролировать три высших факультета и тем самым быть полезным им, ибо важнее всего *истина* (существенное и первое условие учености вообще); *полезность* же, которую обещают правительству высшие факультеты, есть лишь второстепенный момент.— Можно в крайнем случае согласиться с гордым притязанием богословского факультета на то, что философский факультет его служанка (при этом все же остается открытым вопрос: *несет* ли эта служанка перед милостивой госпожой *факел* или шлейф позади нее), лишь бы не закрыли философский факультет и не зажали ему рот; ведь именно эта неприязнительность, стремление быть свободным, а также не мешать другим свободно отыскивать истину на пользу всем наукам и поставлять ее для любого применения высшим факультетам,— все это должно быть для правительства достаточным основанием, чтобы считать философский факультет вне всякого подозрения и, более того, безусловно необходимым.

Философский факультет имеет два отделения: отделение *исторического познания* (к которому относятся история, география, языковедение, гуманистика со всем, что дает природоведение, опирающееся на эмпирическое знание) и отделение *чистого познания* ра-

зумом (чистой математики и чистой философии, метафизики природы и нравов); между обоими отделениями существует взаимная связь. Именно поэтому философский факультет включает все части человеческого знания (стало быть, исторически и высшие факультеты), но делает все эти части (а именно специфические учения или предписания высших факультетов) не содержанием, а лишь предметом своего исследования и своей критики, имея целью пользу всех наук.

Философский факультет может, следовательно, претендовать на право проверять истинность всех учений. Правительство не может наложить запрет на философский факультет, не действуя вразрез со своими истинными, существенными целями, а высшие факультеты должны благосклонно принимать те возражения и сомнения, которые философский факультет высказывает открыто, хотя, конечно, они вправе считать это обременительным, так как без критиков они могли бы безмятежно пользоваться приобретенным ими достоянием, под каким бы наименованием оно бы ни выступало, и вдобавок еще деспотически командовать.— Только политическим деятелям высших факультетов (священникам, юристам и врачам) может быть запрещено противоречить учениям, доверенным им правительством для изложения при отправлении их служебных обязанностей, и пытаться играть роль философов; ведь это может быть позволено факультетам, но не назначенным правительством служащим, ибо эти последние черпают свои знания из факультетов. Например, если проповедники или служители правосудия позволяют себе обращаться к народу со своими возражениями и подозрениями против духовного или светского законодательства, то тем самым они подстрекают народ к выступлениям против правительства. Факультеты же направляют свои возражения и сомнения только друг против друга как ученые, о чем народ практически ничего не знает, если даже об этом доходят до него сведения, так как народ скромно полагает, что умствование не его дело, и считает себя обязанным придерживаться

лишь того, что ему сообщают назначенные для этого служащие правительства.— И эта свобода, которая не должна быть ограничена для низшего факультета, приводит к тому, что высшие факультеты (лучше осведомленные) все больше направляют служащих на путь истины, которые со своей стороны, лучше понимая свои обязанности, не усматривают препятствий к изменению своего изложения, поскольку оно служит лишь лучшему пониманию средств для достижения той же цели, и такое понимание может быть прекрасно достигнуто без полемических и возбуждающих беспокорство нападок на существовавшие до сих пор методы обучения с полным сохранением их материалов.

### РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

#### О незаконном споре высших факультетов с низшим

Незаконно публичное столкновение мнений, стало быть ученый спор либо о *содержании*, если не дозволено спорить об официальном положении, потому что вообще не дозволено открыто судить об этом положении и о положении, противоположном ему; либо спор только о *форме*, когда способ ведения спора состоит не в объективных доводах, обращенных к разуму противника, а в субъективных мотивах, определяющих суждение на основе *склонностей*, чтобы хитростью (сюда относится и подкуп) или насильем (угрозами) склонить противника к согласию.

Спор факультетов ведется за влияние на народ, и добиться этого влияния они могут лишь в той мере, в какой каждому из них удастся убедить народ в своей способности наилучшим образом содействовать его благополучию. При этом, однако, способы, какими эти факультеты намереваются его достигнуть, прямо противоположны друг другу.

Но народ усматривает свое благополучие не в свободе, а прежде всего в своих естественных целях, стало быть, в трех вещах: в *блаженстве* после смерти, в

том, чтобы при жизни среди своих ближних иметь гарантию *своей собственности*, основанную на публичных законах, и, наконец, в физическом наслаждении *жизнью* самой по себе (т. е. в здоровье и долгой жизни).

Однако философский факультет, который может судить об этих желаниях только на основе предписаний, заимствованных им от разума, и, стало быть, привержен принципу свободы, придерживается лишь того, что человек сам может и должен делать: жить *честно*, ни с кем не поступать *несправедливо*, быть *умеренным* в наслаждении, терпеливым в болезни и прежде всего рассчитывать на самопомощь организма; для всего этого, конечно, не требуется особой учености, и к тому же можно было бы в большинстве случаев вообще обойтись без нее, если бы люди умели обуздывать свои склонности и доверять руководство ими разуму, что народ вряд ли сумеет сделать собственными усилиями.

Народ (который в вышеуказанных учениях осуждается за свою склонность к *наслаждениям* и за свое нежелание *прилагать* к этому *усилия*) требует от трех высших факультетов более приемлемых предложений и предъявляет ученым такие претензии: то, что вы, *философы*, болтаете, я сам знаю уже давно; я бы хотел узнать от вас, от ученых, как бы мне, прожившему *нечестивую* жизнь, все же в последний момент получить позволение войти в царство небесное; как бы мне, если даже я *неправ*, выиграть тяжбу и как бы мне остаться здоровым и долго прожить, если даже я полностью черпал свои телесные силы для наслаждения и даже *злоупотреблял* ими? Вы ведь для того и учились, чтобы знать больше, чем кто-либо из нас (которых вы называете неучами), притязающих только на здравый рассудок и ни на что больше.— Здесь, однако, получается, что народ обращается к ученому словно к прорицателю и волшебнику, сведущему в сверхъестественных делах. Ведь неученый охотно создает себе преувеличенное представление об ученом, когда он чего-то требует от него. Поэтому естественно ожи-

дать, что если у кого хватает наглости выдавать себя за такого чудотворца, то народ будет обращаться к нему и с презрением отвернется от философов.

Однако практические деятели трех высших факультетов оказываются такими чудотворцами всякий раз, когда философскому факультету не позволяют публично возражать им — не для подрыва их учений, а лишь для оспаривания той магической силы, которую суеверно приписывает им и связанным с ними обычаям публика, считающая, что если пассивно отдаться во власть таких искусных наставников, она избавится от необходимости самостоятельно действовать и ее с великими удобствами приведут к указанным выше целям.

Если высшие факультеты принимают такие принципы (к которым совсем не предназначены), то они находятся и всегда будут находиться в споре с низшим факультетом. Но этот спор также *незаконен*, так как они не только не видят в нарушении законов какого-либо препятствия, но считают это нарушение желанным поводом показать свое великое искусство и способность делать все хорошо, и даже лучше, чем это могло бы быть сделано без их участия.

Народ желает быть *ведомым*, т. е. (на языке демагогов) *обманутым*. Но он хочет, чтобы им руководили не ученые факультетов (ведь их мудрость для него слишком высока), а их практические деятели, знающие всю механику (*savoir faire*): священники, юристы, врачи; они, как практики, имеют наилучшую репутацию. А это вводит само правительство, которое может влиять на народ только через них, в *искушение* навязать факультетам теорию, не имеющую своим источником чистое разумение ученых этих факультетов, а рассчитанную на влияние, которое могут через нее иметь их практические деятели на народ, так как народ большей частью следует тому, что требует от него меньше всего усилий и применения собственного разума, и тогда долг может наилучшим образом быть приведен в согласие со склонностями. Так, в области богословия полагают, что «вера» в самом узком смыс-

ле без изучения (даже без надлежащего понимания) того, во что следует верить, сама по себе спасительна и что совершением тех или иных согласных с предписаниями обрядов можно искупить преступления; или в области права — что соблюдение буквы закона избавляет от [необходимости] исследовать замыслы законодателя.

Здесь перед нами серьезный, никогда не прекращающийся незаконный спор между высшими и низшим факультетами, так как принцип законодательства для первых, который внушают правительству, может оказаться освященным им самим беззаконием. — В самом деле, так как *склонность* и вообще то, что каждый считает полезным для своих *личных целей*, не может стать законом, следовательно, не может проповедоваться высшими факультетами как закон, то правительство, которое утверждает его и тем самым вступает в противоречие с разумом, вовлекает высшие факультеты в спор с философским — спор, который вообще недопустим, так как он совершенно уничтожает философский факультет, что, правда, представляет собой кратчайший, но вместе с тем (по выражению врачей) смертельно опасный *героический* путь завершения спора.

## РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

### О законном споре высших факультетов с низшим

Каково бы ни было содержание учений, которые правительство правомочно утверждать для публичного преподавания высшими факультетами, учения эти можно рассматривать и почитать лишь как уставы, исходящие от правительственной воли, и как человеческую мудрость, которую нельзя считать непогрешимой. Истинность этих учений ни в коей мере не должна быть безразличной правительству; в отношении ее ему необходимо оставаться в подчинении разуму (интересы которого должен оберегать философский



факультет); но это возможно, только если предоставляется полная свобода публичной проверки учений. Вот почему спор между высшими факультетами и низшим, во-первых, неизбежен, ибо произвольные, пусть даже утвержденные высшей инстанцией, положения не всегда могут сами по себе быть согласованными с учениями, которые разум считает необходимыми; во-вторых, этот спор будет *законным*, и не только право, но и долг философского факультета, если и не высказывать публично *всю* истину, то хотя бы стремиться к тому, чтобы *все*, что выставляется, так сказать, в качестве принципа, было истинно.

Если источник некоторых утвержденных учений *исторический*, то как бы их ни рекомендовали как священные тем, кто не задумываясь, высказывает послушание догматам веры, философский факультет вправе, более того, обязан проверять этот источник критически. Если источник *рациональный*, хотя он и представлен в виде некоего исторического знания (как откровение), то ему (низшему факультету) не возбраняется выискивать разумные основания законодательства в историческом исследовании и, кроме того, определять, каковы они — технически-практические или морально-практические. Если, наконец, источник провозглашающего себя законом учения не более чем *эстетический*, т. е. основанный на связанном с каким-нибудь учением чувстве (поскольку чувство не служит объективным принципом, оно значимо лишь субъективно и не может лечь в основу общего закона; оно может быть разве благочестивым ощущением некоего сверхъестественного внушения), то философскому факультету должно быть дозволено беспристрастно проверять происхождение и содержание такого мнимого основания наставления и давать ему оценку, не страшась святости самого предмета, который будто бы чувствуют, и решительно свести это мнимое чувство к понятиям.— Изложенное ниже содержит формальные принципы ведения такого спора и вытекающие отсюда следствия.

1) Этот спор не может и не должен быть улажен посредством мирной сделки (*amicabilis composito*), а нуждается (как процесс) в *приговоре*, т. е. в имеющем законную силу решении судьи (разума); ведь этот спор можно уладить, только если идти по нечестному пути, по пути умалчивания причин распрей и по пути уговаривания, но такого рода максимы противны духу *философского* факультета, задача которого — публичное изложение истины.

2) Спор никогда не может прекратиться, и именно философский факультет должен быть всегда готов к нему. Ведь статутарные предписания правительства в отношении публично проповедуемых учений всегда будут иметь место, так как неограниченная свобода преподнесения публике своего мнения неизбежно становится опасной отчасти для правительства, отчасти же для самой публики. А так как все постановления правительства исходят от людей или по крайней мере утверждаются ими, то всегда есть опасность, что они могут быть ошибочными или нецелесообразными. Стало быть, это касается и санкции правительства, которую оно дает высшим факультетам. Следовательно, философский факультет не может складывать оружия ввиду опасности, грозящей истине, защита которой возложена на него, потому что высшие факультеты никогда не умерят свое страстное желание господствовать.

3) Этот спор не может нанести ущерб престижу правительства. Ведь это не спор факультетов с правительством, а спор факультетов между собой, и правительство может спокойно наблюдать за ним, хотя оно и берет под свою защиту некоторые положения высших факультетов, предписывая практикам их публичное изложение, однако оно берет под свою защиту высшие факультеты не как ученые сообщества, [т. е.] не ради истинности публично излагаемых ими учений, мнений или утверждений, а только ради собственной выгоды, ибо было бы несовместимо с его достоинством решать вопрос об истинности внутреннего содержания этих факультетов и тем самым играть

роль ученого.— Высшие факультеты, собственно говоря, ответственны перед правительством только за те инструкции и наставления, которые они дают своим *практическим деятелям* для публичного сообщения; эти последние выступают перед публикой как перед *гражданским* обществом, и поэтому они зависят от санкции правительства, поскольку могут нанести ущерб влиянию правительства на эту публику. Учения же и мнения, относительно которых факультеты в качестве теоретиков должны договариваться между собой, обращены к публике другого рода, а именно к *ученой* публике, занимающейся науками; народ скромно полагает, что он в этих науках ничего не смыслит, правительство же считает неприличным для себя ввязываться в ученые споры\*. Класс высших факультетов (как правое крыло парламента ученых) защищает правительственные установления, но в то же время при свободном государственном устройстве, каковым ему и следует быть, когда дело идет об истине, должна существовать некая оппозиционная партия (левое крыло) — место философского факультета, ибо без его строгой проверки и возражений у правительства не будет достаточно ясного понятия о том,

---

\* Если же спор ведется перед гражданским обществом (открыто, например с кафедры), как пытаются делать практические деятели факультетов (под именем практиков), то он неправомерно выносится на суд народа (которому не дано судить об ученых делах) и перестает быть ученым спором; в этом случае наступает упомянутое выше состояние спора, когда учения излагаются соответственно склонностям народа и зароняются семена возмущения и крамолы, представляющие опасность для правительства. Эти самозванные народные трибуны тем самым исключают себя из сословия ученых, нарушают права гражданского устройства (вторгаются в политику) и образуют породу *неологов*, справедливо ненавистное имя которых часто понимается совершенно неверно, когда неологом называют каждого обновителя учений или систем обучения (и действительно, почему старое всегда должно считаться лучшим?). Наоборот, этим именем следует заклеить тех, кто вводит совершенно другую форму правления, или, вернее, отсутствие всякого правления (анархию), причем они отдают дела ученых на суд народа, суждениями которого они управляют по своему усмотрению, влияя на его привычки, чувства и склонности, и тем самым могут лишить законное правительство влияния на народ.

что ему самому полезно или вредно.— Однако если практические деятели факультетов вздумают по собственному усмотрению вносить изменения в предписания, данные им для публичного изложения, то правительство вправе считать их опасными для себя *неологами*, но решение о них оно должно принимать не непосредственное, а через всеподданейший арбитраж, созданный высшим факультетом, так как эти практические деятели могли быть назначены правительством для изложения тех или иных учений только *через факультет*.

4) Этот спор вполне совместим с согласием между ученым и гражданским обществом будучи в максимах, следование которым должно способствовать постоянному совершенствованию обоих факультетских классов, и в конечном итоге подготавливает отмену всяких ограничений свободы общественного мнения со стороны правительственной воли.

Так могло бы наступить время, когда последние стали бы первыми (низший факультет высшим), правда не в смысле господства, а в смысле способности советовать властям (правительству); в этом случае свобода философского факультета и вытекающая отсюда свобода воззрений будет лучшим средством для достижения целей правительства, чем его собственный абсолютный авторитет.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, этот антагонизм, т. е. *спор* двух связанных друг с другом общностью конечной цели сторон (*concordia discors, discordia concors*)<sup>6</sup>, не есть *война*, т. е. не распри, возникающие из противопоставления конечных целей *моего* и *твоего* ученых, которое, как и политическое *мое* и *твое*, состоит из *свободы* и *собственности*, где свобода как условие необходимо должна предшествовать собственности. Следовательно, низшему факультету должно быть предоставлено такое же, как и высшим, право высказывать свои критические суждения перед ученой публикой.

# П р и л о ж е н и е

## Объяснение спора факультетов на примере спора между богословским и философским факультетами

### I

#### *Предмет спора*

Основывающийся на Библии богослов есть, собственно, *знаток Священного писания для церковной веры*, покоящейся на уставах, т. е. на законах, исходящих от воли другого. Рациональный же богослов есть *знаток разума для религиозной веры*, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека. Что это так, т. е. что религия не может основываться на установлениях (какого бы высокого происхождения они ни были), явствует из самого понятия религии. Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей вообще как *велений Божьих* (и субъективно — совокупность максим соблюдения их как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога. Но именно поэтому есть только одна религия; нет различных религий, есть лишь различные виды веры в божественное откровение и установленные ими учения, которые не могут возникать на основе разума, т. е. существуют различные формы чувственного способа представления о божественной воле для обеспечения ее влияния на умы людей; среди всех этих форм христианство, насколько нам известно, наиболее подходящая. Христианство содержится в Библии и состоит

из двух частей: одна — канон, другая — органон, или средство религии; первую можно назвать чистой *религиозной верой* (без уставов, основанной только на разуме), а вторую — *церковной верой*, покоящейся всецело на уставах, нуждающихся в откровении для того чтобы считаться священным учением и предписаниями для жизни.— Но так как долг человека — пользоваться этим направляющим средством для указанной цели, если мы можем признать его божественным откровением, то отсюда ясно, почему, когда говорят о религиозной вере, обычно подразумевают вместе с ней и опирающуюся на Священное писание церковную веру.

Основывающийся на Библии богослов говорит: ищите в Писании, в котором вы полагаете найти вечную жизнь. Но вечную жизнь ни один человек не найдет ни в каком писании, разве что он привнесет ее туда сам, так как условие ее только одно — моральное совершенствование, которое человек как бы вкладывает в Писание, ибо необходимым для этого понятиям и принципам нельзя, собственно, научиться у других, они, когда этого требует изложение, должны быть развиты из собственного разума преподавателя. Писание же содержит больше того, что само по себе нужно для вечной жизни, а именно то, что принадлежит исторической вере и хотя с точки зрения религиозной веры может быть полезным только как чувственное средство (для того или иного лица, для той или другой эпохи), но не принадлежит ей необходимо. И вот основывающийся на Библии богословский факультет настаивает на этом как на божественном откровении так, как если бы историческая вера принадлежала религии. Философский же факультет выступает против такого допускаемого богословским факультетом смещения и выявляет то, что историческая вера содержит истинного о подлинной религии.

К этому средству (т. е. к тому, что присовокупляется к религиозной вере) относится также *метод обучения*, который нужно рассматривать как [нечто] предо-

ставленное самим апостолам, а не как божественное откровение, и можно считать значимым для образа мыслей тогдашних времен (χατ' ανυρωπον), а не как учения сами по себе (χατ' αληθειαν), а именно или негативно, только как допущение некоторых господствовавших тогда, самих по себе ошибочных мнений, дабы не идти против господствующего, но по существу не оспаривающего религию тогдашнего заблуждения (например, против заблуждения одержимых), или положительно, дабы использовать предпочтение, оказанное народом своей старой церковной вере, с которой следует покончить, для того чтобы ввести новую (например, истолкование истории Ветхого завета как прообраза того, что произошло в Новом завете, и если эту историю в виде иудаизма ошибочно включают в вероучение как его часть, то она может вызвать у нас сожаление: *nunc istae reliquiae nos exercent.* Cicero) <sup>7</sup>.

По этой причине библейская ученость сталкивается с некоторыми затруднениями в искусстве толкования, и по вопросу о нем и его принципе высший факультет (основывающийся на Библии богослов) должен вступить в спор с низшим, причем первый, как заботящийся преимущественно о теоретическом библейском знании, подозревает низший факультет в том, что он своей философией отвергает все учения, которые следует считать подлинными учениями откровения и потому принять их буквально, и что он ложно приписывает им какой угодно смысл. Наоборот, низший факультет, как обращающий больше внимания на практическое, т. е. больше на религию, чем на церковную веру, обвиняет богословский факультет в том, что он таким образом совершенно упускает из виду конечную цель, которая, как внутренняя религия, должна быть моральной и покоиться на разуме. Вот почему разум, имеющий своей целью истину, стало быть философия, притязает в случае спора на преимущественное право определять смысл тех или иных мест Писания. Ниже мы излагаем философские принципы толкования Священного писания;

но мы вовсе не считаем, что толкование должно быть философским (имеющим целью расширение философии); мы имеем в виду, что так должны быть сформулированы лишь *принципы* толкования, так как все принципы, касаются ли они историко-критического или грамматически-критического толкования, также должны всегда диктоваться разумом, а здесь в особенности, поскольку речь идет о том, что можно найти в Писании для религии (которая может быть только предметом разума).

## II

### *Философские принципы толкования Писания, способствующие улаживанию спора*

I. Места в Писании, содержащие *теоретические*, объявленные священными учения, которые *выше* всех (даже моральных) понятий разума, *могут*, а те места в Писании, которые содержат положения, противоречащие практическому разуму, *должны* быть истолкованы в пользу разума.— Приведем несколько примеров.

а) Из учения о святой Троице, если принимать его буквально, решительно *ничего* нельзя *вывести* для сферы практического, даже когда полагают, что понимают его, а еще менее — когда убеждены, что оно выше всех наших понятий.— Ученик с одинаковой легкостью поверит на слово в то, что мы должны почитать в Боге три лица или десять лиц, потому что у него вообще нет никакого понятия о Боге во многих лицах (ипостасях), а еще больше потому, что он из этой многоликости не может извлечь какие-либо правила для своего поведения. Другое дело, когда догматам придают моральный смысл (как я попытался сделать в своем сочинении «Религия в пределах только разума»); в этом случае они содержат не бесполезную, а относящуюся к нашему моральному назначению понятную веру. Именно так обстоит дело с учением о вочеловечении Божества. Действительно, если этого



Богочеловека представляют не как от века заложенную в Боге идею человечества во всем угодном Богу моральном совершенстве\* (см. там же, стр. 81 и далее), а как «воплощенное» в реальном человеке Божество, действующее в нем как вторая природа, то из такой тайны мы не извлечем для себя ничего практического, так как мы не можем требовать от себя, чтобы мы действовали подобно Богу, следовательно, в этом смысле Он не может стать для нас примером; кроме того, возникло бы затруднение, почему, если такое совмещение возможно, Божество не наделило им всех людей, и тогда они все без исключения стали бы ему угодными.— То же можно сказать про повествование о воскресении Христа и его вознесении.

С практической точки зрения нам совершенно безразлично, будет ли в загробном мире только наша душа, или для установления подлинности нашей личности на том свете потребуется та же материя, из которой состояло наше тело здесь, на Земле; следовательно, душа не есть особая субстанция и само наше тело должно быть воскрешено; а кому свое тело столь мило, чтобы тащить его с собой в мир вечности, если можно от него избавиться? Стало быть, вывод апостола: «Если Христос не воскрес (не ожил телесно), то и мы никогда не воскреснем (не будем жить после смерти)»<sup>8</sup> — неубедителен. Но пусть он будет неубедительным (нельзя ведь в основу аргументации поло-

---

\* Фанатизм жившего в XVI в. в Венеции Постеля<sup>9</sup> в этом пункте есть фанатизм именно такого весьма оригинального рода и служит хорошим примером того, в какие заблуждения можно впасть, и притом неистовствовать с *помощью разума*, когда наглядное объяснение какой-либо чистой идеи разума превращают в представление о предмете чувств. В самом деле, если под такой идеей подразумевают не отвлеченное понятие человечества, а человека, то этот человек должен принадлежать к какому-то полу. Если этот Богом порожденный мужского пола (сын) и если он обладал людской слабостью и взял на себя грехи людей, то ведь слабости и грехи противоположного пола специфически отличаются от слабостей и грехов мужского пола, и не без основания хочется допустить, что мужской пол должен возыметь свою особую заместительницу (нечто вроде божественной сестры) как примирительницу. И Постель полагал, что он нашел такую божественную дочь в лице одной скромной венецианской девицы.

жить внушение), этим он хотел только сказать, что у нас есть основание верить в то, что Христос еще жив и что наша вера была бы ложной, если бы такой совершенный человек не остался жить после (телесной) смерти. Эта вера, внушенная ему (как всем людям) разумом, побудила его к исторической вере в общее дело, которое он искренне принял за истинное и в котором он нуждался для доказательства моральной веры в загробную жизнь, не понимая, что он вряд ли поверил бы в эту легенду без моральной веры. При этом моральная цель была достигнута, хотя способ представления нес на себе отпечаток школьных понятий, в которых он воспитывался.— Впрочем, против этого имеются серьезные возражения: таинство причастия (печальной беседы) в память о Христе похоже на прощание навсегда (а не только в надежде на скорое свидание). Мольба на кресте выражает неудавшееся намерение (Христа привести евреев к истинной религии еще при его жизни), в то время как следовало бы ожидать радости по поводу исполненного желания.— Наконец, слова учеников Христа в Евангелии от Луки: «Мы думали, он спасет Израиль»,— не дают нам основания заключить, что они были подготовлены к ожидавшемуся через три дня возвращению Христа, и еще меньше основания заключить, что они что-нибудь слышали о его воскресении.— Но почему мы должны историческую легенду постоянно ставить на место религии (среди второстепенных вещей) и таким образом впутываться в такое множество ученых исследований и споров, когда речь идет о религии, для которой в практическом отношении вполне достаточно веры, внушаемой нам разумом.

б) При истолковании тех мест Писания, в которых форма выражения противоречит нашему основанному на разуме понятию о природе и воле Бога, основывающиеся на Библии богословы уже давно взяли за правило: то, что выражено человеческим способом (*ανθρωπολογως*), должно быть *истолковано* в богодостойном смысле (*θεολογικως*); на основе этого они совершенно явно отрицают, что в делах религии разум — высший толкователь Писания.— Но мысль о том, что даже тогда, когда автор Священного писания мог

придать своим словам только такой смысл, который противоречит нашему разуму, разум все же считает себя вправе толковать места Писания сообразно со своими принципами, а не буквально, если он не желает обвинить автора Писания в ошибках,— эта мысль кажется противоречащей высшим правилам толкования, и тем не менее с ней всегда были согласны самые прославленные богословы. Так было с учением св. Павла об избрании к спасению, из которого явствует, что, по его личному мнению, должно было существовать предопределение в самом строгом смысле слова, которое поэтому и было принято одной из крупных протестантских церквей в свое вероучение, но впоследствии большей частью ее адептов было оставлено или в меру своих сил истолковано иначе, так как разум считает предопределение несовместимым с учением о свободе, об ответственности за поступки и, следовательно, несовместимым со всей моралью.— Даже там, где вера в Священное писание некоторыми своими учениями приходила в противоречие не с нравственными принципами, а только с максимами разума при объяснении физических явлений, некоторые библейские исторические легенды, например легенда об одержимых (демонических людях), хотя они были изложены в Священном писании в той же исторической манере, что и вся священная история, и почти нет сомнения, что авторы принимали их за буквальную истину,— эти легенды были истолкованы комментаторами Писания с почти полным единодушием так, что это толкование удовлетворяло и разум (чтобы не давать свободного доступа [в религию] предрассудкам и обману), но при этом не оспаривалось у авторов Писания такое правомочие.

II. Вера в библейские учения, которые должны быть даны в откровении, чтобы их можно было познать, сама по себе не *заслуга*; а отсутствие веры, даже противостоящее ей сомнение само по себе не есть *вина*; важнее всего в религии *поведение*, и в основе всех библейских вероучений должна лежать эта конечная цель, стало быть, также некий соответствующий этой цели смысл.

Под догматами подразумевают не то, во что следует верить (ибо вера не допускает никаких императивов), а то, что возможно и целесообразно принять в практическом (моральном) отношении, хотя оно и недоказуемо, в него можно только верить. Если я принимаю веру в качестве принципа безотносительно к морали, только в значении теоретического признания истинности, например в значении того, что исторически опирается на свидетельства других, или же поскольку я некоторые данные явления могу объяснить не иначе как на основании тех или иных предположений, — то такая вера вовсе не часть *религии*, ибо она не делает человека лучше и не доказывает [возможность] этого. Если такая вера притворна, навязана душе страхом и надеждой, то она противна искренности, стало быть и религии. — Если, следовательно, некоторые места из Библии звучат так, как если бы они веру в то или иное основанное на откровении учение не только рассматривали как заслугу, но и возвышали над морально добрыми делами, то они должны быть истолкованы так, как если бы под ними подразумевалась моральная вера, очищающая и возвышающая душу посредством разума; при этом даже можно предположить, что такому толкованию противоречит буквальный смысл, например: кто верит и крещен, обретет блаженство и т. п. Таким образом, моральную, благонамеренную душу не может тревожить сомнение в упомянутых выше статутарных догматах и их подлинности. — Эти же положения можно рассматривать как существенные требования к способу *изложения* той или иной *церковной веры*, которую, однако, поскольку она есть лишь средство религиозной веры, стало быть, сама по себе подвержена изменению и должна сохранить способность к постоянному очищению вплоть до совпадения с религиозной верой, не следует превращать в символ веры, хотя и в церкви она не должна публично подвергаться нападкам и попирам, потому что она находится под охраной правительства, заботящегося об общественном согласии и мире; между тем дело наставника предостерегать от того, чтобы церковной вере приписывалась самостоятельная святость, и призывать к тому, чтобы без про-

медления перейти к введенной таким образом религиозной вере.

III. Поступки человека следует представлять как вытекающие из применения самим человеком своих моральных сил, а не как результат влияния некой внешней высшей действующей причины, по отношению к которой человек пассивен. Истолкование тех мест Священного писания, которые как будто указывают буквально на положение о пассивности, должно быть намеренно направлено на согласие с первым принципом.

Если под природой понимают господствующий в человеке принцип содействия своему *счастью*, а под милостью Божией — заложенные в нас непостижимые моральные задатки, т. е. принцип *чистой нравственности*, то природа и милость не только различны, но часто находятся в противоречии друг с другом. Если же под природой (в практическом значении) понимают способность достигать определенных целей собственными силами, то милость есть не что иное, как природа человека, поскольку он определен к поступкам своим собственным внутренним, но сверхчувственным принципом (представлением о своем долге), который мы, стремясь его объяснить, но не зная основания его, представляем как вызванное в нас божеством побуждение к добру, задатки которого заложены в нас не нами, стало быть представляем этот принцип как милость.— Грех (злонамеренность в человеческой природе) сделал необходимым уголовные законы (словно для рабов), милость же (т. е. надежда на развитие доброго, которую животворит вера в изначальные задатки доброго в нас и пример, подаваемый Сыном Божиим богоугодному человечеству) может и должна стать еще могущественнее в нас (как свободных), если мы только позволяем ей действовать в нас, т. е. пробудить в нас убеждение в возможности образа жизни, сходного с упомянутым святым примером.— Итак, те места Писания, которые как будто содержат [призыв к] пассивной покорности внешней силе, порождающей в нас святость, должны быть истолкованы так, чтобы стало ясно, что мы *сами* должны *трудиться* над развитием моральных задатков в нас, хотя

эти задатки свидетельствуют о божественности происхождения, которое выше всякого разума (при теоретическом исследовании причины), и поэтому обладание ими есть не заслуга, а Божья милость.

IV. Там, где собственных поступков недостаточно для оправдания человека перед своей (строго судящей) совестью, разум вправе допустить некое сверхъестественное дополнение к недостаточной справедливости человека (и не имея права определять, в чем состоит это дополнение).

Такое право разума само по себе ясно; ведь тем, чем человек должен быть по своему назначению (а именно сообразным священному закону), он и должен быть в состоянии стать, а если это невозможно естественным образом, собственными силами, то он может надеяться, что это произойдет при внешнем божественном содействии (каким бы образом это содействие ни совершалось).— Можно еще добавить, что вера в это дополнение душеспасительна, ибо только благодаря ей он может обрести мужество и твердые убеждения для богоугодного образа жизни (как единственного условия надежды на блаженство), дабы он не отчаялся в достижении своей конечной цели (стать угодным Богу).— Но нет никакой необходимости знать и точно указать, *в чем* заключается средство этой замены (оно в конце концов за пределами и при всем том, что сам Бог мог бы сообщить нам о нем, непостижимо для нас); более того, притязать на такое знание было бы дерзостью.— Итак, те места Священного писания, которые, кажется, содержат такое специфическое откровение, должны быть истолкованы так, чтобы они касались лишь средства моральной веры для народа на основе вероучений, которые были до сих пор у народа, и не относились к религиозной вере (для всех людей), стало быть, относились лишь к церковной вере (например, для принявших христианство евреев), нуждающейся в исторических доказательствах, которые не каждый человек способен представить. В отличие от нее религия (как основанная на понятиях морали) должна быть сама по себе совершенной и свободной от всякого сомнения.

Но я слышу, как основывающиеся на Библии богословы единодушно выступают даже против идеи философского толкования Писания. Она, говорят эти богословы, имеет целью, во-первых, некую натуралистическую религию, а не христианство. *Ответ:* христианство есть идея религии, которая вообще основана на разуме и в этом смысле должна быть естественной. Христианство располагает, однако, неким средством введения ее в народ с помощью Библии, происхождение которой считают сверхъестественным и которая (каково бы ни было ее происхождение), поскольку она содействует общему распространению и внутреннему оживлению моральных предписаний разума, может рассматриваться как средство религии и как таковое может быть принята за сверхъестественное откровение. *Натуралистической* же можно назвать религию, только если она делает своим принципом отрицание такого откровения. Следовательно, христианство не натуралистическая религия, хотя и естественная, так как оно не отрицает, что Библия может быть сверхъестественным средством введения в народ религии и установления церкви, открыто ее проповедующей и исповедующей; оно лишь не принимает во внимание этого происхождения, когда речь идет об учении религии.

### III

#### *Возражения, касающиеся принципов толкования Священного писания, и ответ на них*

Против этих правил толкования я слышу возражения: *во-первых*, все эти правила не что иное, как суждения философского факультета, который таким образом позволяет себе вмешиваться в дела основывающихся на Библии богословов. — *Ответ:* для церковной веры требуется лишь историческая ученость, для религиозной же веры — только разум. Рассматривать первую как средство второй есть, конечно, требование разу-

ма, но где же такое требование более правомерно, чем там, где что-то имеет значение лишь в качестве средства для другого как конечной цели (какова религия), и существует ли вообще более высокий, чем разум, принцип решения, когда спор идет об истине? Богословскому факультету не наносится никакого ущерба, если философский факультет пользуется его уставами для подтверждения своего учения, согласуя это учение с учением богословского факультета. Скорее, следовало бы полагать, что это делает честь богословскому факультету. Если же между обоими факультетами обязательно должен возникнуть спор относительно толкования Священного писания, то я знаю только одну полюбовную сделку: *если основывающийся на Библии богослов перестанет пользоваться разумом для своих целей, то философский богослов также перестанет пользоваться для подтверждения своих положений Библией*. Но я очень сомневаюсь, чтобы основывающийся на Библии богослов согласился на такую сделку.— *Во-вторых*: философские толкования аллегорически-мистические, стало быть ни библейские, ни философские. *Ответ*: как раз наоборот, а именно, принимая покров религии за самое религию, основывающийся на Библии богослов должен считать весь Ветхий завет сплошной *аллегорией* ([собранием] примет и символических представлений) предстоящего состояния религии, если он не желает признать, что Ветхий завет тогда уже был истинной религией (которая ведь не может быть более истинной, чем истинная) и тем самым стал бы излишним Новый завет. Что касается обвинения в мистике при толковании на основе разума, когда философия в тех или иных местах Священного писания усматривает моральный смысл и даже навязывает его тексту Библии, то это как раз единственное средство удержаться от мистики (например от мистики Сведенборга)<sup>10</sup>. В самом деле, фантазия в делах религии неизбежно переходит в запредельное, если она не связывает сверхъестественное (что должно мыслиться во всем, что называется религией) с определенными понятиями разума, каковы моральные понятия, и ведет к иллюминатизму внут-



ренных откровений, причем каждый в таком случае имеет свои собственные откровения, и тем самым утрачивается общий критерий истины.

Но существуют еще возражения, которые разум выдвигает против самого себя при толковании им Библии. Эти возражения мы вкратце укажем по порядку приведенных выше правил толкования и попытаемся их опровергнуть: а) *Возражение*: как откровение, Библия должна быть истолкована на собственной основе, а не на основе разума, так как сам источник познания находится не в разуме, а где-то в другом месте. *Ответ*: именно потому, что Библия считается божественным откровением, она должна быть истолкована не только теоретически, в соответствии с принципами исторических учений (согласоваться с самой собой), но и практически, в соответствии с понятиями разума. Ведь на основании признаков, которые дает нам опыт, нельзя определить, что откровение божественно. Для него характерно (по крайней мере как *conditio sine qua non*) постоянное соответствие тому, что разум считает приличествующим Богу. б) *Возражение*: всему практическому всегда должна предшествовать некая теория, и так как такие теории в качестве учений об откровении могли бы содержать цели божественной воли, которых мы не в состоянии достигнуть, но содействовать которым — наш долг, то вера в такие теоретические положения содержит в себе, как кажется, некоторую обязательность, стало быть, сомневаться в них — грех. *Ответ*: это можно допустить, если речь идет о церковной вере, при которой принимается в соображение только практика установленных [церковью] обычаев, и тем, кто принадлежит к той или иной церкви, чтобы признать их истинными достаточно того, что учение не невозможно. Для религиозной же веры требуется убеждение в истинности, которая, однако, не может быть засвидетельствована уставами (как будто они божественные предписания); ведь то, что они таковы, всегда должна доказать история, которая не вправе выдавать *самое себя* за божественное откровение. Вот почему при религиозной вере, целиком об-

ращенной на моральность образа жизни и на поведение, признание истинности исторических, хотя и библейских, учений само по себе не имеет никакой моральной ценности и имеет второстепенное значение. с) *Возражение*: как можно воззвать к духовно умершему «Встань и иди!»<sup>11</sup>, если этот призыв не сопровождается сверхъестественной силой, дающей ему жизнь? *Ответ*: это призыв собственного разума человека, поскольку разум заключает в себе сверхчувственный принцип моральной жизни. Хотя этот принцип не может, по всей вероятности, немедленно пробудить человека к жизни так, чтобы он мог самостоятельно стать на ноги, но может внушить ему стремление к добродетельному образу жизни (как человеку, у которого силы дремлют, но еще не угасли), и это уже некоторая деятельность, не нуждающаяся ни в каком внешнем влиянии; если она будет продолжена, она может привести к предусмотренному изменению в поведении. d) *Возражение*: вера в некоторое неведомое нам восполнение недостатка в нашей собственной справедливости, стало быть как благодеяние со стороны другого, есть напрасно принятое основание (*petitio principii*) для удовлетворения ощущаемой нами потребности. Ведь то, чего мы ждем от милости Вышестоящего, не дает основания признать как само собой разумеющееся, что это нам обязательно достанется, разве только нам это действительно обещано, и то лишь после принятия данного нам определенного обещания как по настоящему договору. Следовательно, мы можем предполагать такое дополнение и надеяться на него, только если оно действительно обещано через божественное откровение, но нельзя рассчитывать на счастливый случай. *Ответ*: непосредственное божественное откровение в утешительном изречении: «Твои грехи отпущены» — было бы сверхчувственным опытом, а он невозможен. Но в таком опыте и нет надобности, если дело касается того, что (как религия) покоится на рациональных основаниях морали и потому а priori, по крайней мере в практическом отношении, несомненно. Иначе и нельзя мыслить установления некоего святого и ми-

лостивого законодателя, касающиеся слабых существ, которые, однако по присущей им способности стремятся исполнить все то, что они считают долгом. И даже основанная на разуме вера и упование на такое дополнение, причем необязательно, чтобы к этому было добавлено эмпирически данное обещание, больше доказывает истинно моральный образ мыслей и тем самым восприимчивость к ожидаемой милости, чем эмпирическая вера.

\* \* \*

Все толкования Священного писания, *поскольку они касаются религии*, должны быть даны именно таким образом на основании принципа нравственности, содержащейся в откровении как цель, и без него они будут или практически пустыми, или даже препятствиями на пути добра.— И только основываясь на этом принципе, они по-настоящему *аутентичны*, т. е. сам Бог в нас есть истолкователь, так как мы понимаем только того, кто разговаривает с нами через наш рассудок и наш разум; следовательно, божественность полученного нами учения может быть познана только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто моральны и потому верны.

---

## ВТОРОЙ РАЗДЕЛ

# СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С ЮРИДИЧЕСКИМ

*Возобновление вопроса:  
Находится ли человеческий род  
в постоянном продвижении к лучшему?*

### 1

*Что мы хотим знать?*

Для решения этого вопроса необходим фрагмент истории человечества и к тому же истории не прошлого, а будущего времени, следовательно, истории *предсказывающей*, которая, если даже она и не будет протекать по естественным законам (как солнечные или лунные затмения), именуется предугадывающей и тем не менее вполне естественной; а поскольку ее невозможно представить иначе как с помощью сверхъестественного откровения или проникновения мысленным взором в будущее, она именуется *вещей* или пророческой\*.

Впрочем, если ставить вопрос, находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему, то

---

\* О человеке, недобросовестном в предсказаниях (делающем их без должного разумения или честности), говорят: он вещает и как Пифия, и как гадалка.

дело здесь вовсе не в естественной истории человека (возникнут ли, например, в будущем новые человеческие расы), а в истории нравов и притом не с точки зрения видового понятия (*singulorum*), а с точки зрения всей совокупности людей (*universorum*), которые на Земле объединены социально и разделены на нации.

## 2

### *Каким образом возможно данное знание?*

[Оно возможно] как предсказующее историческое повествование о том, что ожидается в будущем, следовательно, как возможное лишь а priori описание событий, которые должны произойти. — Но каким образом возможна история а priori? — Ответ: если предсказатель сам *творит* и вызывает события, которые он предрекает.

Иудейским пророкам нетрудно было предсказывать, что рано или поздно их государству предстоит не только упадок, но и полное исчезновение, ибо они сами были виновниками своей судьбы. — Возглавляя народ, они настолько обременили законодательство церковными и вытекающими из них гражданскими повинностями, что их государство оказалось совершенно непригодным для самостоятельного существования вместе с соседними народами. Поэтому совершенно естественно, что причитания его священнослужителей сотрясали воздух впустую, ибо последние преднамеренно и упорно цеплялись за принципы шаткого, ими самими созданного государственного устройства, будучи, таким образом, в состоянии предвидеть свой неминуемый конец.

Наши политики, насколько простирается их влияние, поступают точно так же и столь же преуспевают в деле пророчества. «Нужно брать людей такими, — говорят они, — каковы они есть, а не такими, какими их представляют себе далекие от жизни педанты и бла-

годушные мечтатели». Но это «каковы они есть» означает: таковы, какими сделали их мы сами, несправедливо притесняя их, устраивая предательские, играющие на руку правительству заговоры,— а именно, упрямыми и склонными к возмущению; поэтому-то, как только власти немного отпускают бразды правления, и происходят печальные события, подтверждающие пророчества этих якобы умных государственных мужей.

Священнослужители также предсказывают порой совершенный упадок религии и близящийся приход антихриста, а тем временем делают все необходимое для его прихода; они стремятся внушить своим прихожанам не нравственные принципы, ведущие к добродетели, но вменяют им в обязанность историческую веру и строгое соблюдение правил, которые хотя и способствуют косвенным образом механическому единодушию, как при гражданском правлении, но не приводят к единству в моральном образе мыслей; а потом они жалуются на отсутствие религиозности, вызванное ими же самими, которое они и без особого пророческого дара могли предсказать заранее.

### 3

*Подразделение понятия о том,  
что можно утверждать заранее о будущем*

О предсказании будущего речь может идти в трех случаях. [Можно утверждать, что] род человеческий либо неуклонно *движется назад* ко злу, либо постоянно *прогрессирует* к лучшему в его моральном определении, либо пребывает в вечной неподвижности на данной ступени своего нравственного развития вместе со всем творением (что идентично вечному вращению вокруг одной и той же точки).

*Первое* утверждение можно назвать моральным *терроризмом*, *второе* — *эвдемонизмом* (который, поскольку он видит цель прогресса в отдаленной перс-

пективе, можно назвать также *хилиазмом*), *третье* — *абдеритизмом*, ибо так как действительно остановиться в моральном отношении невозможно, постоянная смена подъема и столь же частого глубокого падения (как бы вечное колебание) ведут к тому, что субъект как бы пребывает в неподвижности на одном месте.

а/ *О террористическом способе представления истории человечества.* Для рода человеческого падение во зло не может продолжаться вечно, так как при определенной степени последнего оно само исчерпало бы себя. Поэтому, видя как словно горы нарастают злодеяния и порождаемые ими страдания, говорят: более ужасного быть не может; Судный день настал, и набожному фантазеру уже грезится новое рождение всех вещей и обновленный мир, идущий на смену сгоревшему в огне старому.

б/ *Об эвдемонистическом способе представления человеческой истории.* С тем, что количество свойственного нашей природе добра и зла остается постоянным и не может в одном и том же индивидууме ни увеличиваться, ни уменьшаться, — всегда можно согласиться. Но как может увеличиться изначальное количество добра, если это должно было бы происходить посредством свободы субъекта, для чего ему опять-таки потребовалось бы больше добра, чем у него есть? Действия не могут превысить силу действующих причин. Таким образом, количество добра, смешанного в человеке со злом, неспособно перешагнуть определенной меры последнего, за которую человек мог бы выйти и постоянно двигаться к еще лучшему. Эвдемонизм с его сангвиническими упованиями оказывается, следовательно, несостоятельным, а в деле исторического пророчества относительно непрерывного поступательного шествия по стезе добра — малообещающим.

с/ *О гипотезе абдеритизма рода человеческого в деле предопределения его истории.* Это мнение имеет, пожалуй, большинство на своей стороне. Нашему роду

присуща деятельная глупость: вступить поскорей на стезю добра, но не оставаться на ней, а обратить вспять пути прогресса, хотя бы это делалось просто ради разнообразия, дабы не быть привязанными лишь к одной цели; строить с тем, чтобы иметь возможность разрушать; и возлагать на себя безнадежное бремя вкатывать сизифов камень на гору, чтобы позволить ему скатиться вниз.— Здесь, таким образом, представляется, что принцип зла, заложенный в природных задатках человеческого рода, не столько перемешан и справлен воедино с принципом добра, сколько одно нейтрализует другое; следствием этого оказывается бездеятельность (именуемая здесь покоем): ведь пустое занятие, шагая то вперед, то назад, позволять добру и злу так меняться местами, что вся игра нашего рода с самим собой на Земле должна была бы выглядеть со стороны простым фарсом, имеющим в глазах разума не большее значение, чем действия других животных, совершающих то же самое с меньшими затратами и без применения рассудка.

#### 4

#### *Непосредственно решить задачу прогресса с помощью опыта невозможно*

Если бы обнаружилось, что человеческий род, рассматриваемый в целом, долгое время движется вперед к прогрессу, все же никто не мог бы поручиться, что именно теперь, в силу физических задатков нашего рода, он не вступил в эпоху своего регресса. И наоборот, если он повернул вспять, и падение во зло происходит со все возрастающей скоростью, не следует оставлять надежду на то, что поворотный пункт (*punctum flexus contrarii*) наступит именно в тот момент, когда в силу заложенного в человеческом роде морального начала ход его — вновь обратится к лучшему. Ибо мы имеем дело со свободно действующими существами, которым хотя и можно заранее



диктовать, что они *должны* делать, но нельзя *предсказать*, что они *будут* делать, и которые из сознания зла, причиненного ими самим себе, сумеют, если дело пойдет слишком далеко, извлечь более мощный стимул и добиться лучшего, чем до сих пор, положения.— И все же, как говорит аббат *Куайе*,— «бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме самого непостоянства!»

Но, может быть, и наша неверно избранная точка зрения, с которой мы смотрим на ход человеческих дел, отчасти является причиной того, что последний кажется нам столь неразумным. Планеты, если наблюдать за ними с Земли, то движутся назад, то покоятся, то перемещаются вперед. Если же изменить точку зрения и наблюдать за ними с Солнца, что доступно только разуму, то окажется, что они постоянно равномерно движутся в соответствии с Коперниковой гипотезой. Впрочем, некоторые в целом неглупые люди склонны упорно настаивать на своем объяснении явлений и на однажды ими избранной точке зрения, хотя бы при этом они и впадали в Тиховы<sup>12</sup> циклы и эпициклы и доходили до нелепостей.

Но в том то и беда, что мы не можем стать на точку зрения, с которой возможно предвидение свободных поступков, ибо это была бы точка зрения провидения, недоступная человеческой мудрости, распространяющаяся также и на свободные деяния человека, которые хотя и могут быть им *увидены*, однако не могут быть *предвидены* со всей определенностью (для божественного ока здесь различия нет), ибо для этого ему нужно видеть связь причин по естественным законам, а в отношении будущих *свободных* деяний он должен обходиться без подобного руководства или указания.

Если бы человека можно было наделить врожденной и неизменно доброй, хотя и ограниченной, волей, то он был бы в состоянии предвидеть со всей определенностью движение своего рода к лучшему, так как это касалось бы событий, которые он мог бы тво-

рить сам. Однако ввиду изначального смещения в нем добра и зла, мера которых ему неведома, он сам не знает, каких последствий ему от этого следует ждать.

## 5

*Но на какой-то опыт предсказующая  
история человечества ведь должна опираться*

Человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствах и способности быть *причиной* своего движения к лучшему и его *творцом* (так как это должно быть деянием наделенного свободой существа). Но предсказать событие как действие данной причины можно лишь в том случае, если будут налицо обстоятельства, способствующие этому. Предсказать, что они когда-нибудь возникнут, можно лишь в общем, как при вероятностном расчете в игре, но определить, произойдет ли это в моей жизни и будет ли оно дано мне в опыте, невозможно.— Итак, необходимо искать событие, которое указывало бы на существование такой причины и на акт ее каузальности в человеческом роде без определения во времени и позволило бы в качестве неизбежного следствия сделать заключение о движении к лучшему, а затем распространить это заключение и на историю прошлого времени (т. е. показать, что оно и в прошлом вело к лучшему); однако сделать это заключение следует так, чтобы само это событие рассматривалось не как причина прогресса, а только как указывающее на него, как *исторический знак* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*)<sup>13</sup>, и тем самым доказывало бы наличие такой тенденции, присущей человеческому роду *в целом*, т. е. не применительно к отдельным индивидуумам (ибо это дало бы лишь бесконечные подсчеты и исчисления), а ко всему человечеству, разделенному на Земле на народности и государства.

*О событии нашего времени, которое доказывает наличие этой моральной тенденции в человеческом роде*

Это событие состоит не в важных совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что как по мановению волшебства великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают словно из под земли другие. Нет, дело совсем не в этом. В этой игре великих преобразований *открыто* проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой, что такая партийность может оказаться опасной и очень повредить им; это доказывает (своей всеобщностью), что человеческий род в целом обладает характером, и — (своим бескорыстием), что этот характер, по крайней мере в задатках, морален; и он не только позволяет надеяться на продвижение к лучшему, но уже сам по себе есть таковое, насколько это возможно для него в данный момент.

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

Данная морально воздействующая причина двояка: во-первых, она определяется *правом*, требующим,

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

Таким образом, это и граничащая с *аффектом* склонность к добру, *энтузиазм*, хотя и не заслуживающий полного одобрения, ибо аффект как таковой достоин порицания, все-таки дают на основании происходящих событий повод к важному для антропологии замечанию: истинный энтузиазм всегда тяготеет к *идеальному*, причем чисто моральному, к такому, как понятие права, и не может быть основан на своекорыстии. Деньгами нельзя было вызвать у противников революции рвение и душевное величие, которые про-

---

\* Здесь не подразумевается, однако, что народ, имеющий монархическую конституцию, обладает правом и даже, более того, смеет в тайне питать надежду на ее изменение; быть может, его слишком уязвимое расположение в Европе диктует ему именно такую конституцию, при которой он может сохранить себя среди могущественных соседей. И недовольство подданных, вызываемое не сущностью правительства, а его политикой по отношению к другим государствам, когда оно, например, мешает им республиканизироваться, вовсе не является доказательством недовольства народа его собственной конституцией, а напротив, доказывает, скорее, любовь к ней, потому что его собственная безопасность будет тем прочнее, чем более будут республиканизироваться другие народы. Тем не менее, клеветники-сикофанты с целью придать себе больше важности пытались выдавать эту невинную болтовню за стремление к обновлению, за якобинство и бунт, якобы угрожающие государству, в то время как для подобных заявлений не было ни малейшего основания, по крайней мере в стране, удаленной от очага революции более чем на сто миль.

буждало у ее сторонников правовое понятие, и даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали\* и защитниками которого себя считали; эта экзальтация вызывала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать.

---

\* О подобном энтузиазме правоутверждения человечества можно сказать: *Postquam ad arma Vulcania ventum est,— mortalis musco glacies seu futilis ictu dissiluit.*<sup>14</sup>— Почему еще ни один властитель не осмелился открыто заявить, что он не признает никакого права народа по отношению к себе, что народ обязан своим счастьем исключительно *благоденствиям* правительства, которые оно ему оказывает, и что всякое притязание подданных на право выступать против него (потому что оно содержит понятие дозволенного сопротивления) является нелепым и даже наказуемым? Причина в следующем: подобное публичное заявление вызвало бы возмущение всех подданных, несмотря на то, что они, как послушные овцы, ведомые добрым и разумным господином, облагодетельствованные и надежно защищенные им, ни на какое ущемление своего благополучия не жаловались. Ибо существу, наделенному свободой, мало одного только наслаждения благами жизни, которые оно может получить и от других (в данном случае от правительства). Здесь все дело в *принципе*, на основе которого оно ими пользуется. А благополучие беспринципно и для того, кто им пользуется, и для того, кто его доставляет (один полагает его в одном, другой — в другом), потому что главное — в материальном начале воли, которое эмпирично и не может быть подведено под общее правило. Следовательно, существо, наделенное свободой, не может и не должно, сознавая это свое преимущество перед животным и руководствуясь только *формальным* принципом своей воли, требовать для народа, к которому оно принадлежит, другого правительства, кроме такого, в лице которого народ участвует в законодательстве; т. е. право людей, призванных к послушанию, должно с необходимостью предшествовать всяким соображениям благополучия; оно является святыней, стоящей выше всякой выгоды (пользы), и на эту святыню ни одного правительства, каким бы благодетельным оно ни было, не смеет посягать. Но это право — всего лишь идея, воплощение которой ограничено условиями соответствия *средств* этого воплощения моральности, переступать которую народ не смеет. Оно не должно быть завоевано революционным путем, всегда несправедливым. *Господствовать* авторитарически и при этом *управлять* все же по-республикански, т. е. в духе республиканизма или по аналогии с ним, — и есть то, что делает народ довольным его конституцией.

## *Предсказующая история человечества*

В самом принципе должно быть нечто *моральное*, что разум демонстрирует как чистое и вместе с тем, ввиду огромного, составляющего эпоху влияния как нечто свидетельствующее о долге призванной к этому души человека и относящееся ко всему роду человеческому в целом (*non singulorum, sed universorum*) как нечто такое, желанный успех чего или попытки к его достижению род человеческой встречает с таким всеобщим ликованием и бескорыстным участием.

Это событие — феномен не революции, а — как говорит г. Эрхард, — *эволюции естественно-правовой конституции*, которая сама по себе никак не может быть достигнута только в жестоких битвах, — поскольку война разрушает изнутри и извне все до сих пор устоявшееся и *узаконенное*, — но порождает стремление к такой конституции, которая не может быть *воинственной*, т. е. к республиканской; последняя может быть таковой либо по самой своей *государственной* форме, либо только по *способу правления*, при согласии главы (монарха) управлять государством по законам, которые народ сам дал бы себе, руководствуясь всеобщими принципами.

И вот я утверждаю, что по симптомам и предзнаменованиям наших дней могу и без особого дара предвидения предсказать человечеству достижение этой цели, а вместе с тем и его с того самого момента не обратимое более вспять шествие к лучшему. Ибо подобное событие в истории человечества *не будет забыто*, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию, которые на основе происходившего до сих пор не смог бы открыть ни один политик; лишь оно способно было предсказать объединение природы и свободы в человеческом роде по внутренним правовым принципам, но лишь как событие, не определенное во времени и случайное.

Но даже если цель, предполагаемая данным событием, и теперь не будет достигнута, если революция и реформа конституции народа все же в конце концов потерпят неудачу или же, по истечении некоторого времени, все опять вернется на свою прежнюю колею (как предсказывают уже теперь политики), указанное философское предсказание не утратит своей силы.— Ибо данное событие слишком огромно, слишком переплетено с интересами человечества и по своему влиянию слишком распространилось на весь мир, чтобы народы не вспомнили о нем при благоприятной возможности и попытки подобного рода не были бы возобновлены. И тогда, учитывая всю важность этого вопроса для человечества, желанная конституция должна все же обрести ту прочность, которая благодаря долговременному восприятию не преминет оставить след в душах всех людей.

Итак, это не просто благожелательное и в практическом отношении рекомендуемое, но вопреки всем скептикам имеющее силу и для самой строгой теории положение: род человеческий всегда шел по пути прогресса к лучшему и будет идти этим путем и впредь; это положение, если иметь в виду не только происходящее в том или ином народе, но и его распространение на все народы Земли, которые постепенно будут принимать в этом участие, открывает перспективу необозримого будущего;— если только вслед за эпохой первой революции в природе, которая, согласно *Камперу* и *Блюменбаху*<sup>16</sup>, погребла, когда людей еще не было, только растительный и животный мир, не последует вторая, которая уготовит роду человеческому такую же участь, чтобы на сцену вышли другие создания и т. д.

Ибо для всемогущества природы или, скорее, для недоступной нам высшей причины человек есть всего лишь мелочь. Но то, что властители одного с ним рода считают его таковой и обращаются с ним как с животным или просто как с орудием своих целей, наносят в своих распрях людей друг на друга, чтобы их убивать,— это уже не мелочь, а прямое извращение *конечной цели* самого творения.

*О трудности максим, направленных на движение  
к благу мира, в отношении их публичности*

*Просвещение народа* есть публичное обучение народа его обязанностям и правам по отношению к государству, к которому он принадлежит. Поскольку здесь речь идет о естественных, проистекающих из общего человеческого рассудка правах, провозглашателями и толкователями их в народе становятся не назначенные государством юристы, занимающие определенные должности, а свободные учителя права, т. е. философы, которые именно вследствие своей свободы неуютны государству, стремящемуся всегда только к господству; их именуют *просветителями*, опасными для государства людьми, хотя они не *доверительно* взывают к народу (которому почти или совсем нет дела до их трудов), а *почтительно* обращаются к государству, умоляя его принять во внимание правовую потребность народа; произойти же это может только публично, если весь народ намеревается высказать свои жалобы (*gravamen*). *Запрещение* публичности препятствует продвижению народа к лучшему, даже в том, что касается наименьшего из его требований, его естественного права.

Другим, хотя и легко раскрываемым, но все же в приказном порядке навязанным народу секретом является утаивание истинного характера его государственного устройства. Было бы оскорблением величия народа Великобритании утверждать, что последняя представляет собою неограниченную монархию: напротив, утверждают, что в основе ее лежит конституция, *ограничивающая* волю монарха с помощью двух палат парламента как народных представителей. И тем не менее каждый хорошо знает, что влияние монарха на этих представителей настолько велико, что упомянутыми палатами не решается ничего кроме того, что хочет он и что он предлагает им через своих министров. Он предлагает им и такие решения, отно-



сительно которых он предвидит — и даже *инсценирует* — возражения (например, по поводу торговли неграми), чтобы показать мнимую свободу парламента.— Подобное иллюзорное представление о положении вещей вредно тем, что ведет к прекращению попыток найти подлинную основанную на праве конституцию, поскольку она якобы уже существует в найденной ранее, а лживая публичность с инсценировкой *ограничения монархии\** законом, исходящим якобы от народа, вводит последний в заблуждение, между тем как его подкупленные представители втайне подчиняют народ *абсолютному монарху*.

\* \* \*

Идея конституции, отвечающей естественному человеческому праву, а именно, чтобы те, кто подчиняется закону, вместе с тем участвовали в законодательстве, эта идея лежит в основе всех государственных форм, а общность, мыслимая соответственно этой идее в чистых понятиях разума и представляющая платоновский *идеал* (*respublica noumenon*), — не пустая химера, но вечная норма гражданской конституции,

---

\* Причина, свойство которой непосредственно не известно, раскрывается в своем действии, которое за ней незамедлительно следует.— Что такое *абсолютный монарх*? Абсолютным монархом является тот, по чьему приказу начать войну последняя тут же разражается.— А что такое монарх, *ограниченный* в своих действиях? Это такой монарх, который вынужден спрашивать народ, быть войне или не быть, и если народ говорит, что войны быть не должно, то война и не ведется.— Ведь война — это такое состояние, когда все силы государства должны находиться в распоряжении верховной власти. А монарх Великобритании за последнее время вел довольно много войн, не испрашивая никакого одобрения. Следовательно, такой король — абсолютный монарх, каковым, однако, он не должен быть согласно конституции; впрочем, ее он всегда может обойти, ибо способен обеспечить себе поддержку народных представителей с помощью тех же самых государственных сил, ведь в его власти предоставлять должности и звания. Подобная система для своего успешного существования, разумеется, отнюдь не нуждается в публичности, и поэтому все пребывает под весьма прозрачной завесой таинственности.

чуждая войне. Гражданское общество, организованное в соответствии с этой идеей, является ее изображением по законам свободы посредством данного в опыте примера (*respublica phaenomenon*) и может быть лишь с трудом построено после многочисленных распрей и войн. Но его конституция, если она однажды будет в основном осуществлена, признается лучшей среди всех в деле предотвращения войны, этого разрушителя всякого блага. Следовательно, принятие такой конституции есть долг, но поначалу (потому что это осуществимо не сразу) долг монархов, хотя бы они властвовали *автократически*, управлять все же *по-республикански* (не демократически), т. е. обходиться с народом по принципам, соответствующим духу законов свободы (как их предписал бы себе сам народ со зрелым разумом), хотя формально его согласия на это и не испрашивалось бы.

## 9

*Какие плоды сулит человеческому роду  
прогресс к лучшему?*

Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении результатов ее *легальности* и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами они ни были продиктованы; т. е. в добрых *деяниях* людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде только и можно полагать главный итог (результат) его изменения к лучшему.— Ибо мы основываем свое предсказание на *эмпирических* данных (на опыте), а именно на физической причине наших поступков, поскольку они происходят, т. е. сами суть явления,— а не на моральной, содержащей понятие долга по отношению к тому, что должно произойти, причем это понятие может быть установлено только чисто *a priori*.

Постепенно насилие властей будет ослабевать, а послушание закону возрастать. В обществе несколько увеличатся благодеяния, уменьшатся распри и судебные процессы, появится вера в надежность данного слова и т. д. — как следствие отчасти благопристойности, отчасти правильного понимания собственной выгоды; в конце концов все то распространится на отношения между народами и найдет свое завершение во всемирном гражданском обществе; при этом не произойдет ни малейшего увеличения основы моральности в человеческом роде, для чего потребовалось бы нечто вроде нового творения (сверхъестественного влияния).— Не следует ждать слишком многого от людей в их продвижении к лучшему, ибо в противном случае мы можем с полным основанием стать предметом насмешек политика, склонного принимать высказанную здесь надежду за фантазию экзальтированного ума .

## 10

### *На каком пути можно ожидать продвижения к лучшему?*

Ответ гласит: на пути движения вещей не *снизу вверх*, а *сверху вниз*.— Ждать, что наставляя юношество в домашних условиях, затем в школах, начиная с

---

\* Очень *заманчиво* мыслить такие конституции, которые отвечали бы требованиям разума (главным образом в правовом отношении), но предлагать их *рискованно*, а подстрекать народ к ликвидации уже существующей *заслуживает наказания*. «Атлантида» Платона, «Утопия» Мора, «Океания» Харрингтона и «Северамбия» Аллэ<sup>17</sup> появлялись на свет постепенно, но попытки к их осуществлению никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики *Кромвеля*) не предпринимались.— Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутствовал при этом, да и не мог присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя. Питать надежду на то, что когда-либо, пусть даже поздно, государство, как оно здесь мыслится, будет осуществлено, есть сладкая мечта; но постепенное приближение к нему не только *мыслимо*, но и, насколько это совместимо с моральным законом, есть *долг*, долг не граждан, а главы государства.

низших и кончая высшими, ведя их к пониманию духовной и моральной, поддерживаемой религиозным учением культуры, удастся в конце концов не только воспитать хороших граждан государства, но и направить их к добру, постоянно прогрессирующему и сохраняющему свое действие,— план, который едва ли позволяет надеяться на желанный успех. Ведь дело не только в том, что, по мнению народа, расходы по воспитанию юношества должен нести не он, а государство, у государства же нет средств на оплату хороших, ревностно исполняющих свои обязанности учителей (как сетует *Бюшинг*), так как оно расходует все на войну, то также и в том, что вся система образования будет лишена связи, если в ее основу не положен план, разработанный высшей государственной властью в соответствии с ее намерениями, и сохранен ею в таком виде; с этим могло бы быть связано происходящее время от времени реформирование государства,— пытаюсь заменить революцию эволюцией, оно постоянно двигалось бы к лучшему. Но так как те, кто должен осуществить воспитание юношества, также только *люди*, которые и сами должны быть воспитаны для этой деятельности, то при слабости человеческой природы и случайности обстоятельств, которые могут способствовать такому результату, надежду на прогресс можно связывать только с мудростью свыше (если она невидима, мы называем ее провидением) в качестве положительного условия; а от людей можно ожидать и требовать для достижения этой цели только негативной мудрости, а именно, чтобы они увидели необходимость сделать *войну*, самое большое препятствие для моральности, постоянно отдаляющее поставленную здесь цель, прежде всего более человеческой, затем все более редкой и, наконец, сумели бы полностью устранить агрессивную войну; тогда они могли бы надеяться обрести конституцию, которая по своей природе, основываясь на подлинных правовых принципах и сохраняя свою силу, могла бы неуклонно идти к лучшему.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пациента, которому врач обещает со дня на день выздоровление, говоря в первый день, что пульс, на второй — что мокрота, а на третий — что потливость предвещают выздоровление и т. д., посетил один из его друзей и первым его вопросом было: «Как вы себя чувствуете, как ваша болезнь, друг мой?» — «Как я себя чувствую? *Я умираю от постоянного улучшения!*» — Я не порицаю того, кто при виде недостатков государства начинает сомневаться в благой судьбе человеческого рода и в его движении к лучшему, однако я полагаюсь на героическое лекарство, обещающее быстрое выздоровление, о котором говорит Юм. «Когда я в наши дни вижу (говорит он) воюющие нации, они напоминают мне драку двух пьяных парней в магазине фарфора. Мало того, что им придется долго зализывать ушибы, нанесенные друг другу, они еще будут вынуждены оплатить причиненный ими ущерб».

Последствия войны настоящего времени заставляют политического провидца предсказать человеческому роду предстоящий поворот к лучшему, который в перспективе виден уже теперь.

### ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ

## СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С МЕДИЦИНСКИМ

### О СПОСОБНОСТИ ДУХА СИЛОЮ ТОЛЬКО ВОЛИ ПОБЕЖДАТЬ БОЛЕЗНЕННЫЕ ОЩУЩЕНИЯ

Ответ господину надворному советнику  
профессору Хуфеланду<sup>18</sup>. 1798

Вы могли бы, пожалуй, с полным основанием считать, что выраженная мною в письме, датированном январем *текущего* года, благодарность за посланную мне 12 декабря 1796 г. в дар Вашу поучительную и приятную книгу «О способе *продлить человеческую жизнь*» сама свидетельствует о намерении прожить долгую жизнь, если бы старости вообще не было свойственно *откладывать* (procrastinatio) важные решения: ведь таковым является и решение умереть, а между тем смерть всегда приходит слишком рано и мы неисчерпаемы в доводах, которые могли бы заставить ее подождать.

Вы требуете от меня суждения о Вашем «стремлении подходить к физической природе человека с позиций морали, представить человека в целом, в том числе и его физическую сторону, как существо, руководствующееся моральными побуждениями, и показать, что моральная культура необходима для физического завершения человеческой природы, которая

всюду проявляет себя лишь в виде задатков». И далее Вы продолжаете: «Я могу, положа руку на сердце, утверждать, что мною руководило не заранее сложившееся мнение, но что мой метод — следствие упорного труда и тщательного исследования». Такой взгляд на существо дела выдает философа, а не просто умничающего специалиста: человека, который стремится не только к тому, чтобы умело пользоваться в своем лечении диктуемыми разумом *средствами*, применять их (технически), как его учит опыт — как бы уподобляясь в этом одному из директоров французского Конвента,— но выступает как член законодательного корпуса врачей и руководствуется в выборе этих средств велением чистого разума, который вместе с умением (что *помогает*) мудро предписывает ему и то, что само по себе есть *долг*: таким образом моральная, практическая философия является также универсальной медициной, которая, правда, не излечивает всех от всего, но необходимо должна присутствовать в каждом лечении.

Это универсальное средство касается, однако, только *диететики*, т. е. действует *негативно*, в качестве способа *предотвратить* заболевание. Подобное искусство предполагает такую способность, которую может дать только философия или ее дух, чье наличие заранее предполагается. С ним связана главная диететическая задача, выраженная в следующей теме:

## **О СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА СИЛОЮ ТОЛЬКО ВОЛИ ПОБЕЖДАТЬ БОЛЕЗНЕННЫЕ ОЩУЩЕНИЯ**

Я не могу заимствовать подтверждающие справедливость этого положения примеры из опыта *других* людей; мне приходится прежде всего обратиться к собственным наблюдениям, поскольку они проистекают из самосознания, и лишь затем задать другим вопрос: не ощущали ли они то же самое.— Поэтому я вынужден предоставить говорить моему Я, что было

бы нескромным в догматическом сообщении\*, но простительно, если речь идет не об имеющемся у всех опыте, а касается внутреннего эксперимента или наблюдения, которое я вынужден был сначала произвести на себе, и лишь потом предложить суждению других то, что не всегда удастся постигнуть без посторонней помощи.— Занимать других историей моих размышлений, содержащих субъективную (для меня), но не объективную значимость (для всех), было бы претензией, достойной порицания. Однако если это внимание к самому себе и основанное на нем наблюдение объясняется более глубокими соображениями, а обращение ко всем подумать об этом вызвано необходимостью и заслуживает серьезного к нему отношения, тогда претензию на то, чтобы занимать других своими ощущениями, можно хотя бы простить.

Прежде чем приступить к выводам, основанным на моих наблюдениях над самим собой с диететических позиций, я считаю необходимым сделать ряд замечаний о том, как господин *Хуфеланд* определяет задачу *диететики*, т. е. умения *предотвращать* болезни, в отличие от *терапии*, которая стремится их *лечить*.

Он называет диететику «умением продлить человеческую жизнь».

В своем определении он исходит из того, что составляет самое заветное желание людей, хотя, быть может, его и не стоит. Люди хотят исполнения двух своих пожеланий, а именно: *долго жить* и при этом быть *здоровыми*; однако первое совсем не обязательно обусловлено вторым, оно вообще ничем не обусловлено. Если больной, долгие годы прикованный к постели, испытывающий жесточайшие страдания, постоянно призывает смерть, которая избавит его от мучений,— не верьте ему, это не есть его действительное желание. Разум, правда, подсказывает ему это, но инс-

---

\* В догматическо-практической речи, например, в таком наблюдении над собой, которое касается долга каждого, проповедник говорит не «я», а «мы». В повествовании же, рассказывая о своем личном ощущении (в сообщении пациента врачу) или собственном опыте, принято говорить «я».



тинкт против этого восстает. Если он и вызывает к смерти — избавительнице от страданий — (Jovi Liberatori [к Юпитеру-освободителю]), то вместе с тем он всегда требует еще некоторой *отсрочки* и постоянно находит повод для того, чтобы отодвинуть (procrastinatio) окончательный приговор. Принятое в диком смятении чувств решение самоубийцы положить конец своей жизни не противоречит сказанному: это — действие аффекта, граничащего с безумием экзальтации.— Из двух обещаний награды за выполнение долга перед родителями («чтобы продлились дни твои и чтобы хорошо тебе было» [Пятая книга Моисеева, V, 16]) первое служит более сильным импульсом, даже в суждении разума, а именно как долг, выполнение которого есть вместе с тем некая заслуга.

Долг *читать старость* основан совсем не на том, что молодые должны, как предполагается, щадить слабость старости; ибо слабость сама по себе не есть основание для *уважения*. Следовательно, старость, поскольку ее *чтят*, рассматривается как заслуга. Таким образом, людей в летах Нестора чтят совсем не потому, что они обрели мудрость на основе большого опыта своей долгой жизни и могут направить молодых на правильный путь, а потому, что человек, проживший долгую жизнь,— если только она ничем не запятнана,— сумел в течение длительного времени избежать удела смертных, самого унижительного приговора, какой только может быть вынесен разумному существу («ибо прах ты, и в прах возвратишься» [Книга Бытия, III, 19]), и тем самым как бы приблизился к бессмертию; потому, повторяю, что такой человек долго сохранял свою жизнь и может служить примером другим.

Однако со вторым естественным желанием человека, со здоровьем, дело обстоит более сложно. Можно чувствовать себя здоровым (основываясь на своем общем жизнеощущении), но никогда нельзя *знать*, здоров ли ты действительно.— Причиной естественной смерти всегда является болезнь, ощущаем ли мы ее или нет. Есть много людей, о которых, совсем не желая насмеяться над ними, говорят, что они все время

*хворают* и никогда не *болеют*; их диета является постоянным чередованием отклонений и возвращений в их образе жизни, и они достигают многого, если не в смысле сохранения силы, то в смысле длительности своего существования. Сколько я пережил друзей и знакомых, которые, ведя раз и навсегда установленный, упорядоченный образ жизни, похвалялись отменным здоровьем, тогда как в них незаметно таился близкий к своему развитию зародыш смерти (болезнь), и тот, кто *чувствовал* себя здоровым, не *знал*, что он болен; ибо *причиной* естественной смерти может считаться только болезнь. Между тем *причинность* мы чувствовать не можем, это дело рассудка, суждение которого может быть неверным; чувство же не обманывает, но только тогда, когда человек *чувствует* себя больным, определяет себя таковым; если же он себя больным не *чувствует*, болезнь может тем не менее незаметно присутствовать в нем, ожидая в ближайшее время своего развития; поэтому, если человек не чувствует себя больным, он может только сказать, что он, *по-видимому*, здоров. Следовательно, долгая жизнь, которую мы обзираем, может свидетельствовать лишь о здоровье, которым *наслаждался* человек, и диететика должна доказать свое умение и научную значимость тем, что она может *продлить* жизнь (а не обеспечить *наслаждение* ею). Именно это и стремится показать господин *Хуфеланд*.

## ПРИНЦИП ДИЕТЕТИКИ

Диететика не основывается на том, что *приятно*, ибо подобное бережное отношение к своим силам и чувствам является изнеженностью, т. к. ведет к слабости и бессилию, к постепенному затуханию жизненной силы из-за отсутствия тренировки; совершенно так же, как при слишком частом и интенсивном ее использовании, наступает утомление. *Стоицизм* как принцип диететики (*sustine et abstine*) является, следовательно, частью практической *философии* не только в качестве *науки о добродетели*, но и в качестве науки

*врачевания.* Последняя становится *философской* в том случае, если образ жизни человека определяется только разумом в силу принятого им самим решения властвовать над своими чувствами. Напротив, если для возбуждения или устранения этих ощущений разум прибегает к помощи извне, к средствам физиологического воздействия (к аптеке или хирургам), он становится только эмпирическим и механическим.

*Тепло, сон, тщательный уход* за человеком, который не болен, относятся к такого рода изнеженности, которую порождают удобства.

1) В соответствии с собственным опытом я не могу согласиться с предписанием, что голову и ноги следует держать в тепле. Напротив, я считаю значительно более полезным держать то и другое в холоде (русские держат в холоде и грудь) именно для того, чтобы *не простужаться*. Конечно, в зимнее время значительно приятнее мыть ноги в теплой, нежели в ледяной воде; зато придерживаясь второго способа, можно избежать ослабления кровяных сосудов в далеко от сердца расположенных частях тела, которое в старости часто влечет за собой неизлечимую болезнь ног.— Предписание держать в тепле живот, особенно в холодную погоду, относится скорее к диететике, чем к изнеженности, так как в животе заключен кишечник, задача которого прогонять по длинному пути нежидкий продукт; для этого в старости следует носить так называемый пояс (широкую, охватывающую живот и поддерживающую мускулы повязку), причем это делается не для тепла.

2) *Долгий* (или повторный, послеобеденный) сон помогает, правда, избежать многих неприятностей, неизбежных в нашей жизни; однако странно, что люди хотят долго жить для того, чтобы проспать большую часть своей жизни.

Но то, к чему здесь, собственно говоря, все сводится, это мнимое средство удлинения жизни, это удобство, противоречит лежащему в его основе намерению, ибо перемежающееся пробуждение и дрема в длинные зимние ночи парализует, разрушает нервную систему и, создавая ложный покой, по существу, обессиливает; таким образом, изнеженность становит-

ся причиной сокращения жизни. Постель — это средоточие множества болезней.

3) *Уход* за собой в старости или ожидание этого ухода от других, чтобы тем самым *сберечь* свои силы, избегая всего того, что неприятно (напр., прогулок в дурную погоду), и вообще желание переложить работу, которую человек может делать сам, на других и тем самым удлинить свою жизнь, такая заботливость достигает противоположного результата, а именно ведет к ранней старости и к сокращению жизни. Трудно также доказать, что достигшие старости люди *большей частью состояли в браке*.— В некоторых семьях долголетие как бы наследственно, и в браке это свойство может иногда стать семейным. К тому же и в качестве политического принципа полезно утверждать, что семейная жизнь способствует долголетию, так как это ведет к увеличению числа браков, хотя мы располагаем сравнительно немногими примерами, свидетельствующими о том, что люди, состоящие в браке, достигают особенно преклонного возраста. Однако здесь речь идет лишь о физиологической основе старения — о том, что свойственно природе человека, а не о политической стороне этого явления — как государство, сообразуясь со своими интересами, влияет на общественное мнение в соответствии со своими намерениями.— Впрочем, и *философствование* служит средством, с помощью которого можно, не будучи по существу философом, в ряде случаев отстранять неприятные ощущения и вместе с тем вызывать *возбуждение*, приносящее интерес в нашу духовную жизнь; этот интерес не зависит от случайных внешних обстоятельств и поэтому, оставаясь, правда, только игрой, тем не менее обладает той интенсивностью и внутренней сосредоточенностью, которые препятствуют застою жизненных сил. Что же касается *философии* с присущим ей интересом к конечной цели разума в ее целостности (а эта цель есть абсолютное единство), то она, напротив, сама преисполнена тем чувством силы, которое может в известной степени компенсировать физическую слабость преклонного возраста разумным отношением к ценности жизни.— Впрочем, любая открывающаяся возможность углубить свои

знания, пусть они и не относятся непосредственно к философии, действует так же или аналогичным образом; и если математик *непосредственно* заинтересован в своей науке (а не видит в ней просто средство для достижения какой-либо иной цели), то и он по существу философ и ощущает то же благотворное действие, возбуждающее его силы, сохраняющее его молодость и, не позволяя возникнуть утомлению, удлиняющее его жизнь. Но и занятия пустяками при беззаботном существовании приводят, в качестве суррогатов, действующих на ограниченные умы, почти к тем же результатам, и тот, кто постоянно заполняет свое время бездельем, также обычно достигает преклонного возраста. Некий очень старый человек находил интерес в том, что многочисленные настольные часы в его комнате бьют друг за другом, и следил за тем, чтобы они ни в коем случае не били одновременно. Это заполняло его время, время часовщика, и к тому же давало последнему заработок. Другой был в достаточной степени занят кормлением своих певчих птиц и уходом за ними, чтобы заполнить промежутки между своим собственным кормлением и сном. Одна старая вполне обеспеченная женщина заполняла свое время тем, что вела за прялкой самые незначительные беседы; достигнув глубокой старости, она жаловалась — как будто она лишилась приятного общества — на то, что, не ощущая больше нити в пальцах, она боится умереть со скуки.

Однако, чтобы мои рассуждения о долголетию не испытывали Вашего долготерпения и, вызвав скуку, не стали бы для Вас опасными, я ставлю предел той словоохотливости, которую обычно, если и не бранят, то, смеясь, называют старческой слабостью.

## 1. ОБ ИПОХОНДРИИ

Слабость, которая заставляет малодушно подчиняться своим болезненным ощущениям как таковым даже без какого-либо определенного объекта (следовательно, не пытаясь даже преодолеть их с помощью разума), т. е. *воображаемая болезнь* (*hypochondria*

vaga)\*, которой нет в теле больного и которая является собой лишь плод фантазии данного человека и поэтому может быть названа также *придуманной*, вся суть которой состоит в том, что пациент находит в себе все болезни, о которых он узнал из книг, есть прямая противоположность способности духа преодолевать свои болезненные ощущения, трусливое ожидание тех бед, которые *могут* обрушиться на человека, и полная неспособность противостоять им, когда они действительно приходят; своего рода безумие, в основе которого, правда, может лежать какое-либо недомогание (например, вздутие кишечника или запор), но оно не ощущается непосредственно в его действии, а рисуется силой воображения как предстоящее человеку испытание; тогда творец своих собственных мук (heautontimorumenos), вместо того чтобы пробудить в себе мужество, обращается к врачу, напрасно ожидая от него помощи: только он сам с помощью диететики может справиться с обременяющими его сознание представлениями, которые возникают произвольно, с болезненным состоянием, которое, если бы оно действительно наступило, все равно нельзя было бы устранить.— От человека, который страдает этой болезнью и пока он страдает ею, нельзя требовать, чтобы он силою преднамеренного решения преодолел свои болезненные ощущения. Ибо, если бы он мог это сделать, он не был бы ипохондриком. Разумный человек *не позволяет* возникнуть ипохондрии: если на него нападает страх такого рода, который может переродиться в ожидание воображаемых, т. е. придуманных, болезней, он прежде всего задает себе вопрос, присутствует ли в нем действительно объект этого страха. Если же он либо его не обнаруживает, либо приходит к выводу, что даже если бы он действительно существовал, сделать что-либо, способное предотвратить его действие, все равно невозможно, он, внутренне покорившись неизбежному, переходит к своим повседневным делам, отстраняется от своего беспокойства (которое становится тогда топическим),

---

\* В отличие от *топической* (hypochondria intestinalis).

будто ему нет до него дела, и направляет свое внимание на то, чем он непосредственно занимается.

Из-за плоской и узкой груди, затрудняющей работу сердца и легких, я был предрасположен к ипохондрии, которая в юности граничила с отвращением к жизни. Однако понимание того, что это гнетущее чувство вызывается чисто механической причиной и что устранить его нельзя, помогло мне не обращать на него внимания и, несмотря на стеснение в груди, оставаться спокойным и веселым: и в обществе я не был подвластен капризной смене настроений (обычно свойственной ипохондрикам), но в силу принятого решения и по своему природному складу проявлял в своем общении с людьми те же качества. И так как в жизни большую радость приносит то, что свободно *делается*, чем то, чем *наслаждаются*, то духовная деятельность может доставить остроту жизнеощущения другого рода и противопоставить ее тем неприятным ощущениям, которые вызываются физическим состоянием человека. От стеснения в груди я не освободился, так как причина его заключается в строении моего тела. Однако отвлекая мое внимание от этого ощущения, будто оно меня вообще не касается, я подчинил его себе, не позволяя ему оказывать влияние на мои мысли и поступки.

## 2. О СНЕ

То, что турки, исходя из своей веры в предопределение, говорят об умеренности,— а именно что при сотворении мира каждому человеку была отмерена доля того, сколько ему надлежит съесть за свою жизнь, и если он поглощает отведенное ему количество большими порциями, ему останется меньшее время для того, чтобы *есть и тем самым чтобы жить*,— может служить в диететике правилом и при *воспитании детей* (в вопросе о потреблении пищи врачи должны и к мужчинам относиться, как к детям). Речь идет о том, что каждому человеку изначально опреде-

лена судьбой его доля *сна* и тот, кто в зрелом возрасте уделяет слишком много времени (больше трети) сну, не вправе надеяться на то, что ему осталось еще долгое время спать, т. е. что ему удастся дожить до старости.— Тот, кто уделяет сну в виде сладостной дремы (сиесты испанцев) или для заполнения длинных зимних ночей значительно больше трети своей жизни, будь то не сразу в один день, а частями (с перерывами), может сильно просчитаться в использовании данного ему *времени жить* как по степени интенсивности своей жизни, так и по ее продолжительности.— Поскольку вряд ли кто-нибудь хочет вообще не иметь потребности в сне (из чего, впрочем, явствует, что долгая жизнь ощущается как долгая мука, освободиться от которой можно лишь в той мере, в какой ее удастся проспять), то чувству и разуму пристало бы заключить эту лишнюю наслаждений и деятельности треть нашей жизни в определенные рамки и рассматривать ее как необходимое средство восстановления наших природных сил; следует, однако, точно определить, когда это должно происходить и сколько продолжаться.

Одним из болезненных ощущений является неспособность заснуть в отведенное для сна время или бодрствовать, когда это необходимо. Однако чаще случается первое — человек ложится спать, но заснуть не может. Обычно врачи советуют выбросить из головы все *мысли*, однако мысли возвращаются — или их сменяют другие — и прогоняют сон. Есть только одно эффективное диететическое средство: как только человек ощущает в себе или осознает пробуждение какой-либо мысли, он должен сразу же отвести от нее внимание (будто он с закрытыми глазами перемещает ее на другую сторону); тогда посредством пресечения каждой появившейся мысли постепенно возникает хаос представлений, в результате чего исчезает ощущение своего физического внешнего положения и появляется совсем иное состояние, а именно непроизвольная игра воображения (которая у здорового че-



ловека и составляет сон). Благодаря поразительной изобретательности природы в создании животного организма, тело *отдыхает* от физических движений, но *возбуждается* для движения внутренней жизни, и происходит это посредством *сновидений*, о которых мы, проснувшись, подчас забываем, но которые не могут не существовать; ведь в противном случае, при полном их отсутствии, если бы нервные импульсы, исходящие из мозга, из места, где возникают представления, не действовали вместе с мускульной силой внутренних органов, жизнь немедленно бы угасла. Поэтому надо полагать, что и все звери видят сны.

Однако иногда человек ложится с намерением спать, но заснуть не может, как бы он ни старался прервать ход своих мыслей. В этом случае он ощутит нечто вроде мозговых спазм (судорожного состояния), что вполне соответствует наблюдению: длина человека в момент его пробуждения примерно на 1/2 дюйма больше, чем его обычная длина, которая не меняется в том случае, если он просто лежал в кровати, бодрствуя.— Так как бессонница вообще свойственна немощной старости, а левая сторона у всех людей всегда слабее правой\*, я в течение последнего года стал ощущать приступы судороги и весьма болезненные

---

\* Совершенно неверно, что сила членов нашего тела зависит от тренировки, от того, насколько рано мы привыкаем пользоваться правыми или левыми членами, наносим ли мы удары саблей в сражении правой или левой рукой, вскакивает ли наездник на лошадь, приподнимаясь в стремнах, справа налево или наоборот и т. п. Опыт показывает, что тот, кто предоставит сапожнику снять мерку с левой ноги, получит слишком узкий правый ботинок, если левый будет точно по его ноге; и вряд ли в этом можно усмотреть вину родителей, не обучивших правильным приемам своих детей. Преимущество правой стороны очевидно и в том, что, пытаясь перешагнуть через достаточно глубокую канаву, мы всегда опираемся на левую ногу и делаем шаг правой; в противном случае можно легко упасть в канаву. Тот факт, что прусских солдат учат *начинать* шаг с левой ноги, не только не противоречит нашему положению, но подтверждает его. Ибо солдат выставляет левую ногу, как бы ставит ее на некую опору, чтобы затем рывком справа налево перейти в наступление.

раздражения такого рода (хотя и не выраженные внешне в движении затронутых ими членов), которые по описанию других людей определил как проявление подагры, и решил, что мне следует обратиться к врачу. Однако в своем нетерпении избавиться от того, что мешает мне спать, я обратился к своему стоическому средству, которое состоит в том, чтобы заставить свои мысли перейти на какой-либо по существу безразличный мне объект (например, на содержащее множество ассоциативных представлений имя «Цицерон») и тем самым отклонить свое внимание от неприятного ощущения; действительно, оно очень скоро потеряло свою остроту и сонливость взяла над ним верх; просыпаясь при повторяющихся приступах, я каждый раз прибегаю к этому средству и всегда с неизменным успехом. А в том, что эти боли не были воображаемыми, меня наутро убеждает сильное покраснение большого пальца левой ноги.— Я убежден, что посредством такого твердого решения можно ослабить и постепенно вообще устранить ряд болевых приступов,— если, конечно, этому не слишком препятствует режим питания данного человека,— таких, как судороги, припадки эпилепсии (речь идет не о женщинах и детях, не способных принять подобное твердое решение) и даже признанную неизлечимой *подагру*.

### 3. О ЕДЕ И ПИТЬЕ

В здоровом состоянии и в молодости самое правильное руководствоваться при определении времени и количества еды и питья своим аппетитом (голодом и жаждой). Но в старости при появлении различных болезней наиболее важным для долголетия диететическим правилом является сохранение *привычного*, проверенного и принятого в качестве наиболее полезного образа жизни, т. е. постоянно вести себя одинаково; однако при условии, что в режим питания будут внесены изменения, если к чему-либо не будет аппети-

та.— Так, в старости организм (особенно мужской) отказывается от большого количества жидкости (в виде супа или воды) и требует более грубой пищи и возбуждающих напитков (например, вина) — отчасти для того, чтобы способствовать *червеобразному* движению кишок (они, по-видимому, больше других наших внутренних органов имеют некую *vita propria*<sup>19</sup>, т. к. продолжают двигаться наподобие червей и после того, как они теплыми вырваны из чрева животного и рассечены на части; причем мы можем не только ощущать их деятельность, но и слышать производимый ими шум), отчасти же и для того, чтобы ввести в кровь частицы тех веществ, которые производимым ими раздражением способствуют действию и сохранению кровообращения.

Вода, попадая в организм старых людей, нуждается в длительном времени, чтобы, после того, как она вошла в кровь, пройти длинный путь от ее выделения почками из кровяной плазмы до мочевого пузыря, если в ней не содержатся ассимилируемые кровью частицы (каковым является вино), которые вызывают в кровяных сосудах стремление вытеснить их; тогда, правда, вино уже выступает в качестве лекарства и такого рода искусственное вмешательство именно потому уже не относится к диететике.

*Твердое решение* не поддаваться сразу желанию пить (жажде), а оно большей частью возникает просто в силу привычки, уменьшает эту потребность до того предела, при котором организм получает жидкость в необходимом для размягчения твердой пищи количестве, большему же ее потреблению в старости противится и природный инстинкт. Тот, кто злоупотребляет потреблением жидкости, спит плохо, во всяком случае неглубоко, так как это содействует снижению температуры крови.

Часто спрашивают: соответствует ли диететическим предписаниям одна плотная трапеза за 24 часа, подобно тому как в течение этого же времени мы спим один раз, и не лучше ли (здоровее) несколько уменьшить количество съедаемого за обедом и сохра-

нить аппетит для ужина. Приятному препровождению времени способствует, конечно, второй способ. Оно и полезнее в так называемые лучшие годы (в среднем возрасте); однако в старости лучше придерживаться первого способа. Ибо поскольку в этот период жизни пищеварение несомненно происходит медленнее, чем в молодости, то легко себе представить, что здоровью старого человека будет нанесен вред, если в желудок поступает дополнительная еда (ужин), когда он еще не справился с предыдущей.— Таким образом, желание поужинать после плотного обеда можно считать *болезненным* ощущением, которое, если принять твердое решение, удастся в такой степени подавить, что впредь оно даже не будет возникать.

#### **4. О БОЛЕЗНЕННЫХ ОЩУЩЕНИЯХ, ВЫЗЫВАЕМЫХ НЕУМЕНИЕМ ОТВОДИТЬ МЫШЛЕНИЮ СООТВЕТСТВУЮЩЕЕ ВРЕМЯ**

Для ученого мышление составляет питание, без которого он, пребывая *в одиночестве и бодрствуя*, не может жить; мышление может заключаться в *приобретении знаний* (чтении книг) или в самостоятельном *исследовании* (обдумывании и открытиях). Однако если напряженно обдумывать какой-либо вопрос за едой или во время прогулки, одновременно обременять работой голову и желудок или голову и ноги, то это приводит в одном случае к ипохондрии, в другом к головокружению. Для того чтобы с помощью диететики преодолеть это болезненное состояние, нужно только одно: следить за тем, чтобы механическая деятельность желудка или ног не совпадала во времени с духовной деятельностью, с мышлением, и останавливать на время первой (необходимой для восстановления физических сил), пресекать целенаправленное мышление и давать волю игре воображения (которая близка механической деятельности). Для этого учено-

му необходимо принять твердое решение: соблюдать *диету мышления*.

Если во время одинокой трапезы заниматься чтением или размышлением над какими-либо научными вопросами, легко могут возникнуть болезненные ощущения, поскольку жизненные силы тем самым отводятся от желудка, который в данное время несет основную нагрузку. То же происходит, если это размышление сочетается с утомительной работой ног (на прогулке\*. (Сказанное относится и к работе *по ночам*, если она не стала привычной.) Однако болезненные ощущения, проистекающие из этой несвоевременной работы духа (*invita Minerva*)<sup>20</sup> не относятся к тем, которые можно устранить мгновенно в силу одного только принятого решения; устранить их можно только постепенно отвыкая и следуя противоположному принципу. Мы же занимаемся здесь только первым способом, т. е. устранением болезненных ощущений силою решения.

## 5. ОБ УСТРАНЕНИИ И ПРЕДУПРЕЖДЕНИИ БОЛЕЗНЕННЫХ ЯВЛЕНИЙ ПОСРЕДСТВОМ ПРАВИЛЬНОГО ДЫХАНИЯ

Еще несколько лет тому назад мне время от времени досаждал насморк и кашель, то и другое было тем неприятнее, что возникало подчас перед отходом ко сну. Возмущенный этим нарушением сна, я при-

---

\* Во время одиноких прогулок ученым трудно удержаться от того, чтобы не заполнять свое время размышлениями. Однако сам я обнаружил, и это подтвердили другие люди, к которым я обращался в этой связи, что напряженное мышление во время *ходьбы* вызывает быстрое утомление; напротив, если дать волю игре воображения, моцион восстанавливает силы. В еще большей степени этому способствует, если мы во время такой связанной с размышлениями прогулки ведем беседу, для продолжения которой вскоре приходится сесть.— Цель прогулки ведь состоит в том, чтобы смена окружающих предметов позволила *ослабить* напряженное внимание к отдельному предмету.

нял решение избавиться от насморка, дыша через нос и плотно сжав губы; сначала это сопровождалось слабым свистом, но так как я упорно продолжал свои усилия, дыхание через нос становилось все более глубоким и в конце концов свободным, после чего я сразу же засыпал. Что же касается конвульсивных, громких, толчками происходящих выдохов (не продолжающихся, как при смехе) с отдельными вдохами в промежутке, т. е. *кашля*, а именно того, который английские обыватели называют старческим (так кашляют обычно лежа в кровати), то он был мне тем более некстати, что начинался часто после того, как я согрелся в постели, и мешал заснуть. Для того чтобы сдерживать этот кашель, возникающий вследствие раздражения дыхательных путей вдыхаемым через рот воздухом\*, следует обратиться не к механическому

---

\* Разве воздух, циркулирующий через евстahiеву трубу (следовательно, при плотно сжатых губах), выделяя кислород на этом близком к мозгу обходном пути, не вызывает отрадное чувство, будто все наши жизненные органы окрепли, близкое ощущению того, что мы *пьем* воздух? И разве при этом воздух, не имеющий запаха, не усиливает нервы, связанные с обонянием, и близко от них расположенные всасывающие сосуды? Это отрадное ощущение возникает не при всякой погоде; но иногда возможность во время прогулки пить воздух большими глотками становится подлинным наслаждением, не ощущаемым при дыхании ртом.— Очень важно в диететическом отношении настолько *привыкнуть* дышать носом с закрытым ртом, чтобы эта привычка сохранялась даже в глубоком сне, и, сделав случайно вдох ртом, человек мгновенно словно в испуге пробуждается. Именно это случалось иногда со мной, пока я не привык дышать только носом.— При быстрой ходьбе, при подъемах, намерение следовать принятому правилу и скорее замедлить шаг, чем изменить решение, должно быть еще более непоколебимым; так же следует действовать при серьезном моционе, совершаемом воспитателем со своими воспитанниками,— предпочтительнее, чтобы они молчали во время прогулки, чем сопровождали ее прерывистым дыханием ртом. Мои молодые друзья (прежние слушатели) хвалили эту диететическую максиму, считали ее целесообразной и благотворной и не относили ее к мелочам только потому, что она является простым домашним средством, предотвращающим приход врача.— Любопытно и то, что при длительной *беседе* *вдох* должен как будто совершаться часто открываемым ртом, и тем самым наше правило как будто нарушается; в действительности же дело обстоит не так. Вдох делается носом. Ибо если бы у нашего со-

фармацевтическому, а к непосредственно духовному воздействию, а именно: полностью отвлечь свое *внимание* от этого раздражения, с усилием направив его на какой-либо другой объект (подобно тому, как мы выше рекомендовали для пресечения судорог); тем самым предотвращается выдох рывками, в результате чего, как я ясно ощущал, кровь бросалась мне в лицо и возбужденное этим же раздражением слюноотделение (saliva) задерживало упомянутое воздействие этого раздражения в виде выдоха толчками и способствовало проглатывание мокроты.— Для такого рода духовного акта требуется достаточно высокая степень твердости решения, которое именно поэтому и называется столь благотворным.

## 6. О ПОСЛЕДСТВИЯХ ПРИВЫЧКИ ДЫШАТЬ С ЗАКРЫТЫМ РТОМ

*Непосредственным* следствием этой привычки является то, что она сохраняется и во сне; если я случайно открою рот и сделаю вдох ртом, я сразу просыпаюсь, из чего явствует, что сон, а вместе с ним и сновидения, не настолько далеки от бодрствования, чтобы во сне человек не ощущал свое состояние; к этому заключению можно прийти и на основании то-

---

беседника был заложен нос, о нем сказали бы, что он говорит в нос (причем звучит это очень неприятно), тогда как в действительности он именно не говорит в нос; и наоборот — что он якобы не говорит в нос, когда он действительно говорит в нос,— на это остроумно и правильно указал господин надворный советник *Лихтенберг*.— Именно поэтому человек, которому приходится долго громко говорить (оратор или проповедник), может выдержать около часа, не ощущая, что у него першит в горле; дело заключается в том, что он *дышит* носом, а не ртом и лишь выдыхает через рот.— Дополнительное преимущество привычки дышать носом, если мы не ведем беседу сами с собой, состоит в том, что все время выделяющаяся и смачивающая глотку *слюна* благотворно влияет на пищеварение (stomachale), а подчас (будучи проглочена) действует и как слабительное, если решение не расточать ее в силу дурной привычки достаточно твердо.

го, что тот, кто накануне решил встать раньше, чем обычно (например, для прогулки), действительно *просыпается* раньше,— его разбудили, предположительно, городские часы, бой которых он, следовательно, услышал во сне, напрягая для этого свое внимание. *Косвенное* следствие этой благотворной привычки состоит в том, что непроизвольное покашливание (непреднамеренный кашель для отхаркивания мокроты) прекращается как в состоянии бодрствования, так и во сне, и тем самым одной только силою решения предотвращается болезнь. Я обнаружил даже, что в тех случаях, когда, погасив свет и только что улегшись в постель, я вдруг начинал ощущать сильнейшую жажду и для ее утоления должен был бы пойти в другую комнату и ощупью разыскивать в темноте посуду, достаточно было сделать всей грудью несколько глубоких вдохов, как бы пить воздух носом, чтобы через несколько секунд ощущение жажды прошло. Это было болезненным раздражением, которое удалось снять, противопоставив ему раздражение другого рода.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Болезненные ощущения, которые дух человека — высшего животного, обладающего разумом, — способен подчинить себе твердостью воли, всегда носят спазматический (конвульсивный) характер. Однако из этого нельзя делать обратный вывод — что все болезненные приступы такого рода могут быть ослаблены или устранены одной только силой непоколебимого решения. — Ибо некоторые из них таковы, что попытки преодолеть их силою твердого решения лишь усиливают страдания больного; так случилось и со мной, когда болезнь, описанная около года тому назад в копенгагенской газете и определенная там как «эпидемический катар, вызывающий ощущение тяжести в голове»\* (меня он настиг годом раньше, но по своим

---

\* Я полагаю, что это частично затронувшая мозг подагра.



симптомам был близок к упомянутому описанию), если не полностью дезорганизовала мою способность к умственной деятельности, то во всяком случае ослабила и притупила ее; а так как это ощущение тяжести соединилось с естественной слабостью преклонного возраста, она, вероятно, исчезнет только вместе со мной.

Болезненное состояние пациента, влияющее на его мышление и затрудняющее его в той мере, в какой мыслить означает удерживать понятие (единство сознания различных представлений), влечет за собой ощущение спазматического состояния органа мышления (мозга), какой-то тяжести, которая, собственно говоря, не мешает мыслить и думать и не ослабляет память, поскольку речь идет о продуманном раньше; однако при изложении (устном или письменном) какой-нибудь проблемы само стремление удержать единство представлений в их последовательности и избежать рассеянности вызывает спазматическое состояние мозга, что при постоянной смене следующих друг за другом представлений выражается в неспособности сохранить единство их сознания. Именно поэтому со мной случается следующее: когда я сначала, как это принято в любом сообщении, знакоблю слушателя или читателя с тем, о чем я собираюсь говорить, указываю ему, *куда* я направляюсь, чтобы затем вернуться к тому, *с чего* я начал (без этих двух определений вообще не может быть связной речи), и хочу связать второе с первым, у меня внезапно возникает желание спросить моего слушателя (или в душе самого себя), с чего же я начал? От чего я отправлялся? Это не слабость духа и не просто слабость памяти, но недостаток присутствия *духа* (в установлении связи), т. е. произвольная *рассеянность*, весьма мучительный недостаток, с которым приходится упорно бороться (особенно в философских трудах, где подчас бывает нелегко сохранять в сознании то, что служило отправным пунктом исследования), хотя полностью устранить его невозможно, сколько бы ни прилагать к этому усилий.

По-иному обстоит дело с математиком — он может созерцать свои понятия или их выражения (в величинах или числах) и быть уверенным, что пройденный им путь правилен; напротив, исследователь в области чистой философии (логики и метафизики) должен постоянно иметь свой предмет перед своим умственным взором, представляя себе и проверяя не отдельные его части, а весь предмет во всей целостности системы (чистого разума). Поэтому и не следует удивляться тому, что метафизики раньше становятся *нетрудоспособными*, чем исследователи в других областях знания, а также чем философы, просто по роду своей деятельности. Но ведь должны быть специалисты и в этой области, полностью посвятившие себя ей, так как без метафизики вообще не может быть философии.

В этой связи следует понимать и то, что человек с полным основанием может считать себя *для своего возраста* здоровым, тогда как в аспекте определенных выполняемых им дел его следовало бы внести в список больных. Ибо так как *неработоспособность* задерживает расходование жизненных сил, а следовательно, и их использование и истощение, и человек, о котором идет речь, пребывает, как он сам признает, на низшей ступени существования (растительной жизни), т. е. способен есть, передвигаться и спать, что, с точки зрения животного существования, означает быть здоровым, но, с точки зрения гражданского (требующего выполнения публичных обязанностей), — быть больным, т. е. нетрудоспособным, то своим утверждением этот кандидат в мертвецы не грешит против истины.

Умение продлить человеческую жизнь ведет, собственно говоря, к тому, что старых людей только терпят в обществе живых, а это едва ли можно считать завидной долей.

Но ведь виновен в этом я сам. Почему я не уступаю место молодому, стремительно поднимающемуся поколению и для того, чтобы жить, лишаю себя при-

вычных радостей жизни? К чему я влачу жалкое существование, непомерно удлиняя его ценой лишений, своим примером нарушаю предназначение тех, кто слаб от природы, и чья продолжительность жизни предопределена? Почему подчиняю все то, что принято было называть судьбой (перед ней смиренно и почтительно склонялись), собственному твердому намерению, что едва ли может быть признано всеобщим диететическим правилом, согласно которому разум непосредственно осуществляет исцеление и которое когда-либо вытеснит терапевтические формулы официально признанной медицины?

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Мне хотелось бы указать автору, написавшему книгу о том, как продлить человеческую (и особенно литературную) жизнь, на то, чтобы он обратил свое благосклонное внимание и на зрение читающей публики и взял под защиту *глаза* читателей (особенно же все возрастающего числа читательниц, которым особенно трудно примириться с такой неприятностью, как очки); из-за нелепого стремления типографов к ложной красивости (они забывают о том, что буквы как рисунки сами по себе некрасивы) зрению со всех сторон грозит опасность. И если мы хотим избежать участи жителей Марокко, значительное число которых слепнет из-за того, что все дома там окрашены в белый цвет, типографов следует подчинить полицейскому надзору.— Однако нынешняя мода требует иного, а именно:

1) Печатать не черной, а серой краской (так как она мягче и приятнее выступает на хорошей белой бумаге).

2) Использовать для шрифта буквы Дидо<sup>21</sup> с узкими палочками, а не Брейткопфа, больше соответству-

ющие своему названию *буквы* (*Buchstaben* — буковые подпорки для прочности).

3) Печатать книгу, написанную по-немецки, *латинским* шрифтом (даже курсивом): между тем Брейткопф с полным основанием утверждал, что готический шрифт значительно более благоприятствует сохранению зрения при длительном чтении.

4) Печатать самым мелким шрифтом, который только допускает чтение сносок внизу страницы, напечатанных еще мельче (т. е. требующих еще большего напряжения глаз).

Для предотвращения этой напасти я предлагаю взять за образец шрифт «Берлинского ежемесячника» (как для текста, так и для сносок); ибо при чтении любого его выпуска ощущается заметное облегчение для глаз, утомленных чтением других публикаций, о недостатках которых шла речь выше\*.

---

\* Из болезненных ощущений, связанных со зрением (но не с действительно глазной болезнью), мне по собственному опыту известно одно — впервые я ощутил его, когда мне было за сорок, затем оно время от времени повторялось с промежутками в несколько лет, теперь же возникает по нескольку раз в год. Состоит оно в следующем: внезапно все буквы читаемой страницы смешиваются из-за какого-то заливающего их света и становятся совершенно неразличимы; состояние это длится не более шести минут; для проповедника, привыкшего читать заранее подготовленную проповедь, это могло бы быть катастрофой, если же это случается со мной во время лекций по логике или метафизике, которые при надлежащей подготовке, когда вся лекция держится в голове, могут быть свободно (по памяти) преподнесены слушателям, то у меня возникает лишь опасение, не предупреждение ли это о наступающей слепоте. Однако теперь я спокоен в этом отношении, так как при этой ныне чаще, чем в прежние годы, наступающей неприятности я не ощущаю ни малейшего ухудшения в состоянии моего здорового глаза (левым глазом я не вижу уже около пяти лет). Случайно при повторении этого явления я однажды закрыл глаза и, чтобы еще в большей степени защитить их от света, прикрыл их рукой; я увидел в темноте как бы выло-

---

женную фосфором на листе сияющую белую фигуру, похожую на изображение в календаре последней четверти года, только с зазубренными краями на выпуклой стороне; постепенно яркое освещение темнело, и в указанное время белая фигура исчезла.— Мне было бы интересно узнать, наблюдали ли другие люди подобное явление и каково должно быть его объяснение. Совершенно очевидно, что связано это не с глазами, так как при движении глаз эта фигура не двигается в том же направлении и остается на прежнем месте, а с *sensorium commune*. Странно также, что, потеряв один глаз (это произошло, как я полагаю, около трех лет тому назад), можно не *ощущать* последствий этой утраты.

**АНТРОПОЛОГИЯ  
С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ**

*1798*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру; но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это *человек*, поскольку он есть собственная последняя цель. Следовательно, хотя он и составляет лишь часть земных существ, знание его родовых признаков как одаренного разумом земного существа заслуживает прежде всего наименования *знания мира*. Систематически изложенное учение, предлагающее знание о человеке (антропология), может быть построено с *физиологической* или с *прагматической* точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что *природа* делает из человека, прагматическая — то, что *он* в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам. Тот, кто размышляет о природных причинах, например, о том, на чем основана способность памяти, может, конечно (вслед за Декартом), предаваться умствованиям об остающихся в мозгу следах впечатлений, оставленных ощущениями, но при этом должен сознаться, что в этой игре своих представлений он не более, чем зритель, и вынужден предоставить все природе, ибо ему неизвестны нервы и волокна мозга и неведомо, как пользоваться ими для осуществления своего намерения. Тем самым всякое теоретическое умствование такого рода просто пустая трата времени. Если же он использует восприятие того, что препятствует или способствует памяти, чтобы расширить ее или сделать более гибкой, и применяет для этого знание о челове-

ке, то это уже составит часть антропологии с *прагматической* точки зрения, т.е. именно той, которой мы здесь занимаемся.

Такая антропология, рассматриваемая как *знание мира*, — она должна следовать за окончанием школьного обучения — еще не может быть названа *прагматической*, если в ней содержится только развернутое знание о *вещах* мира, например, о животных, растениях и минералах в различных странах и климатических поясах; она может быть названа таковой только в том случае, если в ней содержится знание о человеке как *гражданине мира*. Поэтому даже знание о человеческих расах в качестве продуктов игры природы относят не к прагматическому, а лишь к теоретическому знанию о мире.

Выражения *знать мир* и *владеть миром* значительно отличаются друг от друга по своему смыслу: в одном случае человек лишь *понимает*, в чем заключается игра, за которой он наблюдает, в другом он в ней *участвует*. Что касается суждения о так называемом *высшем свете*, о сословии знатных, то здесь положение антропологии затруднительно, ибо представители этого сословия слишком близки друг к другу и слишком далеки от всех остальных.

К средствам расширения границ антропологии относятся *путешествия*, даже если это только чтение *описаний путешествий*. Однако предварительно следует обрести знание людей дома посредством общения с согражданами и земляками\*, чтобы знать, что надлежит искать в чужих краях, стремясь увеличить свое знание о людях. Без такого плана (который уже предполагает знание людей) гражданин мира остается

---

\* Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и университет (для научной деятельности), город, связанный с морской торговлей и расположенный на реке, что содействует общению с внутренними областями страны, а также со странами, где говорят на других языках и господствуют иные нравы, — такой город, как, например, *Кенигсберг* на Прегеле, можно считать подходящим местом для расширения знания о людях и о мире, которое здесь доступно и без путешествий.



очень ограниченным в своих антропологических наблюдениях. *Общее знание* всегда должно здесь предшествовать *локальному*, если первое систематизировано и соответственным образом направлено философией; без этого приобретенное знание не более, чем разрозненные сведения и не составляет науки.

\* \* \*

Однако все попытки достигнуть основательности в такой науке наталкиваются на серьезные трудности, связанные с самой природой человека.

1. Человек, который замечает, что за ним наблюдают и хотят его изучить, либо испытывает замешательство (стесняется) и поэтому *не может* предстать таким, каков он есть, либо *притворяется* и тогда не *хочет*, чтобы узнали, каков он есть.

2. Даже если он хочет произвести наблюдение только над самим собой, он оказывается, особенно если речь идет о состоянии аффекта, которое обычно не допускает *притворства*, в критическом положении, так как пока действуют побуждения к этому состоянию он не наблюдает за собой, а когда он начинает наблюдать за собой, эти побуждения не действуют.

3. Обстоятельства места и времени, если они продолжительны, создают *привычки*, как говорят, вторую натуру; они затрудняют человеку суждение о самом себе, суждение о том, каким ему следует считать себя, и еще в большей степени, — какое понятие ему следует составить о человеке, с которым он общается; дело в том, что изменение положения, которое создает для человека его судьба, или которое он, в качестве искателя приключений, совершает сам, очень мешает антропологии достигнуть уровня настоящей науки.

Наконец, следует сказать, что существуют если не источники, то вспомогательные средства антропологии, — такие, как всемирная история, биографии, даже пьесы и романы. Ибо хотя пьесы и романы основаны, по существу, не на опыте и истине, а на вымысле, и здесь разрешено, подобно тому как это происходит в сновидениях, преувеличивать черты ха-

ракторов и ситуации, в которых оказываются люди, следовательно, эти вспомогательные средства как будто не дают никаких сведений о человеке, тем не менее характеры, обрисованные, например, Ричардсоном или Мольером, взяты по своим *основным чертам* из наблюдения над действительным поведением людей, и хотя они по своей степени преувеличены, по качеству они все-таки соответствуют человеческой природе.

Систематически изложенная и одновременно популярная (благодаря примерам, пополнить которые может любой читатель) антропология с прагматической точки зрения обладает для читающей публики следующим преимуществом: благодаря полноте рубрик, под которые может быть подведено то или иное наблюдаемое человеческое свойство, находящее свое выражение в сфере практического, она дает множество поводов и оснований, позволяющих превратить каждое отдельное свойство в самостоятельную тему и поместить его в надлежащий раздел; таким образом работы здесь сами собой распределяются между любителями такого исследования и соединяются единством плана в некое целое, что способствует росту этой полезной всем науки и ускоряет исследование в ее рамках\*.

---

\* В моих занятиях *чистой философией*, к которым я вначале приступил по свободному побуждению, а затем продолжал в должности преподавателя, я в течение тридцати лет отводил два курса лекций *познанию мира*, а именно (в зимнем полугодии), *антропологии* и (в летнее полугодие) физической географии. Слушать эти популярные лекции приходили представители и других сословий; руководством по первой науке служит данная книга; что же касается второй, то публиковать текст, которым я пользовался для чтения лекций, написанный так, что кроме меня вряд ли кто-нибудь сумеет его прочесть, мне в настоящее время в моем возрасте едва ли доступно.

---

**ПЕРВАЯ ЧАСТЬ**  
**АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА**

**О способе познавать внутреннее  
и внешнее в человеке**

**КНИГА ПЕРВАЯ**  
**О ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ**

**О СОЗНАНИИ САМОГО СЕБЯ**

§ 1. То, что человек может иметь представление о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле. Благодаря этому он — *индивид* и вследствие единства сознания при всех изменениях, которые могут с ним произойти, — одно и то же лицо, т.е. существо, полностью отличное по рангу и достоинству от *вещей*, от лишенных разума животных, с которыми можно обращаться как заблагорассудится; даже если он еще не может сказать: Я, он ведь имеет его в мыслях; во всех языках, когда говорят от первого лица, это Я *мыслят*, даже если и не выражают его особым словом. Ибо эта способность (а именно способность мыслить) есть *рассудок*.

Поразительно, что ребенок, уже научившийся довольно бегло говорить, сравнительно поздно (может быть, через год) начинает произносить Я, до того же говорит о себе в третьем лице (Карл хочет есть, хочет ходить и т.д.), и что с того момента, когда он начинает говорить о себе Я, для него все как бы озаряется

светом; с этого дня он уже никогда не возвращается к прежнему способу говорить о себе. До этого он лишь *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя. Антропологам довольно трудно объяснить это явление.

Замечание, что ребенок в первую четверть года со дня своего рождения не плачет и не улыбается, также, по-видимому, основано на развитии представлений об обиде и удовольствии, указывающих на пробуждение разума. То, что в это время он начинает следить взором за блестящими предметами, которые ему показывают, свидетельствует о начале развития *восприятия* (схватывания чувственных представлений), направленного на познание *предметов* чувств, т.е. *данных опыта*.

Далее, то, что, когда ребенок начинает говорить, его искажающий слова лепет представляется матери и няньке таким прелестным и заставляет их беспрестанно ласкать и целовать его, а также, выполняя все его желания и капризы, превращать его таким баловством в маленького деспота, — эту привлекательность маленького существа в период его развития в человеке следует приписать, с одной стороны, его невинности и открытости во всех его еще неправильных проявлениях, где отсутствует притворство и что-либо дурное, с другой — естественному желанию няньки ублажать существо, полностью отдающееся, ласкаясь, произволу другого человека; ему дано время игры — самое счастливое время жизни, когда и воспитатель, сам как будто превращаясь в ребенка, вторично наслаждается прелестью этого состояния. Однако *воспоминание* о годах детства не доходит до этого времени, так как это время не опыта, а лишь рассеянных восприятий, еще не объединенных понятием объекта.

## ОБ ЭГОИЗМЕ

§ 2. С того дня, когда человек начинает говорить о себе Я, он везде, где только возможно, проявляет свое любимое Я; его эгоизм неудержимо растет, если и не явно (ибо ему противостоит эгоизм других), то скрыто, чтобы кажушимся самоотрицанием и мнимой

скромностью тем несомненное обрести преимущественную ценность в суждении других.

Эгоизм может сдерживать три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязание практического интереса, т.е. может быть логическим, эстетическим или практическим.

*Логический* эгоист считает ненужным проверять свое суждение, обращаясь к рассудку других, будто он в такой критерии (*criterium veritatis externum*) совершенно не нуждается. Между тем то, что мы не можем без этого средства увериться в истине нашего суждения, настолько несомненно, что, быть может, в этом и заключается важнейшая причина столь настоятельного требования учеными *свободы печати*, ибо если нам отказывают в этом, мы лишаемся важного средства проверки наших суждений и подвергаемся опасности заблуждения. Пусть не говорят, что *математика* во всяком случае обладает преимуществом выносить решения на основе собственного полновластия; ведь если бы суждения ученого математика не совпадали полностью с суждениями всех других ученых, посвятивших свой талант и прилежание изысканиям в этой области, то и это суждение вызывало бы опасение, не является ли оно ошибкой. — Ведь в ряде случаев мы не доверяем даже свидетельству наших чувств, например, когда мы не уверены в том, звенит ли у нас в ушах или мы действительно слышим колокольный звон, и считаем нужным спросить других, не слышат ли и они то же. И хотя мы в философствовании не можем и не должны ссылаться для подтверждения наших суждений на суждения других подобно тому, как юристы ссылаются на суждения правоведов, тем не менее каждый писатель, который не встречает признания и оказывается в своем публично высказанном, достаточно важном мнении в одиночестве, по одному этому вызывает подозрение в ошибочности его мнения.

Поэтому *рискованно* предлагать публике утверждение, противоречащее общему мнению, даже мнению разумных людей. Такой вид эгоизма называется *парадоксальностью*. Смелость здесь заключается не в том,

что предлагается утверждение, которое может оказаться ошибочным, а в том, что оно будет признано лишь немногими. Пристрастие к парадоксам есть, правда, *логическое упрямство*, стремление не подражать другим, а выступать как *необычный* человек, тогда как такой человек часто выглядит просто *странным*. Однако поскольку каждый должен исходить из своего собственного осмысления и утверждать его (*si omnes patres sic, at ego non sic. Abaelard<sup>1)</sup>*), то упрек в парадоксальности, если только она не основана на тщеславии, на желании отличиться, не имеет дурного оттенка. — Парадоксу противоположна *обыденность*, которая лежит в основе общего мнения. Однако она дает столь же небольшую, а может быть, и еще меньшую уверенность, так как навеивает сон; напротив, парадокс пробуждает душу к вниманию и исследованию, которые часто ведут к открытиям.

*Эстетический* эгоист — это человек, удовлетворяющийся своим собственным вкусом, пусть даже другие находят его стихи, картины, музыку и т.п. никуда не годными, порицают или высмеивают их. Изолируясь в своем суждении, аплодируя самому себе и обращаясь в поисках критерия прекрасного в искусстве только к себе, он сам устраняет для себя возможность дальнейшего развития.

И наконец, *моральный* эгоист тот, кто ограничивает все цели самим собой, видит пользу только в том, что полезно ему, и полагает в качестве эвдемониста высшее определяющее основание своей воли в пользе для себя и в своем счастье, а не в представлении о долге. Поскольку же каждый человек имеет свое понятие о том, что он считает счастьем, то именно эгоизм приводит к тому, что утрачивается критерий подлинного понятия о долге, которое необходимо должно быть общезначимым принципом. Поэтому все эвдемонисты суть практические эгоисты.

Эгоизму может быть противопоставлен только *плюрализм*, т.е. такой образ мыслей, при котором человек рассматривает и ведет себя не как охватывающий своей самостью весь мир, а как гражданин мира. — Сказанное на эту тему относится к антропологии.

Что же касается этого различия по метафизическим понятиям, то оно находится полностью вне сферы рассматриваемой здесь науки. Если бы вопрос состоял в том, имею ли я как мыслящее существо основание считать, что вне моего существования существует и совокупность других, находящихся со мной в общении существ (названная миром), то такой вопрос был бы не антропологическим, а метафизическим по своему характеру.

## П р и м е ч а н и е

### О формах эгоистического языка

В языке главы государства, в его обращении к народу в наши дни обычно употребляется плюралистическая форма (Мы, имярек, Божьей милостью и т.д.). Возникает вопрос, не кроется ли в этом эгоистический смысл, т.е. не выражается ли этим полновластие, не означает ли оно то же, что говорит король Испании: Yo, el Rey (Я, король). Однако создается впечатление, что первоначально эта формула высшего авторитета должна была означать *снисхождение* (Мы, король и его совет или сословия). — Но как же случилось, что обращение друг к другу в древних классических языках на ты, т.е. *в единственном числе*, стало у различных, прежде всего германских народов, *плюралистическим* обращением на вы? Для указания на особое значение лица, с которым говорят, немцы изобрели еще два обращения: Он (Er) и Вы (Sie) (будто это вообще не обращение, а рассказ об отсутствующем, то ли об одном, то ли о многих); и наконец, в завершение нелепости, для выражения мнимого смирения перед тем, с кем говорят, и его возвеличения вместо лица стали пользоваться абстрактным качеством сословия человека, к которому обращались (Ваша милость, Ваше благородие, Ваше высочорodie, Ваше сиятельство и т.п.). — Все это произошло, вероятно, в период феодализма, когда особое внимание уделялось тому, чтобы на всех ступенях иерархии, начиная с ко-

ролевского достоинства и кончая той, где человеческое достоинство вообще исчезает и остается только человек, т.е. до сословия крепостных, к которым господа обращаются на ты, или до ребенка, еще не имеющего права на собственную волю, — не умалялась *степень* уважения, которая подобает тем, кто знатен.

### О произвольном сознании своих представлений

§ 3. Стремление осознать свои представления есть либо *внимание* (attentio), либо *отвлечение* от представления, которое я осознаю (abstractio). Последнее не означает отсутствия внимания или утрату его (ибо это было бы рассеянностью, distractio), а действительный акт познавательной способности — стремление предотвратить связь в сознании осознанного мною представления с другими представлениями. — Поэтому говорят: не абстрагировать (обособить) что-либо, а абстрагировать от *чего-то*, т.е. от определения предмета моего представления, вследствие чего это представление обретает всеобщность понятия и таким образом воспринимается рассудком.

Способность абстрагироваться от представления, даже если оно навязывается человеку органами чувств, значительно превышает способность внимания, так как доказывает свободу способности мыслить и способность души *держат в своей власти состояние своих представлений* (animus sui compos). В этом отношении быть *способным к абстракции* гораздо труднее, но и важнее, чем быть способным к вниманию, когда речь идет о чувственных представлениях.

Многие люди несчастны от того, что не способны отвлечься. Жених мог бы сделать хорошую партию, если бы мог не замечать бородавки на лице своей возлюбленной или отсутствия у нее зуба. Между тем неприятная особенность нашей способности внимания состоит в том, что мы совершенно произвольно обращаем внимание на недостатки других: на от-



сутствующую пуговицу сюртука, недостающий зуб или привычную ошибку в речи; этим мы смущаем других и одновременно портим себе настроение. — Если главное хорошо, то не только правильно, но и умно *не замечать* недостатки других, и даже недостатки в нашем собственном благополучии. Но эта способность абстрагироваться есть сила души, обрести которую можно только упражнением.

### О наблюдении над собой

§ 4. Замечать (*animadvertere*) что-либо в себе еще не есть наблюдение (*observare*) за собой. Последнее — это методическое сопоставление воспринятого нами в самих себе, что дает материал для *дневника человека, наблюдающего за самим собой*, и легко может привести к фантазерству и безумию.

Внимание (*attentio*) к себе при общении с людьми, правда, необходимо, но не должно быть заметно, ибо тогда оно ведет либо к *смущению* (замешательству), либо к *аффектации* (взвинченности). Противоположность того и другого — *непринужденность* (*àir dégagé*), доверие к себе, уверенность в том, что другие не осудят его манеру вести себя. Тот, кто держится так, будто он стоит перед зеркалом, или говорит так, будто он сам слушает себя (а не другой слушает его), ведет себя, как своего рода актер. Он хочет *представляться* чем-то и искусственно создает видимость себя самого; этим он падает в глазах других, если они замечают его стремление, ибо возбуждает подозрение в намерении обмануть. — Свободную манеру вести себя, которая не дает повода к такому подозрению, вызывают *естественным* поведением (которое совсем не исключает утонченности и вкуса) — оно нравится самой *истинностью* своих проявлений. Но если в разговоре одновременно обнаруживается открытость, происходящая из *простоты*, т.е. из отсутствия умения притворяться, которое стало уже правилом, то это свойство называют *наивностью*.

Открытость в высказываниях девушки-подростка или не знакомого с городскими обычаями сельского

жителя возбуждает своей невинностью и простотой (неосведомленностью в искусстве притворства) веселый смех тех, кто сведущ и ловок в этом искусстве. Это не желание *высмеять* (с презрением, ибо в душе эта прямота и искренность вызывают уважение людей), а добродушная, ласковая улыбка над неопытностью в дурном, хотя и основанном на нашей испорченной природе *искусстве притворяться*, которое скорее должно было бы служить поводом для вздохов, чем для смеха при сравнении с идеей еще не испорченной природы\*. Эта мгновенная веселость, подобная солнечному лучу, пробивающемуся сквозь облака хмурого неба, сразу же исчезает, чтобы пощадить боящиеся света близорукие глаза эгоизма.

Что же касается подлинной цели данного параграфа, а именно указанного выше *предостережения* не заниматься выводением и составлением как бы на основе изучения внутренней истории *непроизвольного* хода своих мыслей и чувств, то это предостережение от того, чтобы прямой дорогой, путаясь в мнимых высших откровениях и неведь откуда влияющих на нас без нашего участия сил, не прийти к иллюминатизму<sup>3</sup> или терроризму. Ибо мы незаметно совершаем мнимые открытия того, что сами привнесли в себя, как Буриньон<sup>4</sup> в заманчивых или Паскаль<sup>5</sup> в пугающих и страшных представлениях; даже человек такого замечательного ума, как Альбрехт Галлер<sup>6</sup>, после того как он долго, иногда с перерывами, вел дневник своего душевного состояния, в конце концов был вынужден обратиться к знаменитому теологу, своему прежнему академическому коллеге доктору Лессу<sup>7</sup>, с просьбой, не найдет ли тот в своей сокровищнице богословия утешение для охваченной страхом души.

Наблюдать в себе различные акты способности представления, *когда я сам их вызываю*, достойно размышления, необходимо и полезно для логики и метафизики. — Но стремиться подслушивать их, когда они *незванными* сами вторгаются в душу (что происходит

---

\* В этой связи можно было бы следующим образом пародировать известный стих Персия: *Naturam videant ingemiscantque relictam*<sup>2</sup>.

вследствие игры непреднамеренно творящего воображения) — в этом случае принципы мышления не предшествуют (как следовало бы) представлениям, а следуют за ними — есть извращение естественного порядка в познавательной способности и либо уже душевная болезнь (ипохондрия), либо путь к ней и к дому умалишенных. Тот, кто способен пространно рассказывать о своем *внутреннем опыте* (о благодати, об искушениях), должен бы на своем пути к открытиям в исследовании самого себя сначала всегда побывать в Антикире<sup>8</sup>. Ибо с этим внутренним опытом дело обстоит не так, как с внешним опытом познания вещей в *пространстве*, где вещи являются нам друг подле друга *прочно* пребывающими. Внутреннее чувство видит отношения своих определений только во времени, т.е. текущими, где нет длительности наблюдения, необходимого для опыта\*.

---

\* Если мы представляем себе внутреннее действие (спонтанность), посредством чего становится возможным *понятие* (мысль), *рефлексию*, восприимчивость (рецептивность), посредством чего становится возможным *восприятие* (perceptio), т.е. эмпирическое *созерцание*, *схватывание*, и представляем себе оба эти акта осознанно, то сознание самого себя (арреперсептио) можно разделить на сознание рефлексии и на сознание схватывания. Первое есть сознание рассудка, второе — внутреннее чувство; первое — *чистая*, второе — *эмпирическая* апперцепция, причем первое неправильно называют внутренним чувством. — В психологии мы исследуем сами себя по нашим представлениям внутреннего чувства; в логике же — по тому, что дает интеллектуальное сознание. Здесь Я представляется нам двойственным (что было бы противоречием): 1. Я как *субъект* мышления (в логике), означающее чистую апперцепцию (только рефлектирующее Я), о котором больше ничего сказать нельзя, и которое есть совершенно простое представление; 2. Я как *объект* восприятия, тем самым внутреннего чувства, содержащего многообразие определений, которые делают возможным внутренний *опыт*.

Вопрос, может ли человек при наличии этих внутренних изменений души (памяти или принятых им принципов) сказать, сознавая эти изменения, что он тот же (в душе), вопрос нелепый; ведь человек может осознавать эти изменения только представляя себя в различных состояниях как один и тот же субъект, и Я человека двойственно по форме (по способу представления), но не по материи (по содержанию).

## О представлениях, которые мы имеем, не сознавая их

§ 5. В возможности *иметь представления и не осознавать их* как будто заключено *противоречие*, ибо как же мы можем иметь их, если не осознаем их? — Такое возражение делал уже Локк; именно поэтому он отрицал такого рода представления. — Однако мы ведь можем опосредствованно сознавать, что имеем представление, хотя непосредственно и не сознаем его. — Такие представления называются *смутными*, другие же *ясны*, и если эта ясность распространяется также на частичные представления целого и их связь, то они называются *отчетливыми представлениями* мышления или созерцания.

Если я сознаю, что вижу вдаль на лужайке человека, то *заключаю*, хотя и не сознаю, что вижу его глаза, нос, рот, и т.д., что это человек; ибо если бы из-за того, что я не осознаю восприятия этих частей головы (а также остальных частей человека) я захотел бы утверждать, будто *вообще не имею* в своем созерцании представления о них, я бы не мог и утверждать, что вижу человека; ведь из этих частичных представлений и состоит целое представление (головы или человека).

То, что сфера наших чувственных созерцаний и ощущений, которые мы не осознаем, хотя и можем с уверенностью заключать, что их имеем, т.е. сфера *темных* представлений (как в человеке, так и в животном), неизмеримо велика, ясные же представления содержат лишь бесконечно мало открытых сознанию точек, что на большой *карте* нашей души *освещены* лишь немногие места, — может внушить нам восхищение перед нашим собственным существом; ибо достаточно было бы некоей высшей силе воскликнуть: да будет свет! и без малейшего нашего участия (представим себе, например, писателя со всем тем, что содержится в его памяти) перед нашими глазами открылось как бы полмира. Все, что обнаруживает глаз, вооруженный телескопом (например, на луне) или микроскопом (в инфузориях), мы видим только своими глазами, ибо эти оптические средства не привно-

сят в глаз больше световых лучей и созданных ими образов, чем отпечатались бы и без этих искусственных орудий на сетчатке глаза, — они лишь увеличивают их, чтобы мы могли их осознать. — То же относится к слуховым ощущениям, когда музыкант с помощью десяти пальцев и обеих ног импровизирует на органе и одновременно разговаривает со стоящим рядом с ним человеком; тогда в душе в несколько мгновений пробуждается множество представлений, выбор каждого из которых требует еще особого суждения о его уместности, так как каждый не соответствующий гармонии удар пальцем сразу был бы воспринят как диссонанс, и все-таки целое оказывается таковым, что свободно импровизирующий музыкант часто желал бы сохранить в нотной записи какую-либо удачно исполненную импровизацию, подобную которой он, быть может, не мог бы в иных случаях достигнуть при всем своем усердии.

Таким образом сфера *темных* представлений у человека наиболее велика. Однако поскольку человек воспринимает их только пассивно как игру ощущений, то теория их относится к физиологической антропологии, а не к прагматической, которой мы здесь, собственно говоря, занимаемся.

Мы часто играем темными представлениями и охотно вызываем в воображении тень любимых или нелюбимых предметов, однако еще чаще мы сами становимся игрой темных представлений и наш разум не способен противостоять нелепостям, которым его подчиняет их влияние. хотя и признает, что это заблуждение.

Так обстоит дело и с половой любовью, если цель ее не благожелательность, а наслаждение своим предметом. Сколько усилий испокон веку затрачивалось на то, чтобы набросить тонкую пелену на то, что хотя и дает наслаждение, но настолько свидетельствует о близком родстве человека с животными, что вызывает стыд и не позволяет открыто говорить об этом в хорошем обществе; правда, прозрачные намеки, вызывающие улыбку, не возбраняются. — Воображение может здесь в свое удовольствие блуждать в потемках,

и требуется немалое искусство для того, чтобы, не вдаваясь в *цинизм*, избежать опасности смешного *пуризма*.

С другой стороны, достаточно часто нами играют темные представления, которые не желают исчезать, хотя рассудок и освещает их. Умиравшему представляется очень важным распорядиться, чтобы его могила была в саду или под тенистым деревом, или в сухом месте, хотя в первом случае он не может надеяться на то, что будет любоваться прекрасным видом, а во втором опасаться того, что схватит из-за сырости насморк.

Что одежда делает человека, считают в известной степени и разумные люди. Правда, русская пословица гласит: «По одежде встречают, по уму провожают», однако рассудок все-таки неспособен отрешиться от впечатления, вызываемого темными представлениями об известной значительности хорошо одетого человека, и может только потом внести коррективы в вынесенное суждение.

Темноту часто с желанным успехом намеренно применяют и в науке, чтобы придать себе глубоко-мысленность и основательность; ведь в *сумерки* или сквозь туман предметы всегда кажутся больше, чем они на самом деле\*. «*Да будет тьма*» изречение всех мистиков, цель которого привлечь с помощью искусственной темноты искателей кладезя премудрости. Да и вообще известная степень загадочности в исследовании не отвращает читателя, ибо, превращая темное в ясные понятия, он ощущает свою проницательность.

---

\* Напротив, при *дневном свете* то, что освещено ярче чем окружающие предметы, кажется больше; так, в белых чулках икры кажутся более толстыми, чем в черных, костер, разведенный ночью на высокой горе, кажется больше, чем оказывается при проверке. — Быть может, этим объясняется, что луна и расстояние звезд друг от друга кажутся больше, когда они находятся у горизонта; в обоих случаях мы видим светящиеся предметы, находящиеся у горизонта, сквозь более темный слой воздуха, чем высоко в небе, а то, что темно, представляется благодаря окружающему его свету меньше. При стрельбе по мишени черный диск с белым кружком благоприятнее для стрелка, чем белый диск с черным кружком.

## Об отчетливости и неотчетливости своих представлений в сознании

§ 6. Сознание своих представлений, достаточное для того, чтобы *отличать* один предмет от других, называется *ясностью*. Сознание же, посредством которого становится ясным и *соединение* представлений, называется *отчетливостью*. Только последняя ведет к тому, что сумма представлений становится *познанием*: поскольку каждое осознанное соединение предполагает единство сознания, следовательно, правило соединения, в этом многообразии мыслится *порядок*. — Отчетливому представлению следует противопоставлять не смутное (*perceptio confusa*), а неотчетливое (*non tunc clara*) представление. Смутное всегда должно быть сложным, ибо в простом нет ни порядка, ни *запутанности*. Следовательно, запутанность — *причина* неотчетливости, а не ее *дефиниция*. — В каждом сложном представлении (*perceptio complexa*), каково каждое *познание* (ибо для него требуется всегда созерцание и понятие), отчетливость основана на *порядке*, в соответствии с которым соединены частичные представления; они ведут либо к *чисто логическому* (касающемуся только формы) делению на высшие и подчиненные представления (*perceptio primaria et secundaria*) или к *реальному* делению на главные и побочные представления (*perceptio principalis et adhaerens*); и благодаря этому порядку познание становится отчетливым. — Совершенно очевидно, что способность *познания* вообще может быть названа *рассудком* (в самом общем смысле этого слова), только если этот рассудок содержит *способность схватывания* (*attentio*) данных представлений, чтобы создавать *созерцание*, способность выделения общего многим из них (*abstractio*), чтобы создавать *понятие*, и *способность размышления* (*reflexio*), чтобы создавать *познание* предмета.

Того, кто обладает этой способностью в превосходной степени, называют *светлой головой*, того, кто одарен ею в очень незначительной, — *простофилей*

(так как он всегда нуждается в руководстве); того же, кто проявляет в применении этой способности даже оригинальность (в силу которой он сам создает то, что обычно изучается с чужой помощью) — *гением*.

Тот, кто не научился ничему из того, что должно быть усвоено и что надлежит знать, называется *невеждой*, поскольку ему *надлежало* это знать, если он хочет считаться ученым; без такого притязания он может быть великим гением. Того, кто не умеет *самостоятельно мыслить*, хотя может многому научиться, называют *человеком ограниченного ума* (тупым). — Можно быть *широко образованным* ученым (машиной для обучения других тому, чему научился сам) и с точки зрения разумного использования своего исторического знания весьма *ограниченным*. — Кто в использовании того, чему он научился, проявляет при публичном сообщении рабское следование школе (следовательно, недостаточную свободу в своем мышлении) — *педант*; он может быть, впрочем, ученым, солдатом или даже придворным. Из них в сущности легче всего выносить ученого педанта, так как у него можно все-таки чему-нибудь научиться; напротив, мелочное соблюдение формальностей (педантизм) придворными не только бесполезно, но и смешно вследствие гордости, неизбежно проявляемой педантом, гордости *невежды*.

Что касается умения или, вернее, находчивости в следовании принятому в обществе *тону* и вообще стремления казаться модным, что, особенно если речь идет о науке, неправильно называют *популярностью*, тогда как это не более, чем приукрашенная поверхностность, то подобное умение лишь скрадывает скудое умение ограниченного человека. Обмануть это может разве только детей. «Твой барабан (говорит у Адиссона квакер беспрерывно болтающему офицеру, который сидел рядом с ним в карете) похож на тебя: он звучит потому, что пуст».

Для того чтобы судить о людях по их познавательной способности (вообще по их разумности), их делят на тех, кто обладает *общим*, присущим людям *смыслом*



(*sensus communis*), который не следует считать *вульгарным* (*sensus vulgaris*), и на людей *науки*. Первые знают правила и умеют их применять в случае необходимости (*in concreto*), вторые знают их как таковые, независимо от их применения (*in abstracto*). Рассудок, действующий при первой познавательной способности, называют *здравым смыслом* (*bon sens*), рассудок второго типа — *светлым умом* (*ingenium perspicax*). — Поразительно, что рассудок первого типа, обычно рассматриваемый только как практическая познавательная способность, представляют не только таким, который может обойтись и без культуры, но которому культура, если она постигается недостаточно глубоко, может быть даже вредна; поэтому его всячески прославляют и изображают как кладезь скрытых в душе сокровищ, а подчас считают его изречения изречениями оракула (гения Сократа), достойными большего доверия, чем все то, что может дать наука. — Несомненно одно: если решение вопроса основано на общих прирожденных правилах рассудка (обладание ими называют природным умом), то попытка обращаться к научным и искусственно построенным принципам (школьной премудрости) и принимать, исходя из них, решение менее надежна, чем довериться совокупности заключенных в темных глубинах души определяющих оснований суждения, которые можно было бы назвать логическим *тактом*: тогда размышление представляет предмет с различных сторон и приводит к правильному результату, не осознавая акты, происходящие при этом в глубине души.

Однако здравый смысл может доказать свое преимущество лишь применительно к предмету опыта; он не только увеличивает познание *благодаря* опыту, но и расширяет границы самого опыта, однако не в спекулятивном, а только в эмпирически-практическом отношении. Ибо в первом случае необходимы научные априорные принципы, во втором же достаточно опытных данных, т.е. суждений, постоянно подтверждаемых проведением такого опыта и его результатом.

## О чувственности в противоположность рассудку

§ 7. В отношении состояния представлений моя душа либо *активна* и проявляет *способность* (*facultas*), либо *страдательна* и состоит в *восприимчивости* (*receptivitas*). Познание содержит объединенным то и другое, возможность иметь познание именуется *познавательной способностью* по важнейшей части познания, а именно деятельности души, совершающей соединение и обособление представлений.

Представления, по отношению к которым душа остается страдательной, посредством которых, следовательно, аффицируется субъект (аффицирует ли он сам себя, или его аффицирует объект) относятся к *чувственной* познавательной способности; представления же, заключающие в себе *деятельность* (мышление), — к *интеллектуальной* познавательной способности. Первую называют также *низшей*, вторую — *высшей* познавательной способностью\*. Первой присущ характер *пассивности* внутреннего чувства ощущений, второй — *спонтанность* апперцепции, т.е. чистого сознания деятельности, которая составляет мышление и относится к логике (системе правил рассудка), тогда как первая относится к *психологии* (совокупности всех внутренних восприятий, подчиненных законам природы) и обосновывает внутренний опыт.

---

\* Видеть в *чувственности* лишь неотчетливость представлений, а в *интеллектуальности*, напротив, отчетливость и тем самым считать различие сознания только формальным (логическим), а не реальным (психологическим), которое касается не только формы, но и содержания мышления, было большой ошибкой лейбниевско-вольфовской школы, которая считала, что чувственность состоит лишь в недостаточности (ясности частичных представлений), а именно в неотчетливости; свойством же рассудочного представления они считали отчетливость; между тем чувственность — нечто очень позитивное и служит необходимым для познания дополнением к рассудочному представлению. — Виноват в этом, собственно говоря, *Лейбниц*. Будучи последователем платоновской школы, он признавал наличие врожденных чистых рассудочных созерцаний, называемых идеями, которые содержатся теперь в человеческой душе лишь в смутном виде; их расчленению и освещению вниманием мы только и обязаны познанием объектов, как они суть сами по себе.

*Примечание.* Предмет представления, который содержит лишь способ того, как я им аффицирован, может быть мною познан таким, как он мне является, и вообще всякий опыт (эмпирическое познание), внутренний не менее, чем внешний, есть лишь познание предметов такими, как они нам *являются*, а не как они (рассмотренные сами по себе) *суть*. Ибо то, каким будет чувственное созерцание, за которым следует мышление субъекта (понятие об объекте), зависит не только от свойств объекта представления, но и от свойств субъекта и его восприимчивости. — Формальное свойство этой рецептивности в свою очередь не может быть заимствовано от чувств, но должно быть дано априорно (как созерцание), т.е. должно быть чувственным созерцанием, которое остается, даже если все эмпирическое (содержащее *чувственное ощущение*) устранено, и это формальное в созерцании есть при *внутреннем опыте* *время*.

Поскольку опыт есть эмпирическое познание, а для познания (так как оно основывается на суждениях) необходимо размышление (*reflexio*), тем самым сознание деятельности по соединению многообразного в представлении в соответствии с правилом единства этого многообразного, т.е. необходимо *понятие* и (отличное от созерцания) мышление вообще, то сознание делится на *дискурсивное* (которое в качестве логического, ибо оно дает правило, должно предшествовать) и *интуитивное* сознание; первое (чистая апперцепция деятельности своей души) просто. Я *рефлексии* не содержит многообразного и во всех суждениях всегда одно и то же, поскольку в нем заключена лишь формальная сторона сознания, напротив, *внутренний опыт* содержит материальную сторону сознания и многообразное эмпирического внутреннего созерцания — Я *схватывания* (следовательно, эмпирическую апперцепцию).

Хотя Я как мыслящее существо и Я как существо чувственное — один и тот же субъект, но как объект внутреннего эмпирического созерцания, т.е. в той мере, в какой я внутренне аффицирован ощущениями во времени, так как они происходят одновременно

или последовательно, я познаю себя лишь таким, как я являюсь самому себе, а не как вещь саму по себе. Ибо это зависит от условия времени, которое не есть рассудочное понятие (тем самым не есть просто спонтанность), т.е. от условия, по отношению к которому моя способность представления страдательна (и относится к рецептивности). — Поэтому посредством внутреннего опыта я всегда познаю себя только таким, как я себе *являюсь*; это положение часто со злым умыслом искажают, утверждая, что оно должно означать, будто мне только *кажется* (*mihi videri*), что у меня есть известные представления и ощущения, что я вообще существую. — Видимость есть основание для ошибочного суждения из субъективных причин, которые неправильно считают объективными; *явление* же вообще не есть суждение, а только эмпирическое созерцание, которое посредством рефлексии и возникающего из нее рассудочного понятия становится внутренним опытом и тем самым *истиной*.

Причиной этого заблуждения служит то, что психологи обычно считают слова *внутреннее чувство* и *апперцепция* тождественными по своему значению, невзирая на то, что первое означает психологическое (прикладное) сознание, второе же — сознание логическое (чистое). Что мы посредством первого можем познать себя только такими, *как мы себе являемся*, явствует из того, что схватывание (*apprehensio*) впечатлений внутреннего чувства предполагает формальное условие внутреннего созерцания субъекта, а именно время, которое не есть рассудочное понятие и, следовательно, значимо лишь как субъективное условие того, как по свойствам человеческой души нам даются внутренние ощущения; следовательно, не дает нам познания объекта, как он есть сам по себе.

\* \* \*

Это примечание, собственно говоря, не относится к антропологии. В антропологии соединенные по законам рассудка явления составляют данные опыта и вопрос о характере представления вещей, о том, како-

вы они вне отношения к *чувствам* (тем самым сами по себе), вообще не возникает; такого рода исследование относится к области метафизики, рассматривающей возможность *априорного* познания. Однако это отступление было необходимо, хотя бы для того, чтобы предотвратить в этом вопросе промахи тех, кто занимается спекулятивным мышлением. — Впрочем, поскольку знание человека, сложившееся на основе внутреннего опыта, — исходя из этого опыта, он большей частью судит и о других, — чрезвычайно важно, но, быть может, еще труднее, чем правильное суждение о других, ибо человек, исследующий свой внутренний мир, не только просто наблюдает, но и легко *привносит* кое-что в самосознание, — то желательно и даже необходимо начинать с явлений, наблюдаемых в себе самом, и только после этого переходить к утверждению положений, касающихся природы человека, т.е. к *внутреннему опыту*.

### Апология чувственности

§ 8. *Рассудку* каждый высказывает уважение, о чем свидетельствует уже то, что его называют *высшей* познавательной способностью; тот, кто вздумал бы прославлять его, стал бы мишенью той же насмешки, которой встретили оратора, прославлявшего *добродетель* (*stulte! quis unquam vituperavit*<sup>9</sup>). Чувственность пользуется дурной славой. О ней говорят много дурного, например: 1) что она вносит *запутанность* в способность представления; 2) что она притязает на значение и, выступая как госпожа, хотя ей надлежит быть только *служанкой* рассудка, проявляет упрямство и с трудом поддается обузданию; 3) что она даже *обманывает* и заставляет быть все время настороже. — С другой стороны, нет недостатка и в ее сторонниках, всячески ее прославляющих, прежде всего среди поэтов и людей хорошего вкуса; они не только восхваляют как заслугу *чувственное* воплощение рассудочных понятий, но именно в этом, и в том, чтобы понятия не разлагались с педантичной тщательностью на свои со-

ставные части, видят *точность* (полноту мыслей), *эм-фазу* (выразительность) языка и *понятность* (ясность в сознании) представлений, а голый рассудок объявляют даже скудостью\*. Нам нужен здесь не панегирист, а только адвокат, выступающий против обвинителя.

Причина всего дурного, сказанного о чувственности, заключается, собственно говоря, в ее *пассивности*, отрицать которую мы не можем. Внутреннее совершенство человека состоит в том, что пользование всеми его способностями находится в его власти и он подчиняет их своему *свободному произволу*. Однако для этого требуется, чтобы господствовал *рассудок*, не ослабляя, однако, своим господством чувственность (которая сама по себе чернь, ибо она не мыслит); без нее не было бы материала, который мог бы быть обработан для применения законодательствующего рассудка.

### Оправдание чувственности по первому обвинению

§ 9. *Чувства не запутывают.* Того, кто хотя и *схватил* данное многообразие, но еще не *упорядочил* его, нельзя обвинить в том, что он его запутал. Восприятия чувств (сознаваемые эмпирические представления) могут называться лишь внутренними *явлениями*. Эмпирическое познание, т.е. *опыт*, создается из этого лишь деятельностью рассудка, который связывает явления, подчиняя правилу мышления (привносит в многообразие порядок). Следовательно, виноват пренебрегающий своей обязанностью рассудок, если он смело выносит суждение, не упорядочив предварительно чувственные представления в соответствии с

---

\* Поскольку здесь речь идет только о познавательной способности, следовательно, о представлении (а не о чувстве удовольствия и неудовольствия), то *ощущение* означает не что иное, как чувственное представление (эмпирическое созерцание) в отличие как от понятий (мышления), так и от чистого созерцания (пространства и времени).

понятиями, а затем жалуется на их запутанность, в которой якобы виновата чувственная по своему характеру природа человека. Этот упрек направлен также против необоснованного сетования на внесение чувственностью запутанности как во внешние, так и во внутренние представления.

Действительно, чувственные представления предшествуют представлениям рассудка и выступают в массе. Но тем содержательнее будет результат, если рассудок присоединится к ним со своим упорядочением и интеллектуальной формой и внесет, например, в сознание выражения, *четкие* для понятия, *выразительные* для чувства, *интересные* для определения воли. *Богатство*, которое продукты духа в области ораторского искусства и поэзии сразу же (в массе) предлагают рассудку, часто вызывает замешательство рассудка по поводу его разумного применения, и он подчас теряется, когда ему надлежит пояснить и изложить все акты рефлексии, которые он действительно, хотя и недостаточно отчетливо понимая, совершает. Однако чувственность в этом не виновата; в том, что она дает рассудку богатый материал, по сравнению с которым его абстрактные понятия часто не более, чем блеск скудости, — скорее ее заслуга.

### Оправдание чувственности по второму обвинению

§ 10. *Чувства не господствуют над рассудком.* Они лишь предлагают рассудку пользоваться их услугами. Что они не позволяют игнорировать их важное значение, особенно в той области, которую называют общим человеческим чувством (*sensus communis*), нельзя считать притязанием на господство над рассудком. Есть, правда, суждения, которые *формально* не подчиняют суду рассудка, дабы он вынес им приговор; в этих случаях создается впечатление, что их непосредственно диктуют чувства. Они содержатся в так называемых изречениях или в близких к прорицаниям оракулов внушениях (подобно тем, которые Сократ приписывал своему гению). При этом предполагается,

что первое суждение о том, как верно и мудро поступить в предлежащем случае, обычно и есть *правильное*, и дальнейшие размышления лишают его непосредственной истинности. Но на самом деле такие суждения основаны не на чувствах, а на действительном, хотя и темном, размышлении, на рассудке. — Чувства на это не претендуют, они подобны простому народу, если только это не чернь (*ignobile vulgus*), который охотно подчиняется своему начальнику, рассудку, но при этом хочет быть выслушан. Однако если предполагается, что те или иные суждения и выводы непосредственно возникают из внутреннего чувства (без посредства рассудка), что оно само повелевает и что ощущения обладают значимостью суждений, то это чистая *фантазия*, весьма близкая к расстройству чувств.

### Оправдание чувственности по третьему обвинению

§ 11. *Чувства не обманывают.* Это положение устраняет самое важное, но по серьезному размышлению и самое неоправданное обвинение из тех, которые предъявляются чувствам; и не потому, что чувства всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят вследствие чего ответственность за ошибку всегда несет только рассудок. Но ему может служить если не оправданием, то во всяком случае извинением *обман чувств* (*species, apparentia*); из-за них человек часто принимает субъективное в своих представлениях за объективное (считает далекую башню, углы которой он не *видит, круглой*; море, отдаленная часть которого попадает в поле его зрения благодаря более высоким световым лучам, выше берега (*altum mare*), полную луну, которую он видит при ее появлении на горизонте сквозь туман, более далекой, следовательно, большей, чем она бывает высоко на небе, хотя видит ее под тем же углом зрения) и таким образом принимает *явление за опыт*; но ошибка, в которую он из-за этого впадает, — ошибка рассудка, а не чувств.



Упрек, который логика предъявляет чувственности, таков: основанное на ней познание *поверхностно* (индивидуально, ограничено единичным); рассудок же, направленный на общее и именно поэтому вынужденный прибегать к абстракциям, упрекают в *сухости*. Эстетическое рассмотрение, главное требование которого популярность, избирает путь, на котором можно избежать обоих недостатков.

### О том, что можно применительно к познавательной способности вообще

§ 12. Предыдущий параграф, в котором речь шла о кажущейся способности к тому, что ни один человек не *может*, ведет нас к рассмотрению понятий *легкого* и *тяжелого* (*leve et grave*), которые в немецком языке буквально означают лишь физические свойства и силы, но затем, как и в латинском, стали по аналогии означать и *исполнимое* (*facile*) и *сравнительно трудно исполнимое* (*difficile*); что касается едва исполнимого, то субъект, сомневающийся в своей, требующейся для этого способности, считает его при известных условиях и обстоятельствах *субъективно невыполнимым*.

Легкость в выполнении чего-либо (*promptitudo*) не следует смешивать с навыком в подобных действиях (*habitus*). Первая означает известную степень механической способности «могу, если хочу» и обозначает субъективную *возможность*; второй — субъективно практическую *необходимость*, т.е. *привычку*, тем самым определенную степень воли, достигаемую многократным применением этой способности: «хочу, потому что это повелевает мне долг». Следовательно, *добродетель* нельзя объяснять как навык в свободных правомерных действиях; ибо в этом случае она была бы просто механизмом применения силы; добродетель — это *моральная* сила в выполнении своего долга, которая никогда не должна становиться привычной, а всегда должна возникать новой и исконной из образа мыслей.

Легкое противопоставляется трудному, а часто и *обременительному*. Легко субъекту то, совершение чего требует от него применения сил, значительно превышаемого его способностью. Что может быть легче формальных визитов, поздравлений и соболезнований? Но что может быть и обременительнее для занятого человека? Это *мелочные обязательства* (хлопоты) в дружественных отношениях, от которых каждый всей душой хотел бы избавиться, если бы не опасался нарушить принятые правила.

Каких только мелочей нет во внешних обычаях, которые относят к религии, между тем как по существу они связаны лишь с церковной формой; причем именно в том, что они бесполезны и состоят только в готовности верующих терпеливо подчиняться требованиям выполнять определенные церемонии и предписания, совершать покаяния и умерщвлять плоть (чем больше, тем лучше) видят достоинство набожности. Между тем, хотя эти повинности в *механическом отношении легки* (ибо не требуют жертвования какой-либо порочной склонностью), *морально* они чрезвычайно *обременительны* и тягостны для разумного человека. — Поэтому, когда великий учитель морали сказал: «Заповеди мои не трудны», то этим он совсем не хотел сказать, что соблюдение их требует незначительной затраты сил; ведь в действительности они, требуя чистых душевных помыслов, наиболее трудное из всего, что может быть предписано; однако для разумного человека они бесконечно более легки, чем заповеди занятости ничегонеделанием (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere*<sup>10</sup>), предписываемые иудаизмом, ибо механически легкое гнетуще тяжело для разумного человека, если он видит, что затраченные на это усилия бесполезны.

С легкостью делать нечто трудное — *заслуга*; изображать его легким, не будучи сам способен это совершить, — *обман*. Сделать то, что легко, — *не заслуга*. Различные методы и применение машин, в том числе и разделение труда между рабочими (фабричный труд) облегчают многое из того, что было бы трудно сделать своими руками без орудий.

Указывать на трудности до предписания приступить к работе (как, например, в метафизическом исследовании) может, правда, отпугнуть, но это все-таки лучше, чем *скрывать* трудность. Тот кто считает легким все, за что он берется, *легкомыслен*. Тот, кому все, что он делает, легко, *ловок*, а тот, кто в своей деятельности проявляет большие усилия, *неуклюж*. Поведение в обществе (беседа) — просто игра, в которой все должны быть легким и совершаться с легкостью. Поэтому церемонность (чопорность), например, торжественное прощание после пирушки, выходит из употребления как старомодное.

Настроение людей, приступающих к какому-либо делу, различно в зависимости от их темперамента. Одни начинают с опасений трудностей и с забот (меланхолики), другим прежде всего приходит на ум надежда и предполагаемая легкость поставленной задачи (сангвиники).

Но как относиться к хвастливым заявлениям, основанным не просто на темпераменте: «Чего человек *хочет*, он *может*? — Это не что иное, как высокопарная тавтология: а именно чего он *по требованию своего повелевающего в области морали разума* хочет, то он *должен*, и, следовательно, *может* сделать (ибо невозможное разум ему предписывать не будет). Но несколько лет тому назад объявились такие молодцы, которые похвалялись этим и в физическом смысле и провозглашали себя штурмующими мир; однако, эта порода теперь вывелась.

Наконец, *привыкание* (consuetudo), при котором ощущения одного рода вследствие своей неизменности и продолжительности отвлекают внимание от чувств и почти уже не осознаются, правда, ведет к тому, что страдания *легче* переносятся (что ошибочно удостоверяется наименования одной из добродетелей, а именно терпения), но ведет и к тому, что сознать сделанное добро и помнить о нем становится все *труднее*, а это обычно приводит к неблагодарности (действительному пороку).

Однако *привычка* (assuetudo) — это физическое внутреннее принуждение действовать в дальнейшем

так же, как действовали до сих пор. Она лишает даже добрые поступки их моральной ценности тем, что ущемляет свободу души и к тому же ведет к неосмысленным повторениям одного и того же акта (к монотонности) и тем самым становится смешной. — Привычные пустые слова (*фразы*, просто заполняющие пустоту, созданную отсутствием мыслей) заставляют собеседника испытывать постоянный страх перед возможностью вновь услышать те же афоризмы, а того, кто их повторяет, превращают в говорящую машину. Причиной отвращения, которое вызывается в нас привычкой другого человека, служит то, что в человеке здесь слишком явно проступает животное, которое действует *инстинктивно* в силу привычки; кажется, что человек также подчиняется другой (нечеловеческой) природе и ему угрожает опасность уподобиться скотине. — Однако некоторые привычки могут сложиться преднамеренно и они дозволительны, а именно в тех случаях, когда природа отказывает в своей помощи свободному произволу, например, привычка в старости к еде и питью в определенные часы, к их определенному качеству и количеству, а также к определенным часам сна, и таким образом к тому, чтобы превращать свою жизнь в нечто механическое; но это приемлемо лишь как исключение в случае необходимости. Как правило, всякая привычка предосудительна.

### Об искусственной игре с чувственной видимостью

§ 13. Заблуждение, в которое чувственные представления вводят рассудок (*praestigiae*), может быть естественным или искусственным и есть либо *иллюзия* (*illusio*), либо *обман* (*fraus*). Заблуждение, вследствие которого человек на основании свидетельств своего зрения вынужден считать что-либо действительным, хотя его рассудок объявляет это невозможным, называется *оптическим обманом*).

*Иллюзия* — это заблуждение, которое остается, хотя человек и знает, что предполагаемого предмета на самом деле нет. Эта игра души чувственной видимостью очень приятна и занимательна, о чем свидетельствует, например, перспективное изображение внутренности храма или то, что говорит Рафаэль Менгс о картине, где изображена школа перипатетиков (кажется, кисти Корреджо): «Если долго смотреть на них, покажется, что они идут»; или нарисованная в амстердамской ратуше лестница с полуоткрытой дверью, которая как бы призывает каждого подняться по ней, и т.п.

*Обман* чувств происходит тогда, когда видимость сразу же исчезает, как только узнают, каков предмет на самом деле. Таковы все виды фокусов. — Одежда, цвет которой удачно оттеняет лицо, — иллюзия, румяна же — обман. Первая соблазняет, вторая дурачит. Поэтому окрашенные скульптуры людей и животных, уподобленные их образу в природе, вызывают отвращение; ибо мы на мгновение обманываемся, считая их живыми, когда они неожиданно попадают на глаза.

*Завороженность* (*fascinatio*) при вообще-то здоровом состоянии души — заблуждение чувств, о котором говорят, что это произошло не естественным путем; дело в том, что суждение, будто предмет (или какое-либо его свойство) *есть*, непреодолимо сменяется при внимательном рассмотрении суждением, что *его нет* (или что он по-другому выглядит); следовательно, чувство как бы само себе противоречит, подобно птице, которая бьется о зеркало, где видит себя, и то считает изображение действительной птицей, то не считает его таковой. Подобная игра с человеком, которая заключается в том, что он *не доверяет своим собственным чувствам*, свойственна прежде всего тем, кто испытывает сильную страсть. Так, влюбленному, который видел (по Гельвецию) свою возлюбленную в объятиях другого, она, решительно отрицая это, могла сказать: «Вероломный, ты меня больше не любишь, ты веришь тому, что видишь, больше, чем моим словам». — Более грубым, во всяком случае более

вредным был обман *чревоушителей, гаснеров, месмеристов*<sup>11</sup> и т.п. мнимых чернокнижников. Бедных невежественных женщин, полагавших, что умеют творить нечто сверхъестественное, издавна называли *ведьмами*, и еще в нашем столетии вера в это не совсем искоренена\*. Создается впечатление, что чувство удивления перед чем-то невероятным само по себе очень привлекательно для слабых людей; не только потому, что перед ними внезапно открываются новые перспективы, но и потому, что оно освобождает от обременительного для них применения разума и позволяет в невежестве приравнивать к себе других.

### О дозволенной моральной видимости

§ 14. Чем цивилизованнее люди, тем больше они актеры: они изображают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, никого этим не обманывая, так как все понимают, что это неискренне; но хорошо, что так происходит в мире. Ибо благодаря тому, что люди играют эту роль, в конце концов добродетели, которые они в течение длительного времени изображают, постепенно действительно пробуждаются и переходят в убеждения. — Обмануть же обманщика в нас самих, наши склонности, также есть возвращение к повиновению закона добродетели; это

---

\* Еще в этом столетии один протестантский священник, выступивший в Шотландии на допросе по такому делу в качестве свидетеля, сказал судье: «Милостивый государь, заверяю Вас моей честью священника, что эта женщина *ведьма*». На что судья заметил: «А я заверяю Вас честью судьи, что Вы отнюдь не чародей». Утвердившееся в немецком языке слово *Нехе* происходит от начальных слов формулы мессы при освящении гостии, в которой верующий плотскими глазами видит маленький ломтик хлеба, а после произнесения этих слов должен духовными очами видеть в нем тело человека. К словам *hoc est* вначале добавлялось слово *corpus*, а *hoc est corpus* постепенно стали произносить как *hocusprocus*, вероятно, из набожного опасения произнести и профанировать настоящее слово, как обычно поступают суеверные люди, имея дело со сверхъестественными вещами, чтобы не оскорбить их.

не обман, а похвальное заблуждение относительно самого себя.

Так, *отвращение* к своему существованию из-за отсутствия в душе ощущений, к которым она беспрестанно стремится, из-за *скуки*, при которой в конце концов чувствуется обременяющая вялость, и всякое занятие, которое называлось бы трудом и могло бы преодолеть это отвращение, надоедает, потому что оно связано с трудностями, — это в высшей степени противное чувство вызвано только одной причиной — естественной склонностью к *покою* (отдыху, которому не предшествует утомление). — Эта склонность, однако, обманчива, даже с точки зрения тех целей, которые разум ставит перед человеком как закон, чтобы он был доволен собой, *когда он ничего не делает* (прозябает без всякой цели), ибо он ведь *не делает ничего дурного*. Обмануть эту склонность (что может быть достигнуто занятием изящными искусствами и больше всего развлечениями в обществе) называется *провести время* (*tempus fallere*); уже само это выражение указывает на намерение обмануть склонность к покою, свободному от дел; изящные искусства, играя, развлекают душу, и в такой, самой по себе лишенной цели игре, в мирной борьбе, достигается по крайней мере культура души; в противном случае это называлось бы *убить* время. — Силой преодолеть чувственность в склонностях невозможно, ее надо перехитрить и, как говорит Свифт, спасая корабль, бросить киту бочку, чтобы он занялся ею.

Природа мудро наделила человека склонностью охотно поддаваться обману, чтобы спасти добродетель или хотя бы вести к ней. Хорошие благопристойные *манеры* — видимость, внушающая *уважение* другим (предотвращая вульгарность). Правда, женщины вряд ли будут довольны, если мужчины перестанут поклоняться их очарованию. Но скромность (*pudicitia*), самопринуждение, скрывающее страсть, все-таки в качестве иллюзии очень благотворны, так как создают между полами дистанцию, необходимую для того, чтобы не принизить один пол до уровня простого орудия наслаждения другого. — Вообще все то, что

называют *благопристойностью* (decorum), такого же рода, а именно не более чем *красивая видимость*.

*Вежливость* (politesse) — видимость снисхождения, внушающая любовь. *Поклоны* (комплименты) и вся *придворная* галантность вместе с самыми горячими уверениями в дружественных чувствах на словах, правда, не всегда *истинны* («Дорогие друзья, друзей не существует!» *Аристотель*), однако они и не обманывают, потому что каждый знает, как к ним следует относиться, и особенно потому, что эти вначале пустые проявления расположения и уважения постепенно ведут к действительным убеждениям такого рода.

Любая человеческая добродетель — в общении разменная монета; тот, кто принимает ее за чистое золото, — ребенок. — Однако лучше иметь в обращении разменную монету, чем вообще не иметь средств в обращении, и в конце концов ведь ее можно, хотя и со значительными потерями, обратить в чистое золото. Считать добродетель лишь фишками в игре, не имеющими никакой ценности, повторять вслед за саркастическим Свифтом: «Честность — это пара сапог, стоптанных в грязи» и т.д., или клеветать вслед за проповедником Гофстеде<sup>12</sup> даже на Сократа, как он это делает в своих нападках на «Велизария» Мармонтеля<sup>13</sup>, чтобы помешать кому бы то ни было верить в добродетель, — высшая измена человеческому роду. Нам должна быть дорога даже видимость добродетели в других; ибо из этой игры притворства, вызывающего уважение, быть может, и незаслуженно, в конце концов может получиться нечто серьезное. — Беспощадно должна быть стерта видимость доброго только в *нас самих* и сорвана пелена, которой себялюбие прикрывает наши моральные недостатки; ибо видимость *обманывает* в тех случаях, когда посредством того, что не имеет никакого морального содержания, пытаются сделать вид, что вина искупается, или, отрицая ее, внушают себе, что вообще ни в чем не виноваты, — например, представляют раскаяние в злодеяниях в конце жизни как действительное исправление человека или преднамеренный проступок — как человеческую слабость.



§ 15. *Чувственность* в познавательной способности (способность представлений в созерцании) состоит из двух частей: *чувства* и *воображения*. — Первое — это способность созерцания в присутствии предмета, второе и без его присутствия. — Чувства в свою очередь делятся на *внешние* чувства и *внутреннее* чувство (*sensus internus*); первые действуют тогда, когда человеческое тело аффицируется телесными вещами, второе — когда его аффицирует душа; при этом следует иметь в виду, что внутреннее чувство как способность восприятия (эмпирического созерцания) мыслится отличным от *чувства* удовольствия и неудовольствия, т.е. от способности субъекта определяться некими представлениями к сохранению или устранению состояния этих представлений; это состояние можно было бы назвать *глубинным* чувством (*sensus interior*). — Представление посредством чувства, сознаваемое как таковое, называется, если ощущение одновременно возбуждает внимание к состоянию субъекта, *впечатлением* (*sensatio*).

§ 16. Чувства телесного ощущения можно сначала разделить на чувство *жизненного ощущения* (*sensus vagus*) и чувства, *получаемые органом* (*sensus fixus*), и поскольку все они встречаются только там, где есть нервы, то они делятся на те, которые аффицируют всю систему нервов, и те, которые аффицируют только нервы, принадлежащие определенной части тела. — Ощущение тепла или холода, даже возбуждаемое душевным волнением (например, при внезапной надежде или внезапном страхе), относится к *жизненному чувству*. К нему относится *дрожь*, охватывающая человека при одном только представлении о возвышенном, и страх, при помощи которого няньки, рассказывая сказки, поздним вечером гонят детей в постель; эти ощущения пронизывают тело повсюду, где в нем есть жизнь. Чувств ощущения органами насчитывается не больше и не меньше пяти, поскольку они относятся к внешнему ощущению.

Три из них скорее объективны, чем субъективны, т.е. в качестве эмпирического созерцания они больше способствуют эмпирическому познанию внешнего предмета, чем возбуждают сознание аффицированного органа; два из них скорее субъективны, чем объективны, т.е. полученное посредством них представление относится больше к наслаждению, чем к познанию внешнего предмета; поэтому по поводу первых легко прийти к согласию, что же касается вторых, то при одинаковом внешнем эмпирическом созерцании и названии предмета, то, как субъект чувствует себя аффицированным им, может быть совершенно различным.

К чувствам первой группы относятся: 1) осязание (tactus), 2) зрение (visus), 3) слух (auditus); к чувствам второй — а) вкус (gustus), в) обоняние (olfactus); все они — чувства ощущений органами, как бы ряд внешних входов, данных природой животному для различения предметов.

## О чувстве осязания

§ 17. Чувство осязания находится в кончиках пальцев и в отростках их нервов (papillae), чтобы, прикасаясь к поверхности твердого тела, человек мог узнать, какова его форма. — По-видимому, природа дала этот орган только человеку, чтобы, ощупывая тело со всех сторон, он мог составить представление о его форме; щупальца насекомых предназначены, вероятно, лишь для того, чтобы удостовериться в наличии предмета, а не для того, чтобы узнать его форму. Это чувство — единственное чувство непосредственного внешнего восприятия; поэтому оно — самое нежное и предоставляющее наиболее достоверные сведения, но вместе с тем и самое грубое: материя, поверхность которой должна посредством прикосновения дать нам сведения о ее форме, должна быть твердой. (Здесь речь не идет о жизненном ощущении, о том, мягкая ли поверхность или нет, а тем более теплая ли она или холодная). — Без этого органа чувств мы не мог-

ли бы составить представление о форме тела; с его восприятием должны быть соотнесены два других чувства первой группы, чтобы дать опытное знание.

## О слухе

§ 18. Чувство слуха принадлежит к чувствам лишь *опосредствованного* восприятия. — Через окружающий нас воздух и посредством него узнается отдаленный предмет большого формата и то же средство, которое приводится в движение речевым органом, ртом, позволяет людям с наибольшей легкостью и полнотой сообщать друг другу мысли и чувства, особенно если звуки, предназначенные для слуха другого, членораздельны и в своем закономерном соединении посредством рассудка составляют язык. — Слух не дает нам форму предмета, и звуки языка не ведут непосредственно к представлению о нем; но поэтому, а также потому, что они сами по себе ничего не означают, во всяком случае не обозначают объекты, разве только внутренние чувства, они самые подходящие средства для обозначения понятий; люди, глухие от рождения, а поэтому и немые (лишенные языка), никогда не могут достигнуть большего, чем некоторого *аналога* разума.

Что же касается жизненного чувства, то оно необычайно живо и многообразно не только приводится в волнение, но и усиливается *музыкой* в качестве правильной игры ощущений слуха, как бы языком ощущений (без каких-либо понятий). Звуки в музыке суть *тона* и служат для слуха тем же, чем краски для зрения; они сообщают чувства вдаль на большое расстояние всем, кто в нем находится, и доставляют обществу наслаждение, которое не уменьшается то того, что в нем участвуют многие.

## О чувстве зрения

§ 19. Зрение также чувство *опосредствованного* ощущения через ощущаемую только определенным органом (*глазами*) находящуюся в движении материю, через *свет*, который не есть, как звук лишь волнооб-

разное движение текучего элемента, распространяющееся в пространстве во все стороны, а некое истечение, через которое определяется в пространстве точка для объекта и посредством которого мироздание предстает перед нами в такой необозримой величине, что, сопоставляя расстояние от нас светящихся собственным светом небесных тел с нашими масштабами здесь на Земле, мы испытываем утомление от длинного ряда цифр; при этом у нас едва ли не больше оснований изумляться тонкости этого органа при восприятии столь ослабленных впечатлений, чем величиной предмета (мироздания), особенно если сопоставить ее с малым миром, предстающим перед нами с помощью микроскопа, например, миром инфузорий. — Чувство зрения, если и не более необходимое, чем чувство слуха, несомненно самое благородное; оно не только дальше, чем все остальные чувства отстоит от чувства осязания, самого ограниченного условия восприятий, и не только охватывает наибольшую их сферу в пространстве, но и меньше всего ощущает воздействие на свой орган (ибо в противном случае оно не было бы только зрением) и тем самым ближе всего к *чистому созерцанию* (непосредственному представлению о данном объекте без примеси заметного ощущения).

\* \* \*

Эти три внешних чувства ведут субъект через рефлексию к познанию предмета как вещи вне нас. — Но если ощущение достигает такой силы, что сознание движения в органе становится сильнее, чем сознание отношения к внешнему объекту, то внешние представления превращаются во внутренние. — Ощущать, осязая, гладкую или шероховатую поверхность совсем не то, что узнавать благодаря этому очертания внешнего тела. Так же, если кричат настолько громко, что, как говорят, у человека звенит в ушах, или если кто-нибудь, внезапно переходя из темного помещения на яркий свет солнца, щурит глаза, то во втором случае человек из-за слишком сильного или внезапного яркого освещения на несколько мгновений

слепнет, а в первом он становится из-за резкого голоса глухим; оба они из-за силы чувственного ощущения не могут достигнуть понятия объекта, их внимание сосредоточено только на субъективном представлении, а именно на изменении в органе.

### О чувствах вкуса и обоняния

§ 20. Чувства вкуса и обоняния более субъективны, чем объективны; первое возникает при *соприкосновении языка, глотки и неба* с внешним предметом, второе — посредством втягивания смешанных с воздухом посторонних испарений, причем само тело, их испускающее, может быть отдалено от органа обоняния. Оба чувства родственны друг другу, и человек со слабым обонянием всегда обладает и слабо развитым вкусом. Можно сказать, что на оба эти чувства оказывают воздействие *соли* (твердые и улетучивающиеся), одни из которых растворяются посредством жидкости во рту, другие — посредством воздуха; эти соли должны проникнуть в соответствующий орган, чтобы вызвать в нем специфическое ощущение.

### Общее замечание о внешних чувствах

§ 21. Ощущение внешних чувств можно разделить на чувства, вызываемые *механическим* и чувства, вызываемые *химическим* воздействием. К ощущениям, вызываемым механическим воздействием, относятся три высших чувства, к ощущениям, вызываемым химическим воздействием, — два низших чувства. Первые — это чувства *восприятия* (поверхности), вторые — чувства *потребления* (вбирания внутрь). — Этим объясняется, что *отвращение*, побуждение кратчайшим путем освободиться через пищевод (рвотой) от воспринятого, дано человеку в качестве столь сильного жизненного ощущения; для животного такое глубочайшее вбирание может оказаться опасным.

Однако поскольку существует и *духовное потребление*, состоящее в сообщении мыслей, а наша душа, когда оно ей навязывается, хотя и не может быть нам

полезно как духовная пища, находит его противным (как, например, повторение одних и тех же претендующих на остроумие или забавность изречений, которое именно вследствие своего однообразия может стать непереносимым), то природный инстинкт, требующий избавления от него, также по аналогии называется отвращением, хотя он и относится к внутреннему чувству.

*Обонаяние* — это как бы вкус на расстоянии, причем и другим приходится ощущать его, хотя они того или нет; поэтому оно, как ущемляющее свободу, менее содействует общению, чем вкус, удовлетворить который гость может выбирая из множества блюд и бутылок, не заставляя других потреблять то же самое. Грязь отвратительна, по-видимому, не столько потому, что она противна для глаз и языка, сколько потому, что вызывает опасение в зловонии. Ибо вбирание запаха (в легкие) еще более глубоко, чем то, которое происходит посредством впитывающих сосудов рта или глотки.

Чем сильнее аффицированными ощущают себя чувства при одной и той же *степени* оказываемого на них влияния, тем менее они *учат*. Напротив, для того чтобы они могли многому научить, они должны быть аффицированы умеренно. В очень ярком свете ничего не *видят* (не различают), а предельно громкий голос *оглушает* (подавляет мышление).

Чем легче жизненное чувство поддается впечатлениям (чем оно тоньше и восприимчивее), тем человек несчастнее; чем более человек восприимчив к чувствам своих органов, но при этом более закален в своем жизненном чувстве, тем он счастливее; я говорю счастливее, а не лучше в моральном отношении; — он счастливее, потому что более властен над своим благополучием. Способность к ощущению, возникающую из *силы* (*sensibilitas sthenica*), можно назвать тонкой *чувствительностью*, ту, которая возникает из *слабости* субъекта, из его неспособности в достаточной мере противиться проникновению в сознание влияний чувств, т.е. против воли фиксировать на них свое внимание, — *астенической впечатлительностью* (*sensibilitas asthenica*).

§ 21. Чувство какого органа самое неблагодарное, без которого, как кажется, легче всего обойтись? Чувство *обоняния*. Не стоит культивировать его, а тем более изощрять его применение; ведь предметов, возбуждающих отвращение (преимущественно в многолюдных местностях), больше, чем предметов, доставляющих удовольствие, которое может нам дать обоняние, и восприятие посредством этого чувства всегда мимолетно и преходяще. — Однако в качестве негативного условия благополучия, предотвращающего от того, чтобы вдыхать вредный воздух (угар, зловоние болот и падали) или употреблять в пищу гниющие вещи, это чувство не следует считать маловажным. — Такое же значение имеет второе из этих чувств, а именно *вкус*, но с тем своеобразным преимуществом, что он в отличие от обоняния содействует общению; к тому же, при попадании пищи в пищевод он заранее судит о ее пользе, которая тесно связана с приятным ощущением при потреблении пищи как довольно верным предсказанием ее полезности, если только чрезмерность и невоздержанность не исказили это чувство. — То, что вызывает аппетит у больного, обычно полезно ему, наподобие лекарства. Запах пищи — как бы предвкушение ее потребления; запах любимых блюд привлекает голодного, а сытого отвращает.

Существует ли взаимозаменяемость чувств, т.е. может ли быть одно использовано вместо другого? У *глухого*, если только он не глух от рождения, привычную речь можно вызвать с помощью жестов, т.е. с помощью зрения; необходимо следить и за движением его губ, того же можно достигнуть в темноте с помощью осязания, касаясь его движущихся губ. Если же он глух от рождения, то чувство *зрения* при наблюдении за движением речевого органа должно превратить те звуки, которые удалось произнести глухому при его обучении, в ощущение движения собственных голосовых связок; впрочем, он никогда не дойдет

до действительных понятий, так как знаки, которые ему для этого нужны, не могут дать всеобщность. — Отсутствие музыкального слуха, хотя физический слух и не поврежден, т.е. ухо слышит звуки, но не слышит тонов, следовательно, человек может говорить, но не может петь, — труднообъяснимое искажение; так же, как бывают люди, обладающие очень хорошим зрением, но неспособные различать краски и видящие все предметы, как на гравюре.

Отсутствие или потеря какого чувства важнее — чувства слуха или зрения? Первое, если оно врожденное, заменить труднее всего; если же слух потерян позднее, после того как зрение уже было достаточно развито, будь то для наблюдения за жестикуляцией или, более опосредствованно, благодаря чтению, то подобная потеря может быть, особенно у людей обеспеченных, в известной степени заменена зрением. Однако человеку, оглохшему в старости, очень недостает этого средства общения, и если многие слепые разговорчивы, общительны и веселы за трапезой, то вряд ли можно встретить в обществе глухого, который не был бы мрачен, недоверчив и недоволен. На лицах людей, собравшихся за столом, он видит выражение аффекта или во всяком случае интереса, и тщетно стараясь угадать их значение, осужден в обществе на одиночество.

\* \* \*

§ 23. Двум последним чувствам (более субъективным, чем объективным) свойственна также восприимчивость к некоторым объектам внешних чувственных ощущений особого рода, чисто субъективных, действующих на органы обоняния и вкуса посредством раздражения, которое не обладает ни запахом, ни вкусом, а ощущается как воздействие определенных твердых солей, раздражающих эти органы, вызывая их специфическое очищение; эти объекты, собственно, не потребляются и не проникают *внутрь* органов, а только касаются их и затем сразу же устраняются;



именно поэтому их можно употреблять в течение всего дня (за исключением времени принятия пищи и сна), не испытывая при этом пресыщения. Самое обычное средство такого рода — *табак* — его либо *нюхают*, кладут в рот между щекой и нёбом, чтобы вызвать слюну, либо *курят* трубку, или, как испанские женщины в Лиме, сигары. Малайцы употребляют вместо табака арековый орех, завернутый в лист бетеля, который оказывает то же действие. — Эта *прихоть* (*prisa*), если оставить в стороне вопрос о пользе или вреде от выделения жидкости в том и другом органе, служит в качестве возбуждения чувственного ощущения вообще чем-то вроде повторяющегося импульса к тому, чтобы сосредоточить внимание на состоянии своих мыслей, которое в противном случае навело бы сон или стало бы скучным из-за своего однообразия и монотонности; тогда как эти средства все время толчками пробуждают наше внимание. Такой способ развлекаться в одиночестве заменяет общество, заполняя пустоту времени вместо разговоров вновь и вновь возбуждаемыми ощущениями и быстро преходящими, но постоянно возобновляемыми импульсами.

## О внутреннем чувстве

§ 24. Внутреннее чувство не есть чистая апперцепция, сознание того, что человек делает, ибо такое сознание относится к способности мышления; оно есть сознание того, что человек *испытывает*, поскольку он аффицируется игрой собственных мыслей. В основе этого чувства лежит внутреннее созерцание, следовательно, отношение представлений во времени (в их одновременности или последовательности). Его восприятия и составленный из их связи (истинной или мнимой) внутренний опыт имеет не просто *антропологический* характер, при котором оставляют без внимания вопрос, имеет ли человек душу (как особую, нетелесную субстанцию), а *психологический* характер,

при котором полагают, что воспринимают в себе такую душу, и эта душа, представляемая как способность ощущать и мыслить, рассматривается как особая, присущая человеку субстанция. — Существует только одно внутреннее чувство, так как нет различных органов, посредством которых человек внутренне ощущал бы себя, и можно сказать, что душа есть орган внутреннего чувства; оно, как утверждают, также подвержено *заблуждениям*, состоящим в том, что человек принимает его явления либо за внешние явления, т.е. принимает плод воображения за ощущения, либо даже считает их вдохновением и видит его причину в другой сущности, которая не есть предмет внешних чувств; тогда иллюзия есть *фантазия* или *духовидение*, а то и другое — *обман* внутреннего чувства. В обоих случаях это — *душевная болезнь*, склонность принимать игру представлений внутреннего чувства за опытное знание, тогда как это не более, чем вымысел; часто это — попытка прибегать к искусственной настроенности духа, быть может, считая ее полезной и возвышающейся над изменчивостью чувственных представлений, и обманывать себя созданными таким образом созерцаниями (грезами наяву). — Ибо человек рассматривает то, что он сам преднамеренно привнес в свою душу, как нечто, уже до того находившееся в ней, и полагает, что навязанное себе им самим он обнаружил в глубине своей души.

Так обстояло дело с мечтательно привлекательными внутренними ощущениями Буриньон, а также с мечтательно пугающими ощущениями Паскаля. Такое душевное расстройство не может быть устранено разумными представлениями (ведь как они могут бороться с мнимыми созерцаниями?). Склонность погружаться в себя вместе с происходящими от этого заблуждениями внутреннего чувства может быть упорядочена лишь посредством возвращения человека во внешний мир и тем самым к тому порядку вещей, который предстает внешним чувствам.

## О причинах усиления или ослабления чувственных ощущений по их степени

§ 25. Чувственные ощущения усиливаются: 1) контрастом, 2) новизной, 3) сменой, 4) нарастанием.

а

### *Контраст*

Различие (контраст) есть возбуждающее внимание сопоставление противоположных *чувственных представлений* под одним и тем же понятием. Оно отличается от *противоречия*, состоящего из соединения противоречащих друг другу *понятий*. Представление о хорошо обработанном участке в песчаной пустыне *усиливается* благодаря контрасту, например, с называемыми райскими местностями в окрестностях Дамаска в Сирии. Шум и блеск двора или просто большого города рядом с тихой, простой и все-таки счастливой жизнью сельского жителя; дом под соломенной крышей, внутри которого обнаруживаются обставленные со вкусом удобные комнаты, оживляют представление, и мы охотно предаемся такому впечатлению, так как оно усиливает чувства. — Напротив, бедность и чванство, роскошный наряд дамы, которая сверкает бриллиантами, но при этом носит грязное белье, — или, как это некогда бывало у польских магнатов, прекрасно сервированный стол и множество лакеев в лаптях, представляют собой не контраст, а противоречие, и одно чувственное представление уничтожает или ослабляет другое, поскольку хочет объединить под одним понятием противоположное, что невозможно. — Но можно создавать и *комический* контраст, преподнося очевидное противоречие в тоне истины, или нечто явно презренное — в высокопарной речи, чтобы таким образом подчеркнуть нелепость этого; именно так поступает Филдинг в своем «Жизнеописании Джонатана Уайльда Великого» или Блюмауэр в

своей пародии на Вергилия; можно написать веселую и полезную пародию на такой душещипательный роман, как «Кларисса» и усилить чувства, освободив их от противоречия, которое привнесли в них ложные и вредные понятия.

## в

### *Новизна*

*Новым*, к которому можно отнести также редкое и скрытое, внимание оживляется. Это — приобретение; чувственное представление обретает благодаря ему большую силу. От *будничного* же или *привычного* оно стирается. Однако под новизной не следует понимать открытие предмета древности, ознакомление с ним или представление его на обозрение, благодаря чему перед нами предстает вещь, которая в силу естественного хода событий должна была быть, по нашему предположению, давно уже уничтожена временем. Возможность сидеть на развалинах древнего римского театра (в Вероне или Ниме), держать в руках предмет домашнего обихода жителей древнего Геркуланума, обнаруженного через много веков под лавой, показать монету македонских царей или гемму, на которой изображена древняя скульптура, — все это пробуждает чувства знатока и вызывает величайшее внимание. Склонность к обретению знания лишь из-за его новизны, редкости и недоступности, называется любовью к *раритетам*. Эту склонность, хотя она только играет с представлениями и по существу лишена интереса к своему предмету, порицать не следует, если только она не сводится к тому, чтобы вывести то, что представляет интерес, собственно, только для других. — Что же касается чувственного впечатления, то каждое утро самой новизной своих ощущений всегда делает представления чувств (если только они не болезненны) более яркими и живыми, чем они обычно бывают к вечеру.

*Монотонность* (полное однообразие ощущений) приводит в конце концов к *атонии* (утрате внимания к своему состоянию) и чувственное ощущение ослабляется. Разнообразие же освежает его; ведь проповедь, прочитанная в одном и том же тоне, будь то в полный голос или сдержанно, наводит сон на всех прихожан. — Чередование работы и отдыха, жизни в городе и в деревне, беседы и игры в обществе, а в одиночестве занятие поочередно историей, поэзией, затем философией или математикой, придают душе силу. — Это та жизненная сила, которая возбуждается сознанием ощущений; но различные их органы сменяют друг друга в своей деятельности. Поэтому легче находиться продолжительное время в *движении*, так как при ходьбе мышцы (ног) *попеременно* пребывают в покое, чем неподвижно стоять на одном месте, когда мышцы неослабно испытывают напряжение. Этим объясняется и привлекательность путешествий; жаль только, что у праздных людей и в путешествиях также возникает ощущение *пустоты* (атонии) как следствие монотонности их жизни дома.

Правда, природа сама позаботилась о том, чтобы в приятные, занимающие чувства ощущения незванным вкрадывалось страдание, делающее жизнь интересной. Но преднамеренно, ради перемены состояния, примешивать страдания и причинять себе боль, заставлять будить себя, чтобы затем вновь ощутить сладость сна, или, как это сделал издатель романа Филдинга («Найденыш»), прибавивший к роману после смерти автора еще одну часть, чтобы для разнообразия добавить к состоявшемуся браку (которым заканчивался роман) муки ревности, — безвкусно; ибо ухудшение состояния не усиливает интерес к нему чувств, даже в трагедии. Окончание не требует чередования ощущений.

## *Нарастание ощущения до полноты*

Непрерывный ряд *различных* по степени, следующих друг за другом чувственных представлений, если последующее всегда сильнее предшествующего, доводит *напряжение* (intensio) до предела, приближение к которому действует *возбуждающе*, преодоление же его — *расслабляюще* (remissio). В точке, разделяющей оба эти состояния, содержится *полнота* (maximum) ощущения, после которой наступает потеря чувствительности, тем самым и безжизненность.

Те, кто хотят сохранить способность чувствования живой, не должны начинать с сильных ощущений (ибо они делают нас нечувствительными к последующим); лучше сначала отказываться от них и допускать их лишь в незначительной мере, чтобы затем подниматься все выше. Проповедник начинает во введении с холодного поучения рассудка, указывающего на необходимость помнить о долге, затем привносит в толкование своего текста моральный интерес и в заключении приводит в движение все движущие силы человеческой души посредством ощущений, способных подчеркнуть этот интерес.

Юноша! откажись от удовлетворения (в желании веселья, роскоши, любви и т.п.), если и не из стоических побуждений, с намерением вообще обходиться без них, то исходя из тонких эпикурейских требований, чтобы в будущем иметь возможность наслаждаться в возрастающей степени. Эта скупая трата данного тебе жизненного чувства сделает тебя посредством отдаления наслаждения действительно богаче, даже если в конце жизни тебе придется отказаться от большей его части. Сознание того, что наслаждение в твоей власти, плодотворнее, как вообще все идеальное, чем все то, что, удовлетворяя чувство, одновременно истощает его и тем самым сокращает сумму целого.

## О торможении, ослаблении и полной утрате способности чувствования

§ 26. Способность чувствования может быть ослаблена, заторможена или вообще внезапно уничтожена. Из этого проистекает состояние опьянения, сна, обморока, летаргии (асфиксии) и действительной смерти.

Опьянение — это противоестественное состояние, вызывающее неспособность упорядочить представления своих чувств в соответствии с законами опыта вследствие действия чрезмерного потребления алкоголя.

Сон как объяснение слова есть состояние неспособности здорового человека осознавать представления посредством внешних чувств. Найти объяснение этого состояния — дело физиологов, пусть они, если могут, объяснят это расслабление, которое есть одновременно и концентрация сил для новых ощущений внешних чувств (благодаря чему человек чувствует себя в мире как новорожденный, и мы без осознания этого и без сожалений теряем едва ли не треть нашей жизни).

Противоестественное состояние оцепенения органов чувств, которое ведет к меньшему вниманию к самому себе, чем в естественном состоянии, есть аналог опьянения; поэтому человека, внезапно пробужденного от крепкого сна, называют «опьяненным сном». Он еще не обрел полного сознания. — Но и в бодрствовании внезапно напавшее на человека замешательство, неспособность осознать, что надо сделать в непредвиденном случае, может, затормозив правильное обычное применение способности рефлексии, привести к остановке чувственных представлений. Тогда говорят: он выведен из равновесия, он вне себя (от радости или испуга), *ошеломлен, растерян, смущен, озадачен* (потерял *трамонтано\**) и т.п., и это состояние следует рассматривать как мгновенно одо-

---

\* *Трамонтано* или *Трамонтана* — название Полярной звезды; и *perdere la Tramontana*, потерять Полярную звезду (путеводную звезду моряков), означает быть вне себя, растеряться.

левший человека сон, которому необходима концентрация чувственных ощущений. В состоянии сильного, внезапно возбужденного аффекта (чувства страха, гнева, а также радости) человек, как принято говорить, вне себя (в *экстазе*, когда он думает, что погружен в созерцание не чувственного характера), не владеет собой и как бы на несколько мгновений парализован и неспособен пользоваться своими внешними чувствами.

§ 27. *Обморок*, следующий обычно за головокружением (быстро повторяющимся по кругу и превосходящим способность восприятия чередованием многих неоднородных восприятий) представляет собой подобие смерти. Полное торможение всех ощущений есть *летаргия*, или мнимая смерть, которая, насколько можно судить по внешним признакам, отличается от настоящей только по своему результату (это мы наблюдаем у утонувшего, повешенного, задохнувшегося у утара).

*Смерть* никому из людей не может быть известна по собственному опыту (ибо для опыта нужна жизнь), ее наблюдают только на других. По хрипам и судорогам умирающего нельзя судить, причиняет ли она боль; скорее это чисто механическая реакция жизненной силы и, быть может, мягкое ощущение постепенного освобождения от страдания. — Свойственный всем людям, как самым несчастным, так и самым мудрым, естественный страх смерти есть, следовательно, как правильно говорит Монтень, не ужас перед смертью, а ужас при мысли о том, что ты умер (т.е. мертв); кандидат в мертвецы полагает, что мыслит труп, который уже не есть он, все-таки как самого себя в темной могиле или еще где-нибудь. — Это заблуждение устранить невозможно, ибо оно коренится в самой природе мышления, как разговор с самим собой и о самом себе. Мысль: *меня нет* вообще не может *существовать*, ибо, если меня нет, то я не могу и осознать, что меня нет. Я могу, конечно, сказать: я нездоров и т.д. *Предикаты* самого себя я могу мыслить отрицательными (как это происходит при всех



verbis); но говоря в первом лице *отрицать* сам субъект, означает, что субъект сам себя уничтожает, а это противоречие.

## О воображении

§ 28. *Воображение* (facultas imaginandi) как способность созерцания и не в присутствии предмета может быть либо *продуктивной*, т.е. способностью первоначального изображения предмета (exhibitio originaria), следовательно, предшествовать опыту, либо *репродуктивной*, производной (exhibitio derivativa), т.е. способностью воспроизводить в душе прежнее эмпирическое созерцание. — Чистые созерцания пространства и времени относятся к первому изображению, все остальные предполагают эмпирическое созерцание, которое, если оно связано с *понятием* предмета и, следовательно, становится эмпирическим познанием, называется *опытом*. — Когда воображение создает образы произвольно, оно называется *фантазией*. Того, кто привык считать эти образы (внутренние или внешние) данными в опыте, называют *фантазером*. Пребывать во *сне* (в здравом состоянии) объектом произвольной игры своих образов называется *видеть сны*.

Другими словами, воображение может быть либо *производящим* (продуктивным), либо просто *воспроизводящим* (репродуктивным). Однако продуктивное воображение все-таки не есть *творческое*, потому что оно неспособно создать такое чувственное представление, которое до того *никогда* не было дано нашей чувственной способности, и материал для такого представления всегда можно обнаружить. До того, кто среди семи цветов никогда не видел *красного*, нельзя довести это ощущение, а у слепого от рождения нет ощущения ни одного из цветов, даже составного цвета, который получается из смешения двух других цветов, например, зеленого. Смешение желтого и синего дает зеленый цвет; однако если бы мы не видели этот

цвет смешанным, воображение никогда не создало бы даже малейшего представления о нем.

Так же обстоит дело с каждым из пяти чувств, а именно данные ими ощущения в их сочетании не могут быть созданы воображением, а должны быть сначала выведены из чувственной способности. Существуют люди, зрение которых в своем представлении о свете ограничивается белым и черным; для них, хотя они и обладают хорошим зрением, видимый мир выглядит, как гравюра. Существуют также люди — их больше, чем думают — обладающие хорошим, даже очень тонким слухом, но лишенные музыкального слуха; их чувство слуха совершенно невосприимчиво к тонам, которые они неспособны не только воспроизвести (спеть), но даже отличить их от обыкновенного шума. — Так же обстоит дело, вероятно, с представлениями вкуса и обоняния; у некоторых людей отсутствует *чувство* для ряда специфических ощущений этого рода и, хотя человек думает, что он понимает другого, в действительности их ощущения полностью отличаются друг от друга не только по степени, но и по своей специфике. Есть люди, совершенно лишенные чувства обоняния; они считают запахом ощущение, возникающее при втягивании чистого воздуха носом, и поэтому ничего не понимают, сколько бы им ни описывали это ощущение, а при отсутствии обоняния в значительной степени отсутствует и вкус, и пытаться обучить этому или внушить это людям, не обладающим вкусом, было бы напрасным трудом. Что же касается голода или его удовлетворения (насыщения), то это совсем другое, чем вкус.

Следовательно, сколь ни велико искусство, даже волшебство, воображения, оно все-таки не творит, а вынуждено брать *материал* для своих созданий из чувств. Они же не столь всеобщее сообщаемы, как рассудочные понятия. Правда, и восприимчивость к представлениям воображения иногда называют в разговоре (иносказательно) чувством, говоря: этот человек лишен данного *чувства*, хотя неспособность схватывать сообщаемые представления и соединять их в мышлении — недостаток не чувства, а отчасти рас-

судка. Такой человек вообще не думает, когда говорит, и поэтому его не понимают другие; то, что он говорит, — бессмыслица (*non sense*) — этот недостаток отличается от *отсутствия смысла*, когда мысли так сочетаются, что слушающий не знает, в чем здесь смысл. — Что словом *Sinn* (но только в единственном числе) так часто пользуются вместо слова мысль и оно должно даже обозначать более высокую ступень, чем ступень мышления, что о каком-нибудь высказывании говорят: в нем заключен серьезный или глубокий смысл (отсюда и слово *Sinnspruch*) и что здравый человеческий рассудок называют также здравым смыслом и ставят его, хотя он означает самую низкую ступень познавательной способности, на высшую ступень — все это основано на том, что воображение, которое предоставляет рассудку материал, чтобы дать его понятиям содержание (для познания), вследствие аналогии своих (сотворенных) созерцаний с действительными восприятиями как будто придает первым реальность.

§ 29. Для возбуждения\* или сдерживания воображения есть средство физического воздействия — употребление дурманных веществ, одни из них, будучи ядовитыми, *ослабляют* жизненную силу (к ним отно-

---

\* Я не касаюсь здесь того, что не есть результат намеренно примененного средства, а естественное следствие положения, в которое попадает человек, когда он теряет власть над собой под действием своего воображения. Сюда относится *головокружение*, возникающее, когда смотрят с крутой вершины (или даже с узкого мостика без перил), и *морская болезнь*. — Доска, на которую вступает почувствовавший слабость человек, не нагнала бы на него страх, будь она на земле; но когда она положена для перехода над глубокой пропастью, одна мысль о возможности оступиться действует так сильно, что человеку, идущему по ней, действительно угрожает опасность. — Морскую болезнь (которую я сам испытал при переезде из Пилау в Кенигсберг, если только это можно назвать морским путешествием) с ее позывами к рвоте зависела, насколько я заметил, только от зрения; ибо следя из каюты за тем, как качался корабль, я видел попеременно то залив за косой, то поверхность моря, и то, что корабль постоянно то опускался, то поднимался, возбуждало посредством воображения через мускулы живота антиперистальтическое движение кишечника.

сятся некоторые грибы, багульник, борщевик, чика у перуанцев, ава у жителей южных островов и опиум); другие *усиливают* ее, по крайней мере чувство ее (алкогольные напитки, вино и пиво или их спиртной экстракт — водка), но все они противоестественны, искусственны. Того, кто потребляет их в таком чрезмерном количестве, что теряет на время способность упорядочивать свои чувственные представления в соответствии с законами опыта, называют *пьяным* или одурманенным, а произвольно или намеренно приводить себя в такое состояние означает *одурманивать* себя. Все эти средства должны как будто служить для того, чтобы человек мог забыть о той тяжести, которая с самого начала заключена вообще в жизни. — Эта весьма распространенная склонность, и влияние этих средств на рассудок заслуживают того, чтобы быть рассмотрены прежде всего в прагматической антропологии. Всякое одурманивание при *молчании*, т.е. такое, которое не вносит оживления в общество и в обмен мыслями, носит характер чего-то позорного; таково действие опиума и водки. Вино и пиво, — первое из них только возбуждает, второе скорее питательно и сытно, подобно пище, — служат возбуждению общества, при этом различие между ними состоит в том, что пирушка с пивом носит более мечтательно замкнутый, часто грубоватый характер, там же, где пьют вино, возникает шумное веселье и шутки.

Невоздержанность при потреблении вина в обществе, которая доходит до отуманивания чувств, не только невежлива по отношению к обществу, в котором данный человек находится, но и для чувства собственного достоинства унижительно, если человек выходит шатаясь, или во всяком случае неуверенно, и при этом бессвязно что-то бормочет. Однако многое может и смягчить суждение о подобном нарушении приличия, так как границу самообладания легко не заметить и преступить; ведь хозяин хочет, чтобы гость покинул общество полностью удовлетворенным (*ut conviva satur*)<sup>14</sup>.

Беззаботность, а вместе с ней и неосторожность, вызываемые опьянением, — обманчивое чувство возросшей жизненной силы; в опьянении человек не чувствует тех препятствий в жизни, преодолением которых непрерывно занята природа (в чем и состоит здоровье), и счастлив в своей слабости, поскольку природа в нем действительно стремится посредством постепенного возрастания его сил восстановить его жизнь. — Женщины, духовные лица и евреи обычно не напиваются, во всяком случае тщательно стараются не казаться пьяными, так как они не обладают полнотой гражданских прав и нуждаются в сдержанности (для чего безусловно необходима трезвость). Их внешнее достоинство покоится только на *вере* других в их целомудрие, набожность и следование особым законам. Что касается последнего, то все сепаратистски настроенные люди, т.е. те, которые подчиняются не только государственным законам страны, но помимо этого и особым законам (секты), обращают на себя внимание общества в качестве оригиналов и мнимых избранных и навлекают на себя резкую критику; поэтому они не могут не следить внимательно за собой, и опьянение, устраняющее такую осмотрительность, для них *скандально*. Один стоик, поклонник Катона, сказал о нем следующее: «Его добродетель усиливалась вином (*virtus eius incaluit mero*)», а более поздний писатель говорит о древних германцах: «Они советовались (о том, начинать ли войну) на пирах, чтобы их решения были твердыми, и обдумывали эти решения трезвыми, чтобы они не оказались безрассудными»<sup>15</sup>.

Вино развязывает язык (*in vino disertus*), но ведет также к открытости сердца и служит материальным средством одного морального свойства, а именно откровенности. — Необходимость скрывать свои мысли трудно переносимое состояние для человека чистого сердца, а веселые пьяницы не склонны терпеть, чтобы кто-либо был слишком сдержан на пирушке; он представляется им наблюдателем, который внимательно следит за ошибками других, скрывая от них собственные. Юм говорит: «Собеседник, неспособ-

ный забывать, неприятен; глупости одного дня должны быть забыты, чтобы дать место глупостям другого дня». Разрешение слегка и на короткое время преступать границу трезвости, увеселяя общество, предполагает добродушие. Бытовавшая полвека тому назад политика, когда дворы северных стран направляли в другие страны послов, которые были способны много пить, не пьянея, и, спаивая других, выведывали у них нужные им сведения или склоняли их на свою сторону, была коварной; она исчезла вместе с грубостью нравов того времени и теперь для образованных слоев общества предупреждение против подобного порочного действия оказалось бы излишним.

Можно ли на пирушке определить темперамент или характер человека, который напивается? — Думаю, что нет. К сокам, циркулирующим в его жилах, примешивается новая жидкость и на его нервы действует теперь другое раздражение, которое не *выявляет* более отчетливо естественную температуру, а *привносит* другую. — Поэтому один, напившись, представится влюбленным, другой — хвастливым, третий — задиристым, четвертый (чаще всего от пива) мягко-сердечным, набожным или молчаливым; но все они, выпавшись и протрезвившись, сами смеются, когда им напоминают, что они говорили накануне вечером, над своим странным настроением и над искажением своих чувств.

§ 30. Оригинальность (не подражательное созидание) воображения, если она согласуется с понятиями, называется *гениальностью*, если же она не согласуется с ними — *фантазерством*. — Удивительно, что *разумное* существо мы можем мыслить только в образе человека. Любой другой образ может, правда, служить символом какого-либо свойства человека, например, змея — образом злобной хитрости, но не представлять само разумное существо. Так, мы заселяем в нашем воображении все другие небесные тела людьми, такими же, как мы, хотя вполне вероятно, что вследствие различия почвы, на которой они живут и которая их кормит, а также элементов, из которых они состоят,

они должны иметь совсем другой облик. Все другие образы, которые мы могли бы им дать, лишь *искажение*\*.

Если человек лишен какого-либо чувства от рождения (например, зрения), он по мере возможности развивает другое чувство, которое должно *заменить* ему недостающее и в значительной степени развивает продуктивное воображение; *осязая*, он пытается представить себе формы внешних тел, а в тех случаях, когда это из-за *величины* предмета (например, дома) невозможно, пытается получить нужные ему сведения с помощью другого чувства, например, *слуха*, а именно посредством отражения звука в комнате; но в конце концов, если удачная операция делает орган доступным для ощущений, такой человек должен прежде всего *научиться* видеть и слышать, т.е. пытаться подводить свои восприятия под понятия о такого рода предметах.

Понятия о предметах часто ведут к тому, что мы непроизвольно представляем их себе в созданном нами самими образе (продуктивным воображением). Читая или слушая рассказ о жизни и деятельности человека, выдающегося по своему таланту, заслугам или положению, мы обычно склонны придавать ему внушительную фигуру, а человека утонченного и мягкого по своему характеру, напротив, представляем себе небольшим и гибким. Не только крестьянин, но и достаточно знакомый со светом человек удивлен, если герой, о котором он создал представление по рассказам о его деяниях, оказывается человеком небольшого роста и, наоборот, утонченный и мягкий Юм — коренастым мужчиной. — Поэтому не следует доводить ожидание до слишком большого напряжения, поскольку воображение само по себе склонно доходить

---

\* Поэтому и *святую Троицу*, старца, юношу и птицу (голубя), следует представлять себе не как действительные, сходные с их предметом образы, а только как символы. Именно это означают образные выражения нисхождения с неба и вознесения на небо. Для того чтобы подвести под наши понятия о разумных существах созерцание, мы вынуждены их антропоморфизировать; но беда или ребячество, если при этом символическое представление возводится в понятие о вещи самой по себе.

до крайности; действительность ведь всегда более ограничена, чем идея, служащая ей образцом.

Не следует заранее слишком расхваливать того, кого хотят впервые ввести в общество; часто это не что иное, как злостная проделка какого-либо проказника, который хочет сделать этого человека смешным. Ибо воображение настолько усиливает представление об ожидаемом, что в сравнении со сложившейся идеей данный человек неизбежно теряет. То же происходит, когда о каком-либо сочинении, о спектакле или о чем-нибудь другом, относящемся к области вкуса, говорят с преувеличенным пафосом; ибо при ознакомлении с ним впечатление неизбежно окажется меньшим. Даже только предварительное чтение хорошей пьесы ослабляет впечатление от ее сценического представления. — Если же то, что было осыпано похвалами, оказывается противоположным тому, чего ожидали с нетерпением, то ознакомление с этим предметом, если он в общем не приносит вред, вызывает смех.

Изменчивые, приведенные в движение образы, которые сами по себе, собственно говоря, не имеют для нас значения, однако могут привлечь внимание, — например, мерцание огня в камине или пузырячатые извивы струящегося по камням ручья, — занимают воображение, вызывая множество представлений совсем другого рода (чем данные зрительные представления); они занимают своей игрой душу и погружают ее в задумчивость. Музыка может привести слушающего ее поэта или философа, даже если он не знаток, в такое настроение, в котором каждый сможет в соответствии со своими занятиями или склонностями обрести мысли и продумать их более глубоко, чем удалось бы ему, если бы он в одиночестве сидел в своей комнате. Причина этого феномена заключается, по-видимому, в следующем: когда чувство отвлекается многообразием, которое само по себе не может привлечь внимания, от другого, сильнее привлекающего чувство предмета, мышление становится не только легче, но и оживленнее, поскольку оно нуждается в более напряженном и продолжительно действующем воображении, чтобы дать материал своим рас-



судочным представлениям. В английском журнале «Зритель» («Spectator») рассказывается об адвокате, который имел привычку во время своего выступления на суде вынимать из кармана нитку и беспрерывно наматывать ее на палец и разматывать; когда же адвокат противной стороны, большой хитрец, тайно вынул у него из кармана нитку, тот пришел в полное замешательство, стал говорить вздор и тогда было сказано, что он потерял нить своей речи. Чувство, занятое одним ощущением, не позволяет (в силу привычки) обращать внимание на другие, посторонние ощущения, следовательно, не рассеивается ими; а воображение может при этом тем лучше действовать равномерно.

### О различных видах чувственной способности к творчеству

§ 31. Существует три различных вида чувственной способности к творчеству: *изобразительная* способность созерцания в пространстве (*imaginatio plastica*), *ассоциативная* способность созерцания во времени (*imaginatio associans*) и способность *сродства* из общего происхождения представлений (*imaginatio affinitatis*).

### А

#### О чувственной творческой способности к изображению

Прежде чем художник воплотит образ телесно (как бы осязаемо), он должен создать его в воображении, и тогда этот образ есть творчество, которое, если оно произвольно (как, например, во сне), называется *фантазией* и не имеет отношения к художнику; если же оно управляется волей, то называется *композицией*, *изобретением*. Если в основе работы художника лежат образы, подобные творениям природы, его произведения называют *естественными*; если же он, подобно принцу Палагонскому<sup>16</sup> в Сицилии исходит из обра-

зов, которые не могут встретиться в опыте, то эти предметы называются фантастическими, неестественными, карикатурными; такие вымыслы представляют собой нечто вроде сновидений наяву (*velut aegri somnia vanae finguntur species*)<sup>17</sup>.— Мы часто и охотно играем воображением, но воображение (в качестве фантазии) столь же часто, а иногда и весьма некстати играет нами.

Игра фантазии спящего человека есть сновидение, оно свойственно человеку и в здоровом состоянии; напротив, если это происходит наяву, то свидетельствует о болезни.— Сон как снижение напряжения в способности внешнего восприятия, и особенно напряжения, вызванного произвольными движениями, необходим, по-видимому, всем животным, даже растениям (по их аналогии с животными), для концентрации расходуемых в состоянии бодрствования сил. Именно так обстоит дело, вероятно, и со сновидениями,— если бы жизненная сила не возбуждалась постоянно благодаря сновидениям, она бы угасла и глубокий сон вел бы к смерти.— Если кто-либо говорит, что спал крепко без сновидений, то это означает только, что, пробудившись, он не мог их вспомнить. Подобное случается и наяву, при быстрой смене образований, в том состоянии рассеянности, когда на вопрос, о чем вы думали, обращенный к человеку, который в течение некоторого времени устремляет застывший взгляд в одну точку, следует ответ: я ни о чем не думал. Если бы, проснувшись, мы не обнаруживали много пробелов в нашей памяти (пропущенные по невнимательности связывающие промежуточные представления), если бы в следующую ночь мы продолжали видеть сны с того момента, на котором они оборвались накануне, то не знаю, не считали бы мы, что живем в двух различных мирах. Способность видеть сны — мудрое установление природы для возбуждения жизненной силы аффектами, относящимися к произвольно выдуманному нами событию, причем тогда, когда произвольно вызываемые движения тела, а именно движения мускулов, приостанов-

лены. Только не надо принимать происходящее во сне за откровения невидимого мира.

## В

### *О чувственной творческой способности к ассоциации*

Закон *ассоциации* заключается в том, что часто следовавшие друг за другом эмпирические представления создают привычку в душе, вследствие которой при появлении одного представления возникает и другое. Требовать физиологического объяснения этого тщетно, какой бы гипотезой для этого ни пользоваться (она в свою очередь есть творчество), например, гипотезой Декарта о так называемых материальных идеях в мозгу. Во всяком случае ни одно такого рода объяснение нельзя считать *прагматичным*, т. е. применять на практике, ибо мы не обладаем знанием о мозге и местах в нем, где следы впечатлений от представлений симпатически согласуются друг с другом, как бы (по крайней мере опосредствованно) прикасаясь друг к другу.

Это соседство заходит иногда очень далеко, и воображение часто настолько быстро переходит с пятого на десятое, что кажется, будто мы перепрыгнули через ряд промежуточных звеньев в цепи представлений, хотя мы их просто не осознали; нам приходится в этих случаях часто спрашивать самих себя: где я был? от чего я отправлялся в разговоре и каким образом я пришел к этому конечному пункту\*

---

\* Поэтому тот, кто приступает в обществе к разговору, должен начинать с того, что ему близко и свежо в памяти и постепенно вести к более отдаленному, которое может быть интересным. Хорошим и удобным началом служит для того, кто, придя с улицы, присоединяется к обществу, собравшемуся для беседы, упоминание о дурной погоде. Ибо начинать, войдя в комнату, с событий в Турции, о которых только что сообщили газеты, значит совершать насилие над воображением других, так как они не понимают, что наведено на это. Душа требует известного порядка при сообщении мыслей, причем в разговоре, как и в проповеди, многое зависит от представлений, которые подготавливают к разговору, и от начала.

*Чувственная творческая способность  
к сродству*

Под *сродством* я понимаю соединение, возникающее вследствие происхождения многообразного из одного основания. В обществе перескакивание с одной темы разговора на другую, совершенно иную, что происходит вследствие эмпирической ассоциации представлений, основание которой лишь субъективно (т. е. у одного человека эти представления ассоциируются иначе, чем у другого), — что происходит, говорю я, вследствие этой ассоциации, есть нечто нелепое по форме, нарушающее течение разговора и прерывающее его. — Только когда тема исчерпана и наступает небольшая пауза, можно перевести разговор на другую интересную тему. Беспорядочно блуждающее воображение вносит чередованием представлений, ни с чем объективно не связанных, такую сумятицу, что тому, кто вернулся после подобной беседы в обществе кажется, что он грезил. — В мышлении, сообщает ли человек свои мысли или нет, всегда должна присутствовать тема, на которую нанизывается многообразное, тем самым должен действовать и рассудок; однако игра воображения следует здесь все-таки законам чувственности; она дает для этого материал, ассоциация которого происходит без осознания правила, но *сообразно* ему и тем самым *сообразно* рассудку, хотя и не как выведенная из рассудка.

Слово *сродство* (affinitas) напоминает о заимствованном из химии, аналогичном этой рассудочной связи взаимодействию двух специфически различных физических веществ, глубоко воздействующих друг на друга и стремящихся к единству; их *соединение* создает нечто третье, обладающее свойствами, которые могут возникнуть только посредством соединения двух разнородных веществ. Рассудок и чувственность при всей их неоднородности сами собой настолько тесно соединяются для того, чтобы возникло наше познание, будто одно происходит из другого или оба они —

из общего корня, чего, однако, не может быть; нам во всяком случае непонятно, как неоднородное может происходить из одного и того же корня\*.

§ 32. Впрочем, воображение не столь творческое по своему характеру, как утверждают. Для разумного существа мы можем мыслить только один подходящий образ — образ человека. Поэтому, создавая бога или ангелов, ваятель или живописец всегда придает ему образ человека. Во всех остальных образах содержатся элементы не совместимые в соответствии с его идеей со строением разумного существа (крылья, когти или копыта). Величину же он может придумать, какую хочет.

Заблуждение, вызываемое *силой* воображения, доходит часто до того, что человеку представляется, будто он видит вне себя и чувствует то, что на самом деле существует лишь в его голове. Этим объясняется и головокружение, ощущаемое тем, кто смотрит в пропасть, хотя он стоит на достаточно широкой площадке, чтобы не упасть, или даже у прочных перил.— Удивителен страх некоторых душевнобольных перед возникающим у них внутренним побуждением добровольно броситься в пропасть.— При виде потребления

---

\* Два первых вида соединения представлений можно называть *математическим* (увеличения), третий же — *динамическим* (порождения); в этом случае возникает совершенно новая вещь (как, например, нейтральная соль в химии). Игра сил как в неживой, так и живой природе, как в душе, так и в теле, основана на разложении и соединении неоднородного. Мы приходим, правда, к познанию этого, знакомясь с его действиями; знание же высшей причины и простых составных частей, на которые может быть разложен их материал, нам недоступны.— В чем может заключаться причина того, что все организмы, известные нам, продолжают свой вид только посредством соединения двух полов (называемых мужским и женским)? Ведь невозможно предположить, что творец как бы развлекался, установив это лишь для оригинальности и для того, чтобы ввести на нашей планете понравившийся ему порядок; по-видимому, из материи земного шара организмы могут возникнуть посредством размножения только при наличии двух полов. В каких глубинах теряется человеческий разум, когда он стремится установить или хотя бы угадать происхождение этого?

другими того, что вызывает у нас отвращение (например, как тунгусы быстрым движением высасывают у своих детей и проглатывают содержимое их носов), наблюдатель испытывает такой позыв к рвоте, будто его самого заставили совершить подобное.

*Тоска по родине*, обычная у швейцарцев, а также (как мне сообщил один хорошо осведомленный генерал) у уроженцев ряда местностей Вестфалии и Померании, охватывающая их, когда они поселяются в других странах,— следствие воспоминаний о беззаботной жизни в молодые годы, когда они при постоянном общении с соседями наслаждались простыми радостями жизни; если же впоследствии, посещая родные места, они испытывают разочарование и излечиваются от своей тоски, они приписывают это наступившим там изменениям, хотя в действительности все дело в том, что они не властны вернуть свои молодые годы; интересно при этом, что такая тоска по родине присуща в большей степени жителям провинций с *малоразвитыми денежными* отношениями, связанным родственными узами, чем тем, кто занят обогащением и следует девизу *patria ubi bene*<sup>18</sup>.

Если мы о ком-либо слышали, что он дурной человек, нам уже само выражение его лица представляется коварным; вымысел, особенно если к нему присоединяются аффект и страсть, образует, объединяясь с опытом, одно ощущение. Одна дама, глядя в телескоп, увидела, как рассказывает Гельвеций, на луне тени двух влюбленных; священник же, поглядевший вслед за ней, сказал: «Да нет же, мадам, это две колокольни главной церкви».

К этому можно отнести и симпатическое воздействие воображения. Вид человека в конвульсиях или в эпилептическом припадке побуждает к таким же судорожным движениям; так же передается и зевота, а доктор Михаэлис<sup>19</sup> рассказывает, что буйное помешательство солдата североамериканской армии внезапно вызвало у двух или трех присутствующих при этом такое же состояние, которое, правда, длилось недолго; поэтому слабонервным людям (ипохондрикам) не

следует из любопытства посещать психиатрические больницы. Впрочем, в большинстве случаев они и сами избегают этого, опасаясь за себя. Известно также, что восприимчивые люди внимательно слушая то, что им рассказывают в состоянии аффекта, особенно гнева, делают гримасы и непроизвольно воспроизводят мимику, соответствующую этому аффекту.— Утверждают также, что живущие в добром согласии супруги постепенно приобретают сходство, и объясняют это тем, что именно оно и послужило причиной их решения вступить в брак (*similis simili gaudet*)<sup>20</sup>, однако это неверно. Природа направляет половой инстинкт скорее на отличающихся друг от друга субъектов, которым надлежит влюбиться друг в друга, чтобы таким образом достигло своего развития все многообразие, заложенное в их зародыши. Все дело в том, что взаимное доверие и склонность, с которыми они часто и подолгу смотрят друг другу в глаза при одиноких беседах, создают симпатически сходные выражения, которые, фиксируясь, в конце концов становятся чертами лица.

И наконец, к этой непреднамеренной игре продуктивного воображения, которая в этом случае может быть названа *фантазией*, можно отнести и склонность к невинной лжи, встречающейся у детей *всегда*, у взрослых же, в остальном вполне добропорядочных людей, *время от времени* и принимающей подчас облик едва ли не унаследованной болезни; тогда события и мнимые приключения порождаются воображением, увеличиваясь, как лавина, не для какой-либо выгоды, а просто, чтобы казаться интересным; так, в ходе рассказа шекспировского рыцаря Джона Фальстафа два человека в грубой суконной одежде превратились в пятерых.

§ 33. Поскольку воображение богаче и плодотворнее в создании представлений, чем чувство, оно, если к нему присоединяется страсть, становится более живым в отсутствии предмета, чем в его присутствии, когда происходит нечто, вновь вызывающее в душе

представление о предмете, которое как будто потускнело среди других впечатлений.— Так, один немецкий князь, суровый воин, но благородный человек, предпринял путешествие в Италию, чтобы забыть о своем увлечении горожанкой его резиденции; однако одного взгляда на ее дом при возвращении было достаточно, чтобы его воображение обрело большую силу, чем привело бы длительное общение с ней; не размышляя более, он принял решение, которое, к счастью, соответствовало его ожиданиям.— Такая болезнь, следствие продуктивного воображения, излечима только одним способом — браком. Ибо брак есть истина (*eripitur persona, manet res. Lucret.*)<sup>21</sup>.

Продуктивное воображение создает для нас своего рода общение с самими собой, правда, только как с явлениями внутреннего чувства, но по аналогии с внешними чувствами. Ночь придает ему жизненность и возвышает его над его действительным содержанием, подобно тому как луна кажется в вечернее время большой, тогда как днем похожа лишь на маленькое облачко. Воображение заставляет грезить человека, который работает ночью, спорит с воображаемым противником или, расхаживая по комнате, строит воздушные замки. Однако все то, что казалось важным, теряет на следующее утро свое значение; со временем он чувствует упадок душевных сил как следствие этой дурной привычки. Поэтому обуздание своего воображения посредством привычки рано ложиться, чтобы утром рано вставать, очень полезное правило психологической гигиены; правда, женщины и ипохондрики (которые обычно именно этому обязаны своим недомоганием) предпочитают противоположный режим.— Почему поздней ночью рассказы о видениях еще можно слушать, утром же, вскоре после того как человек встал, они кажутся пошлыми и совершенно непригодными в качестве темы разговора? — В эти часы, напротив, спрашивают, что нового в доме или в обществе, или продолжают свою работу, начатую накануне. Причина заключается в следующем: то, что само по себе не более чем *игра*, соответ-



ствуется ослаблению сил, исчерпанных дневной работой, то, что есть *дело*, соответствует возможностям подкрепленному сном, как бы вновь родившемуся человеку.

Недостатки (*vitia*) воображения состоят в том, что его продукты либо только *необузданны*, либо даже *превратны* (*effrenis aut perversa*). Последний недостаток наихудший. Продукты первого рода могут найти себе место хотя бы в возможном мире (мире басни), продукты второго рода — нигде, так как они сами себе противоречат. Что арабы с ужасом взирают на часто встречающиеся в ливийской пустыне Рас-Сем изваянные в камне образы людей и животных, считая их людьми, превращенными проклятьем в каменные изваяния, относится к представлениям первого рода, а именно необузданного воображения.— Но что, по их мнению, эти каменные изваяния животных в день всеобщего воскресения зарычат на скульптора, обвиняя его в том, что, сделав их, он не сумел дать им душу, есть противоречие.— Необузданная фантазия всегда может еще найти выход (подобно фантазии того поэта, которого кардинал Эсте при поднесении посвященной ему книги спросил: «Синьор Ариосто, где Вы взяли, черт возьми, весь этот вздор?»); такая фантазия — великолепие богатства воображения; напротив, превратность фантазии близка к безумию, состоянию, когда фантазия целиком подчиняет себе человека, играя им, и несчастный теряет власть над движением своих представлений.

Впрочем, искусный политик может так же, как художник в области эстетики, посредством воображаемого, которым он заменяет действительность, например, посредством утверждений о *свободе* народа (как в английском парламенте), или о ранге и *равенстве* (как во французском конвенте), состоящих только в формальных признаниях, управлять миром (*mundus vult desipi*)<sup>22</sup>; однако все-таки лучше обладать хотя бы видимостью этого облагораживающего человечество блага, чем чувствовать себя полностью лишенным его.

## О способности представлять себе прошедшее и будущее посредством воображения

§ 34. Способность преднамеренно представлять себе прошедшее есть *способность вспоминать*, а способность представлять себе нечто как будущее — *способность предвидеть*. Обе они, поскольку они чувственны, основаны на *ассоциации* представлений прошедшего и будущего состояния субъекта с его состоянием в настоящем, и, не будучи сами восприятиями, служат связи восприятий *во времени*, тому, чтобы то, *чего больше нет*, объединить в связном опыте с *тем, чего еще нет*, посредством того, что *существует в настоящем*. Они называются способностью вспоминать и способностью предвидеть, оглядываться и глядеть вперед (если дозволено пользоваться этими выражениями), ибо мы сознаем свои представления как такие, которые можно было бы встретить в прошедшем или будущем состоянии.

### А

#### О памяти

Память отличается от репродуктивного воображения тем, что она способна *произвольно* воспроизводить прежнее представление, что душа, следовательно, не становится просто игрой воображения. Фантазия, т. е. творческое воображение, не должно вмешиваться в это, ибо тем самым память стала бы *неверной*. — Способность быстро *запоминать*, легко *вспоминать* и долго *помнить* — таковы формальные достоинства памяти. Однако эти свойства редко встречаются в своей совокупности. Когда кто-нибудь полагает, что в его памяти что-то содержится, но он не может довести это до сознания, то он говорит, что не может *припомнить*. Усилия такого рода, если человек все-таки пытается вспомнить, очень напрягают мозг и в этом случае лучше заняться другими мыслями и лишь время от времени как бы случайно пере-

водить внимание на данный объект; тогда обычно ловят одно из ассоциирующихся представлений, которое возвращает нас к искомому.

*Методически* запоминать что-либо (*memoriae mandare*) называется *заучивать* (а не *штудировать* — слово, применяемое простолудином к проповеднику, который просто заучивает наизусть проповедь, перед тем как надлежит прочесть ее).— Такое заучивание может быть *механическим*, *изобретательным* или *рассудительным*. Первое основано просто на частом буквальном повторении, например, при заучивании таблицы умножения, когда ученик должен, чтобы найти искомое, пройти весь ряд следующих друг за другом в обычном порядке слов; например, если ученика спрашивают, сколько будет трижды семь, то он, начиная с трижды трех, в конце концов придет к двадцати одному; если же его спросят, сколько будет  $7 \times 3$ , то он вспомнит не сразу и вынужден будет переставить цифры, чтобы они стояли в обычном порядке. Если речь идет о торжественной формуле, в которой нельзя изменить ни одного слова и которую следует прочесть как молитву, то даже люди с наилучшей памятью боятся положиться на свою память (так как именно этот страх и может помешать им) и считают необходимым такой текст прочесть; именно так поступают и самые опытные проповедники, ибо малейшее изменение слов показалось бы в данном случае смешным.

*Изобретательное* заучивание — это метод запечатлевать в памяти представления по ассоциации с побочными представлениями, причем сами по себе (для рассудка) они совершенно не родственны друг другу, например, звуки языка — с совершенно неоднородными образами, которые должны им соответствовать; в этом случае, для того чтобы легче запомнить что-либо, память перегружают побочными представлениями — это *нелепо*, будучи беспорядочным действием воображения, объединяющим то, что не может войти в одно и то же понятие; вместе с тем это и противоречие между средством и целью, так как, пытаясь облегчить работу памяти, ее в действительности затрудняют ненужным бременем ассоциации с совершенно

несходными представлениями\*. То, что остряки редко обладают хорошей памятью (*ingeniosis non admodum fida est memoria*) — замечание, поясняющее этот феномен.

*Рассудительное* запоминание — не что иное, как запоминание таблицы деления системы (например, Линнея); если что-либо забыто, это можно восстановить посредством перечисления членов, сохранившихся в памяти; или *подразделений* наглядно представленного целого (например, провинций страны на карте, лежащих к северу, востоку и т. д.), ибо для этого нужен и рассудок, который помогает воображению. Больше всего облегчает процесс, связанный с памятью, *топика*, т. е. таблица общих понятий, называемых *общими местами* (*loci topici*), которая делится на классы, наподобие того как в библиотеке распределяют книги по шкафам с различными надписями.

*Искусства запоминания* (*ars mnemonica*) как общего учения не существует. К специальным приемам относятся стихи для запоминания (*versus memoriales*): ритм в них содержит правильный размер, что очень способствует механизму памяти. О людях с феноменальной памятью, таких как Пико делла Мирандола, Скалигер, Анджело Полициано, Мальябекки и т. д., о полигисторах, в головах которых хранился груз книг, рассчитанный на сто верблюдов, в качестве материала для научных занятий, не следует отзываться презрительно, исходя из того, что они, быть может, не обладали должной *способностью суждения*, необходимой при отборе знаний для их целесообразного использования; их заслуга уже в том, что они собрали в большом количестве сырой материал, хотя впоследствии понадобились другие умы, способные переработать

---

\* Так, азбука с картинками, Библия с картинками или даже представленные в картинках *Пандекты* — волшебный фонарь ребячливого учителя, который хочет сделать своих учеников еще более ребячливыми, чем они были. Примером последнего может служить рассчитанное на подобное запоминание заглавие пандект: *De heredibus suis et legitimis*<sup>23</sup>. Первое слово представлено в виде ящikov с висячими замками, второе в виде свиньи, третье — в виде двух скрижалей Моисея.

его с помощью *способности суждения* (*tantum scimus, quantum memoria tenemus*)<sup>24</sup>. Один древний мыслитель сказал: «Умение писать погубило память (сделало ее отчасти ненужной)». В этом утверждении есть доля правды. Ибо простому человеку легче выполнять данные ему многообразные поручения, припоминая их по порядку; дело в том, что память здесь механическая и к ней не примешивается умствование; напротив, ученый, занятый множеством совершенно иных побочных мыслей, забывает по рассеянности выполнить ряд поручений и домашних дел, поскольку он не сосредоточил на них свое внимание. Уверенность в том, что с помощью записной книжки в кармане можно легко обнаружить точное перечисление всего того, что хранилось в памяти,— большое удобство, и умение писать остается превосходным искусством, так как, даже если не пользоваться им для сообщения своего знания другим, оно заменяет самую развитую, лучшую память и может возместить ее недостаток.

Напротив, *забывчивость* (*obliviositas*), при которой голова, сколько бы сведений в нее ни вводили, всегда остается пустой, наподобие дырявой бочки,— большое зло. Иногда люди в этом не виноваты, например, старые люди, которые прекрасно помнят события своей молодости, но сразу же забывают о случившемся недавно. Однако часто это просто действие привычной рассеянности, особенно часто встречающейся у читательниц романов. Поскольку при таком чтении все дело только в минутном развлечении и известно, что это вымысел, читательница обладает полной свободой фантазировать при чтении, отдаваясь на волю своего воображения, следствием чего, конечно, становится рассеянность и состояние, при котором дух где-то *витает* (недостаток внимания к настоящему), а в результате неизбежно ослабевает память. Это упражнение в искусстве убивать время и делать себя бесполезным для общества, которое впоследствии заставляет сетовать на быстротечность жизни, относится к тому, что больше всего вредит памяти, не говоря уже о том, что оно ведет к склонности души к фантазиям.

*О способности предвидения  
(Praevisio)*

§ 35. В этой способности человек заинтересован больше, чем в какой-либо другой, так как она служит условием всех возможных практических дел и целей, с которыми он связывает применение своих сил. Во всяком желании содержится (предположительное или уверенное) предвидение того, что может быть достигнуто. К прошлому обращаются (вспоминают его) лишь для того, чтобы сделать с его помощью возможным предвидение будущего; ведь на стадии настоящего мы вообще осматриваемся, желая принять какое-либо решение или быть готовым к чему-либо.

Эмпирическое предвидение — это *ожидание сходных случаев* (expectatio casuum similium) и не нуждается в основанном на разуме знании о причинах и действиях; ему нужно только воспоминание о наблюдавшихся событиях в том порядке, как они обычно следовали друг за другом, а повторяющийся опыт создает в этом известное искусство. Какими будет ветер и погода, очень важно знать моряку и земледельцу. Однако наши предсказания в этой области не намного превосходят так называемый крестьянский календарь, предсказания которого хвалят, когда они сбываются, и забывают, когда они не оправдываются, что позволяет сохранять известную веру в них. — Можно предположить, что провидение намеренно сделало погоду столь непредсказуемой, чтобы людям не было так просто в каждом случае принимать необходимые меры и чтобы им приходилось обращаться к рассудку и быть готовым к любым неожиданностям.

Жить сегодняшним днем (без осмотрительности и забот) не делает, правда, чести рассудку человека; так поступает кариб, который утром продает свой гамак, а вечером приходит в замешательство, не зная, на чем ему спать. Однако если при этом не нарушается моральность, то человека закаленного, спокойно принимающего все, что с ним случается, можно считать

счастливее того, кто мрачными мыслями отравляет себе радость жизни. Из всех видов на будущее, которыми может обладать человек, самый утешительный тот, когда по своему моральному состоянию в данное время у него достаточно оснований надеяться на сохранение благополучия и на достижение лучшего в дальнейшем. Если же он, даже мужественно принимая решение начать с этого момента новую лучшую жизнь, при этом вынужден сказать себе: ничего из этого не получится, ты ведь уже не раз давал подобное обещание (все время перенося его выполнение), и каждый раз нарушал его, утверждая, что это исключительный случай, то его состояние превращается в безнадежное ожидание подобных случаев.

Там же, где все зависит от судьбы, а не от нашего свободного произвола, предвидение будущего есть либо *предчувствие* (praesensio), либо\*предзнаменование (praesagitio). Первое как бы указывает на скрытое чувство того, чего еще нет в настоящем; второе — на обретенное посредством рефлексии о законе последовательности событий (законе каузальности) сознание будущего.

Нетрудно заметить, что всякое предчувствие не более чем фантазия; ведь как можно ощущать то, чего еще нет? Если же это — суждения, основанные на смутных понятиях о подобной причинной связи, то это не предвещения, и тогда понятия, которые к ним ведут, можно развить, а также объяснить, как обстоит дело с подобным суждением.— Предчувствия большей частью связаны со страхом; им предшествует тревога, имеющая *физические* причины, предмет же страха остается не определенным. Но существуют также радостные и смелые предвидения мечтателей, которые ощущают близкое открытие тайны, недоступной вос-

---

\* Недавно пытались установить различие между словами ahnen и ahnden; однако первое вообще не немецкое слово и речь может идти лишь о втором.— Оно означает то же, что помнить. Es ahndet mir означает: нечто смутно возникает в моем воспоминании; etwas ahnden означает со злым чувством вспоминать о действии кого-нибудь (т. е. наказывать его). Это одно и то же понятие, по-разному применяемое.

приятию человеческих чувств, и верят в предчувствие, что они в качестве эпоптов в ближайшие мгновения увидят без покрова тайны то, чего они ждут в мистическом созерцании.— К такого рода чарам относится и второе зрение горных шотландцев, благодаря которому иные из них видят, как им кажется, повешенного на мачте человека, известие о смерти которого они действительно получают по прибытии в далекую гавань.

## С

### *О даре предсказания (Facultas divinatrix)*

§ 36. Предсказание, предвешание и прорицание отличаются друг от друга тем, что *первое* есть предвидение по законам опыта (тем самым оно естественно), *второе* противоречит известным законам опыта (следовательно, оно противоестественно), *третье* есть вдохновение — или считается таковым,— дарованное некоей отличной от природы причиной (сверхъестественной), способность которого, поскольку оно, как представляется, есть следствие божественного влияния, называется также подлинной способностью пророчества, ибо пророчеством не подлинным называют также каждую остроумную догадку, предрекающую будущее.

Если о ком-либо говорят: он *предсказывает* ту или иную судьбу, то это может свидетельствовать о вполне естественной проницательности. О том же, кто утверждает, что совершает это с помощью сверхъестественного провидения, следует говорить: он *предвешает* будущее; примером могут служить происходящие из Индии цыгане, которые называют гадание по руке *составлением гороскопа*, или астрологи и кладоискатели, к которым примыкают и алхимики; в Древней Греции над ними всеми возвышалась пифия, а в наше время — жалкий сибирский шаман. Целью предсказаний ауспиков и гаруспиков у римлян было не столько узнать, что таится в событиях мира, сколько открыть



волю богов, которой они по своей религии должны были подчиняться.— Но что поэты *также* стали считать себя вдохновенными (или одержимыми) и вещами (vates), утверждая, что их поэтическое вдохновение (furor poeticus) внушено им свыше, может быть объяснено только тем, что поэт в отличие от прозаика, который, не торопясь, выполняет заказанную работу, должен ловить благоприятный момент, когда возбуждается его внутреннее чувство и в его воображении сами возникают живые, сильные образы и чувства, тогда как он при этом как бы пассивен; ведь существует издавна утверждение, что *гению* присуща некая примесь безумия. На этом основана и вера в изречения оракулов, содержащиеся, как полагают, в наугад открытых книгах знаменитых (как бы творивших по вдохновению) поэтов (sortes Virgilianae)<sup>25</sup>; этот способ близок сборникам назидательных изречений, с помощью которых святоши наших дней пытаются узнать волю неба, а также толкованию сивиллиных книг, которые якобы предрекли римлянам судьбу их государства и часть которых они, к сожалению, потеряли из-за безрассудной скупости.

Все предсказания, предрекающие неизбежную судьбу народа, в которой он сам виноват и которая сложилась как следствие его *свободного произвола*, не только бесполезны, так как избежать своей судьбы невозможно, но и нелепы, поскольку в этом неотвратимом роке (decretum absolutum) мыслится *механизм свободы*, понятие которого внутренне противоречиво.

Но верх нелепости или обмана предсказание достигало тогда, когда *провидцем* (видящим невидимые вещи) стали считать помешанного, полагая, что его устами вещает дух, занявший место души, давно покинувшей телесную обитель; бедный душевнобольной (или эпилептик) провозглашался *одержимым* (бесноватым) и, если вселившийся в него демон признавался добрым духом, такого человека греки называли *мантисом*, а его толкователя — *пророком*.— Любая глупость считалась приемлемой, чтобы овладеть будущим, предвидение которого нас столь интересует; мы перепрыгиваем через все ступени, которые с помощью рассудка

посредством опыта привели бы нас к этому пониманию. O, curas hominum!<sup>26</sup>

Нет другой такой столь достоверной и столь далеко простирающейся науки предвидения, как астрономия, предсказания которой о движении небесных тел уходят в бесконечность. Однако это не предотвратило, что к астрономии примешалась мистика, которая поставила в зависимость не числа мировых эпох от событий, как того требует разум, а наоборот, события от известных священных чисел, и таким образом превратила в сказку саму хронологию, столь необходимое условие всей истории.

### **О произвольном творчестве в здоровом состоянии, т. е. о сновидении**

§ 37. Исследование того, что есть по своей природе сон, сновидение, сомнамбулизм (сюда относится и свойство громко говорить во сне), находится вне области *прагматической* антропологии, ибо из этого феномена нельзя вывести правила *поведения* в состоянии, когда человек видит сны; эти правила имеют значение только для бодрствующего, который не хочет видеть сны, а хочет спать, ни о чем не мысля. Приговор греческого царя, который присудил человека, рассказавшего своим друзьям, будто он видел сон, что убил царя, к смерти под предлогом, что «это ему не приснилось бы, если бы он не лелеял такую мысль наяву», противоречит опыту и жесток. «Когда мы бодрствуем, у нас общий мир; во сне у каждого свой». — Сновидения настолько связаны со сном, что сон и смерть не отличались бы друг от друга, если бы сон не сопровождался сновидениями в качестве естественного, хотя и произвольного возбуждения внутренних жизненных органов посредством воображения. Так, я прекрасно помню, как в детстве, когда, устав от игр, ложился спать, я, засыпая, вдруг пробуждался от сновидения, будто я упал в воду, тону и меня кружит вода; однако, после этого я сразу же

спокойно засыпал; объяснялось это, по-видимому, тем, что деятельность грудных мышц при дыхании, полностью зависящем от воли, оказалась ослаблена и вследствие задержки дыхания затруднялась работа сердца, которую надлежало вновь привести в действие воображению во сне.— К этому же относится благотворное воздействие сновидения при так называемом *кошмаре* (incubus). Ведь без этого чудовищного сна о давящем нас призраке и напряжении всей мышечной силы, чтобы занять другое положение, остановка кровообращения быстро привела бы к концу жизни. Именно поэтому природа устроила так, чтобы в подавляющем большинстве снов мы преодолевали трудности и опасности, ибо подобные представления в большей степени возбуждают душевные силы, чем те, которые соответствуют нашему желанию и воле. Часто нам снится, что мы не можем стать на ноги, что мы заблудились, остановились, произнося проповедь, или по забывчивости надели вместо парика ночной колпак и в таком виде оказались в большом обществе, что можем лететь, куда нам вздумается; или же мы пробуждаемся с веселым смехом, сами не зная, чем он вызван. Каким образом мы перемещаемся во сне в давно прошедшие времена, разговариваем с давно умершими, пытаемся считать это сном, но все-таки вынуждены считать действительностью, останется навсегда необъяснимым. Однако, можно считать несомненным, что сна без сновидений не бывает, и тот, кто полагает, что ему ничего не снилось, просто позабыл свои сновидения.

### О способности обозначения (*Facultas signatrix*)

§ 38. Способность познания настоящего как средства связи представления о предвидимом с представлением о прошедшем есть *способность обозначения*.— Действия души для создания этой связи есть *обозначение* (signatio), называемое также сигнификацией, а большая его степень — *отличением*.

Образы вещей (созерцания), в той мере, в какой они служат лишь средствами представления через понятия, суть *символы*, и познание посредством них называется символическим или *образным* (*speciosa*). *Знаки* еще не символы, ибо они могут быть и только опосредствованными (косвенными) знаками, которые сами по себе ничего не означают и лишь посредством присоединения ведут к созерцаниям, а через них к понятиям; поэтому символическое познание надлежит противопоставлять не *интуитивному*, а *дискурсивному* познанию, в котором знак (*character*) сопровождает понятие только как страж (*custos*), чтобы при случае воспроизвести его. Следовательно, символическое познание противопоставляется познанию не *интуитивному* (посредством чувственного созерцания), а *интеллектуальному* (посредством понятий). Символы — только средства рассудка, действующие лишь косвенно по *аналогии* с определенными созерцаниями, к которым может быть применено понятие рассудка, чтобы посредством изображения придать понятию значение\*.

Тот, кто способен лишь символически выражать свои мысли, имеет еще мало рассудочных понятий, и столь часть вызывающая восхищение живость изображения, свойственная дикарям (а подчас и мнимым мудрецам недостаточно еще цивилизованного народа), — не что иное, как бедность понятий, а поэтому и слов для выражения понятий; так, если американский дикарь говорит: «Мы хотим зарыть боевой топор», то это означает: «Мы хотим заключить мир». В самом

---

\* Зоннерат сообщает, что большинство индийцев Малабарского берега принадлежит к тайному ордену, знак которого в виде круглой жестяной монеты (висящей на шнуре) они носят непосредственно на шее и называют своим *тали*; передача этого знака при посвящении сопровождается сообщением мистического слова, которое член ордена в момент смерти говорит на ухо другому. У тибетцев существуют священные вещи, например, исписанные священными словами флажки, или камни, которыми покрывают холм; их они называют своим мани. Из соединения обоих слов возникло, вероятно, слово *талисман*, как будто совпадающий по обозначению и смыслу с *манitou* американских дикарей.

деле, все древние песнопения от Гомера до Оссиана и от Орфея до пророков обязаны блеском своего изложения только недостатку средств для выражения понятий.

Считать вслед за Сведенборгом действительные, воспринимаемые нашими чувствами явления мира лишь *символами* скрытого умопостигаемого мира, не более, чем мистика. Отличать же в изображении понятий, которые принадлежат к моральности, составляющей сущность всякой религии, тем самым к чистому разуму (и называются идеями), символическое от интеллектуального (богослужение от религии), полезную и необходимую для определенного времени *оболочку* от сути дела, есть задача просвещения; в противном случае *идеал* (чистого практического разума) заменяется *идолом* и конечная цель не достигается.— Не подлежит сомнению, что все народы мира начали с этой замены, и если вопрос сводится к тому, что действительно мыслили их учителя при составлении священных книг, то эти книги следует толковать *буквально*, а не символически, ибо мы не вправе перетолковывать их слова. Но если дело не только в *достоверности* слов учителя, а также, причем преимущественно, в *истине* учения, то можно и должно толковать это учение как символический способ представления, при котором практические идеи сопровождаются принятыми формальностями и обычаями; ибо в противном случае был бы утерян интеллектуальный смысл, который составляет конечную цель.

§ 39. Знаки можно делить на *произвольные* (искусственные), *естественные* и *знамена*.

А. К первым относятся: 1) *жесты* (мимика, отчасти естественная), 2) *письменные знаки* (буквы, служащие знаками звуков), 3) *знаки в музыке* (ноты), 4) принятые между отдельными людьми знаки только для зрения (цифры), 5) *знаки сословий* у свободных, обладающих наследственными привилегиями людей (гербы), 6) *служебные знаки* форменной одежды (мундир, ливрея), 7) *знаки отличия по службе* (орденские ленты), 8) *позорящие знаки* (клеймо и т. п.).— Сюда же

относятся в письменности знаки остановки, вопроса или аффекта, удивления (знаки препинания).

Всякий язык есть обозначение мыслей, и наоборот, наилучший способ обозначения мыслей — обозначение посредством языка, величайшего средства понимать себя и других. Мыслить — значит *говорить* с самим собой (индейцы Таити называют мышление языком в животе), следовательно, и внутренне (посредством репродуктивного воображения) *слышать* себя. Для глухого от рождения речь есть чувство игры его губ, языка и подбородка, и вряд ли можно себе представить, что его речь нечто большее, чем игра телесными чувствами, при которой он не имеет и не мыслит действительных понятий.— Но и те, кто способен говорить и слышать, не всегда понимают сами себя или других, и недостаточная способность обозначения или неправильное ее применение (когда знаки принимаются за вещи и наоборот) приводит особенно в вопросах разума к тому, что люди, говорящие на одном языке, оказываются бесконечно далеки друг от друга по понятиям; обнаруживается же это лишь случайно, когда каждый из них действует в соответствии со своими понятиями.

В. Во-вторых: что касается естественных знаков, то по времени отношение знаков к обозначаемым вещам можно определить как *демонстративное*, *напоминающее* или *прогностическое*.

Удары пульса служат для врача обозначением лихорадочного состояния пациента в данный момент, дым — обозначением огня. Реагенты позволяют химiku обнаружить находящиеся в воде скрытые вещества, так же, как флюгер служит знаком направления ветра и т. д. Но свидетельствует ли то, что человек *покраснел*, о сознании вины или, скорее, о тонком чувстве чести, о том, что возможно пусть даже только предположить что-то, вызывающее стыд, в каждом данном случае неясно.

Могилы и мавзолеи — знаки памяти об усопших, пирамиды — знаки вечной памяти о прежнем могуществе царя.— Слои раковин в расположенных далеко от моря местах, щели, проделанные камнеточцами

в высоких Альпах, остатки вулканов там, где теперь из земли не вырывается пламя, служат нам обозначением прежнего состояния мира и основой для *археологии* природы; правда, не столь зримо, как зарубцевавшиеся раны воина.— Развалины Пальмиры, Бальбека и Персеполя — красноречивые памятники состояния искусства *древних* государств и печальное свидетельство преходящести *всех* вещей.

*Прогностические* знаки вызывают наибольший интерес, так как в ряду изменений настоящее только мгновение, и определяющее основание способности желания занято настоящим только ради того, что следует в будущем (*ob futura consequentia*) и только на это направляет свое внимание.— Наиболее достоверные прогнозы будущих событий в мире дает астрономия; однако она становится ребячливой и фантастической, если звезды, их сочетания и изменения в положении планет представляются как аллегорические письма на небе, предрекающие судьбу человека (в *Astrologia iudiciaria*).

Естественные прогностические знаки приближающейся болезни или выздоровления или (как *facies Hippocratica*<sup>27</sup>) близкой смерти суть явления, которые, будучи основаны на длительном и многократном опыте, могут, если в них усматривается связь причин и действий, служить врачу указаниями для проведения лечения, как, например, кризисы в болезни. Гадания же авгуров и гарусников, введенных римлянами в политических целях, были освященным государством суеверием, средством влиять на народ в опасные моменты.

С. Что же касается *знамений* (событий, в которых преобразается природа вещей), кроме тех, которым теперь уже не придают значения (таких, как рождение уродов у людей и животных), то чудесные знаки на небе, кометы, высоко поднимающиеся светящиеся шары, северное сияние, даже солнечные и лунные затмения, особенно если одновременно обнаруживается несколько таких знаков и к тому же в сопровождении войны, чумы и т. п., представляются испуганной толпе предвещанием близости дня Страшного суда и конца мира.

## Приложение

Здесь стоит еще указать на странную игру, которую воображение ведет с людьми, смешивая знаки с вещами и полагая в знаки внутреннюю реальность, будто вещи должны сообразоваться со знаками.— Поскольку путь луны в ее четырех фазах (новолуние, первая четверть, полнолуние и последняя четверть) может быть в целых числах наиболее точно разделен на 28 дней (поэтому и зодиак у арабов распределяется по 28 домам луны), четверть чего составляет 7 дней,— число 7 обрело мистическое значение и даже сотворение мира должно было сообразоваться с этим числом, особенно потому, что (по системе Птолемея) считалось, что существует семь планет, так же, как семь звуков в гамме, семь простых цветов в радуге и семь металлов. Отсюда возникли и семилетия ( $7 \times 7$ , а поскольку у индийцев 9 также мистическое число,  $7 \times 9$ , а также и  $9 \times 9$ ) при завершении которых человеческая жизнь якобы находится в большой опасности; действительно, 70 семилетий (490 г.) составляют в иудейско-христианской хронологии не только период важнейших изменений (между призванием Авраама Богом и рождением Христа), но и как бы *априорно* совершенно точно определяют границы этого периода, будто не хронология должна сообразоваться с историей, а история с хронологией.

Но и в других случаях сложилась привычка ставить вещи в зависимость от чисел. Если врач, которому пациент направил со своим слугой плату за лечение, найдет, развернув бумагу, одиннадцать дукатов, он заподозрит слугу в том, что тот утаил один дукат,— ибо почему же здесь не полная дюжина? — Тот, кто покупает на аукционе фарфоровый сервиз, предложит меньшую цену, обнаружив, что число предметов не составляет полную дюжину; и даже если в сервизе окажется тринадцать тарелок, то тринадцатую он будет ценить лишь потому, что она позволит ему сохранить полное число тарелок и в том случае, если одна из них разобьется. Однако так как гостей не приглашают дюжинами, то невольно вызывает инте-



рес, чем же объясняется пристрастие к этому четному числу? Один человек завещал своему двоюродному брату одиннадцать серебряных ложек, прибавив: «Он сам прекрасно знает, почему я не завещаю ему двенадцатой» (этот беспутный малый, сидя за столом своего родственника, тайком сунул ложку в карман, что хозяин заметил, но промолчал, не желая смущать его). При вскрытии завещания нетрудно было догадаться, что имел в виду завещатель,— однако только исходя из распространенного предрассудка, что лишь дюжина составляет полное число.— Такое же мистическое значение получили и двенадцать знаков зодиака (вероятно, по аналогии с этим числом в английском суде 12 судей). В Италии, Германии, быть может, и еще где-нибудь, тринадцать человек за столом считается дурной приметой, ибо полагают, что один из них умрет в этом году; так же в суде, где заседают двенадцать судей, тринадцатым может быть только подсудимый, которому должен быть вынесен приговор. (Однажды, когда я сам оказался за таким столом, хозяйка дома, заметив, приглашая гостей садиться, эту мнимую дурную примету, потихоньку, чтобы не нарушить веселья, предложила своему бывшему среди гостей сыну встать из-за стола и отобедать в другой комнате.) — Но и величина чисел, если количество обозначаемых ими вещей достаточно велико, возбуждает удивление тем, что она не соответствует круглому числу десятичной системы (следовательно, самой по себе произвольно принятой). Так, китайский император имеет якобы флот, состоящий из 9999 кораблей, и каждый в глубине души недоумевает: почему же не больше еще на один? Ответ мог бы быть: потому что ему этого числа кораблей достаточно; но задавший такой вопрос исходит в сущности не из того, сколько кораблей императору целесообразно иметь, а только из своего рода мистики чисел.— Гораздо хуже, хотя это и довольно часто встречается, когда кто-либо, составив скупостью и обманом состояние в 900000 талеров, не может успокоиться, пока оно не достигнет 1000000,— при этом не используя его; если, быть

может, он не попадет на виселицу, то во всяком случае заслуживает ее.

В какое только ребячество не впадает человек даже в зрелом возрасте, когда руководствуется чувственностью! Посмотрим же теперь, насколько лучше было бы, если бы он шел своим путем при свете рассудка.

### О познавательной способности, поскольку она основана на рассудке

#### *Деление*

§ 40. Рассудок как способность *мыслить* (представлять себе что-либо посредством *понятий*) называется также *высшей* познавательной способностью (в отличие от чувственности в качестве *низшей*), ибо способность к созерцаниям (чистым или эмпирическим) дает только единичное в предметах, тогда как способность к понятиям — общее в представлениях об этих предметах, *правило*, которому должно быть подчинено многообразие чувственных созерцаний, чтобы создать единство для познания объекта.— Следовательно, хотя рассудок и *более возвышен*, чем чувственность, но чувственность более необходима и *обойтись без нее невозможно*. Ведь чувственность, которая помогает лишенным рассудка животным как-то обходиться, действуя по врожденным инстинктам, подобна народу без главы; глава же без народа (рассудок без чувственности) вообще ни к чему неспособен. Таким образом, между этими двумя способностями не идет спор о ранге, хотя одну из них называют высшей, другую — низшей.

Но слово *рассудок* употребляется и в особом значении: поскольку он как член деления подчинен вместе с двумя другими членами рассудку в общем значении; тогда высшая познавательная способность (*materialiter*, т. е. рассмотренная не сама по себе, а в отношении к *познанию* предметов) состоит из *рассудка*, *способности суждения* и *разума*.— Обратимся те-

перь к наблюдениям над людьми, посмотрим, как они отличаются друг от друга по этим душевным дарованиям, по их привычному употреблению или злоупотреблению ими, сначала в здоровом состоянии, а затем при душевной болезни.

### Антропологическое сравнение трех высших познавательных способностей

§ 41. *Правильный* рассудок — тот, который не столько блещет множеством понятий, сколько обладает благодаря соответствию понятий познанию предметов, следовательно, схватыванию истины, надлежащей способностью и умением. У иного человека много понятий в голове, и все они сводятся к тому, чтобы быть *похожим* на то, что хотят от него услышать, но не соответствуют объекту и его определению. Такой человек может быть обладателем большого объема понятий, даже *гибких* понятий. Правильный рассудок достаточный для понятий обычного познания, называется *здравым* (достаточным для домашнего обихода). Вместе с центурионом у Ювенала он говорит: «Quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones»<sup>28</sup>. Само собой разумеется, что природный дар лишь прямого и правильного рассудка сам будет ограничивать себя объемом доступного ему знания и, наделенный этим даром будет действовать *скромно*.

§ 42. Если под словом *рассудок* понимают вообще способность познания правил (следовательно, посредством понятий), и он таким образом охватывает всю высшую познавательную способность, то под этими правилами надо понимать не те, посредством которых природа руководит людьми в их поведении, как это происходит у животных, движимых природным инстинктом, а лишь те, которые человек сам *устанавливает*. То, чему он просто научился и хранит в памяти, он совершает механически (по законам репродуктивного воображения), без участия рассудка. Слуга, ко-

тому поручено учтиво сказать что-либо по определенной формуле, может не прибегать к рассудку, т. е. ему нет необходимости думать самому; но дело обстоит совершенно иначе, если он в отсутствие господина должен вести его хозяйство, когда могут понадобиться такие правила поведения, предписать которые буквально нельзя.

*Правильный* рассудок, *разработанная* способность суждения и *основательный* разум составляют весь объем интеллектуальной познавательной способности, прежде всего поскольку об этой способности судят также и по ее успехам в области практики, т. е. в достижении поставленных целей.

Правильный рассудок есть здравый рассудок, поскольку он содержит *соответствие* понятий цели их применения. Так как достаточность (*sufficientia*) и точность (*praecisio*) в своем сочетании составляют *соответствие*, т. е. свойство понятия содержать не больше и не меньше, чем требует предмет (*conceptus rem adaequans*), то правильный рассудок — первая и самая важная интеллектуальная способность, ибо он достигает своей цели с помощью наименьших средств.

*Хитрость*, склонность к интригам часто считают проявлением большого, хотя и дурно направленного рассудка; однако этот образ мыслей свойствен очень ограниченным людям и весьма отличается от ума, видимость которого принимает. Обмануть прямодушного человека можно только один раз, что впоследствии очень мешает намерениям хитреца.

Действующий соответственно строгому приказу слуга или государственный служащий нуждается только в рассудке; офицер, которому для выполнения задания дано лишь общее правило и представляется самому определить, как поступать в каждом данном случае, должен обладать способностью суждения; генерал, которому надлежит судить обо всех возможных случаях и самому разработать для них правила, должен обладать разумом. Необходимые для этих различных видов деятельности таланты очень различны. «Иные блистают на второй ступени, но становятся

незаметны на высшей» (Tel brille au second rang, qui s'éclipse au premier).

*Умствовать* не значит обладать рассудком, и декларировать, как Кристина Шведская<sup>29</sup>, максимы, которым противоречат совершаемые поступки, не значит быть разумным.— С этим дело обстоит так, как с ответом графа Рочестера английскому королю Карлу II, когда тот, застав его в глубокой задумчивости, спросил: «О чем Вы так глубоко задумались?» — Ответ: «Я составляю эпитафию Вашему Величеству». Вопрос: «Какова же она?» — Ответ: «Здесь покоится король Карл II, который сказал за свою жизнь много умного, но ничего умного не совершил».

Молчать в обществе и только время от времени высказывать самое обыкновенное суждение может показаться проявлением рассудительности, так же, как известная степень *грубости* выдается за (старую немецкую) *честность*.

\* \* \*

Естественный рассудок можно посредством обучения обогатить многими понятиями и снабдить правилами; но второй интеллектуальной способности, умению отличать, можно ли данный случай подвести под данное правило, способности суждения (*judicium*), *научить* нельзя, ее можно только развить; поэтому ее рост называют *зрелостью* и тем рассудком, который приходит только с годами. В самом деле, нетрудно понять, что иначе быть и не может, ибо обучение происходит посредством сообщения правил. Следовательно, если бы можно было обучить способности суждения, то должны были бы быть общие правила, по которым можно было бы определить, подходит ли случай под данное правило или нет,— а это привело бы к последовательности вопросов, уходящей в бесконечность. Таким образом это — тот рассудок, о котором говорят, что он приходит только с годами; он основан на собственном длительном опыте и суждение его французская республика ищет в так называемой палате старейшин.

Эта способность, которая направлена только на то, что может быть выполнено, что уместно и прилично (для технической, эстетической и практической способности суждения), не столь блестяща, как та, которая расширяет круг знаний; она лишь сопутствует здравому рассудку и служит связующим звеном между ним и разумом.

§ 43. Если рассудок есть способность давать правила, способность суждения — выявлять особенное, поскольку оно может быть подведено под это правило, то *разум* — это способность выводить особенное из общего и представлять это особенное по принципам и как необходимое. — Следовательно, разум можно также пояснить как способность *судить* по основоположениям и (в практическом отношении) *действовать* соответственным им. Для каждого морального суждения (тем самым и суждения в области религии) человеку необходим разум; он не может опираться на установления и введенные обычаи. — *Идеи* — это понятия разума, адекватно которым не может быть дан ни один предмет в опыте. Они — не созерцания (как созерцания пространства и времени) и не чувства (которые ищет учение о счастье) — те и другие относятся к чувственности; идеи суть понятия о совершенстве, к которому можно все время приближаться, но полностью достигнуть которого невозможно.

*Умствование* (без здравого разума) есть идущее мимо конечной цели применение разума, отчасти по неспособности, отчасти из-за неправильно принятой точки зрения. *Неумствовать с применением разума* означает действовать по форме своих мыслей в соответствии с принципами, но по содержанию и цели применять прямо противоположные этому средства.

*Подчиненным* не следует умствовать (резонерствовать), так как от них часто должен быть скрыт, или во всяком случае может остаться неизвестным, принцип, по которому надлежит действовать; предводитель же (генерал) должен обладать разумом, так как ему не может быть дана инструкция для каждого случая. Од-

нако требовать, чтобы так называемый мирянин (*laicus*) не обращался в делах религии, поскольку она должна быть признана моралью, к своему собственному разуму, а следовал бы указаниям назначенного *духовного лица* (*clericus*), тем самым чужого разума, несправедливо; ибо в области морали каждый сам ответствен за свои поступки, и духовное лицо не возьмет, да и не может взять на себя такую ответственность.

Однако в подобных случаях люди склонны считать, что они будут в большей безопасности, если откажутся от всякого применения собственного разума, пассивно и послушно покоряясь принятым установлениям святых отцов. Они поступают таким образом не столько из чувства своей неспособности к пониманию существа дела (ведь существенное во всякой религии составляет мораль, которая очень быстро сама собой усваивается человеком), сколько из *хитрости*, отчасти чтобы переложить, если будет совершена какая-либо ошибка, вину на других, отчасти и главным образом, чтобы под благовидным предлогом уклониться от того существенного (внутреннего преобразования), которое значительно труднее, чем соблюдение культа.

Конечно, требовать от людей *мудрости* как идеи законосообразно-совершенного практического применения разума, было бы чрезмерным; однако внушить человеку даже минимальную ее степень не может никто другой, он должен достигнуть ее своими силами. Предписание для этого содержит три необходимые максимы: 1) самостоятельно мыслить, 2) мыслить себя (при обращении с людьми) на месте другого, 3) мыслить всегда в согласии с самим собой.

Человек может достигнуть полного применения своего разума как *умения* (способности осуществить любое намерение) примерно к двадцати годам; как ума (умения использовать для достижения своих целей других людей) — примерно к сорока, и наконец, как *мудрости* — примерно к шестидесяти годам; в этот последний период мудрость носит скорее *негативный*

*характер*, что позволяет оценить все глупости, совершенные в два первых периода, и сказать: «жаль, что приходится умирать тогда, когда мы только и поняли, как следовало бы жить по-настоящему хорошо»; но даже в этом возрасте такое суждение редко услышишь, ибо привязанность к жизни становится тем сильнее, чем меньшую ценность жизнь имеет в деятельности и наслаждении.

§ 44. Подобно тому как способность находить для общего (для правила) особенное есть *способность суждения*, способность находить для особенного общее есть *остроумие* (*ingenium*). Первое направлено на обнаружение различий в многообразном, отчасти тождественном; второе — на тождество многообразного, отчасти различного.— Талант в обеих способностях состоит преимущественно в том, чтобы замечать мельчайшее сходство или несходство. Способность к этому называется *проницательностью* (*acumen*), а замечания такого рода называются *тонкими*; если же они не расширяют познания, их называют пустой *изощренностью* или тщетным *умствованием* (*vanae argutationes*) и обвиняют, хотя и не в ложном, но в бесполезном применении рассудка вообще.— Следовательно, проницательность связана не только со способностью суждения, но присуща и остроумию; разница лишь в том, что в первом случае ее достоинство усматривают прежде всего в *точности* (*cognitio exacta*), во втором — в *богатстве* мыслей, вследствие чего остроумие и называют *блестящим*; и подобно тому как природа, производя цветы, будто играет, а производя плоды, занята делом, талант, который проявляется в остроумии, считают талантом более низкого ранга (по целям разума), чем талант, который выражается в проницательности. Обычный *здравый* рассудок не притязает ни на остроумие, ни на проницательность, на эту своего рода роскошь мышления, и ограничивается действительно необходимыми потребностями.



## О слабости и болезнях души, как недостатках ее познавательной способности

### А

#### Общее деление

§ 45. Недостатки познавательной способности — это *слабость души*, или *душевные болезни*. — Болезни души в отношении познавательной способности можно подвести под два основных рода. Первый — это *ипохондрия*, второй — *душевное расстройство* (мания). В первом случае больной вполне сознает, что ход его мыслей не правилен, но его разум не имеет достаточно власти над собой, чтобы управлять течением мыслей, задерживать или ускорять его. Радость некстати и печаль некстати, стало быть, настроения меняются у него как погода, которую надо принимать такой, какая она есть. — Душевное расстройство — это произвольный ход мыслей, имеющий свои собственные (субъективные) правила, которые, однако, находятся в противоречии с (объективными) правилами, соответствующими законам опыта.

В отношении чувственных представлений душевное расстройство есть или *безрассудство* или *помешательство*. Как извращенность способности суждения и разума, оно называется *сумасшествием* или *безумием*. Тот, чьи вымыслы не согласуются, как правило, с законами опыта (грезит наяву), — *фантазер*; если же он таков в состоянии *аффекта*, он называется *энтузиастом*. Неожиданные приступы фантазерства называются экстатическими (*raptus*).

Простоватый, неумный, бестолковый, несуразный, глупец и дурак отличаются от душевно расстроенного не только по степени, но и по качеству своего душевного состояния; несмотря на их недостатки, их нельзя заключить в сумасшедший дом, т. е. в такое место, где люди при полной зрелости и совершеннолетию должны быть управляемы чужим разумом даже в самых незначительных житейских делах. — Помешательство в сочетании с аффектом есть *безумие*, которое часто может быть оригинальным, но может прояв-

ляться при этом произвольно; тогда оно, как поэтическое вдохновение (*furore poeticus*), может граничить с *гениальностью*; такое состояние при более легком, но беспорядочном притоке идей, когда оно затрагивает разум, называется *мечтательностью*. Долгое размышление об одной и той же идее, не направленной на какую-либо возможную цель,— например, идея о потере супруга, которого нельзя ведь вернуть к жизни, чтобы в самой скорби искать успокоения,— называется тихим *помешательством*.— *Суеверие* можно сравнить, скорее, с помешательством, а *мечтательность* с *сумасшествием*. Людей с последним недугом часто (более деликатно) называют *экзальтированными* или же *эксцентричными*.

Бред во время лихорадки или близкие к эпилепсии припадки неистовства, которые иногда при сильном воображении симпатически вызываются от одного лишь пристального взгляда человека, находящегося в состоянии неистовства (ввиду этого любопытных людей с очень слабыми нервами не следует близко подпускать к этим несчастным), нельзя еще считать помешательством, ибо это явление временное.— То, что называют *блажью* (не душевной болезнью, ведь под этим обычно понимают меланхолическое извращение внутреннего чувства), большей частью есть граничащее с помешательством *высокомерие* человека, чье притязание на то, чтобы другие в сопоставлении с ним презирали себя, прямо противоречит его собственному намерению (подобно намерению помешанного), ибо именно этим он побуждает других всеми возможными способами ущемлять его самомнение, дразнить его и отдавать на посмеище за его оскорбительную глупость.— Слабее выражения *причуды* (*marotte*), которые бывают у каждого: правило, которое должно бы быть, по мнению такого человека, принято всеми, но не находит одобрения у умных людей, например: о своей способности предчувствия, о некоторых внушениях, напоминающих гения Сократа, о каких-то влияниях, якобы основанных на опыте, но необъяснимых, как [влияние] симпатии, антипатии и идиосинкразии (*qualitates occultae*); все это стрекочет у него в голове, как сверчок, которого, од-

нако, никто слышать не может.— Самое слабое из всех отступлений за пределы рассудка — это [так называемый] *конек*, склонность усердно заниматься как серьезным делом предметами воображения, которыми рассудок только играет для забавы; это значит быть деятельным в безделье. Для людей старых, удалившихся на покой и обеспеченных, такое расположение духа, возвращающее как бы к беззаботному детству, не только полезно для здоровья как возбуждающее жизненную силу, но и мило, хотя и достойно осмеяния, однако так, чтобы тот, над кем смеются, мог бы и сам добродушно смеяться вместе с другими.— Но и у более молодых и у занятых людей такие слабости служат для отдыха, и любители умствовать, которые с педантичной серьезностью порицают эти маленькие невинные глупости, заслуживают того, чтобы им напомнили наставление Стерна: «Пусть каждый ездит на своем коне по улицам города, куда ему вздумается, лишь бы он не заставлял тебя сесть сзади».

## В

### *О душевной слабости в познавательной способности*

§ 46. Тот, кто лишен остроумия, *тупоумен* (*obtusum caput*). Впрочем, там, где дело касается рассудка и разума, он может быть и очень неглупым, только не следует позволять ему играть роль поэта; так, Клавий<sup>30</sup>, которого его школьный учитель уже хотел отдать в учение к кузнецу, ввиду того что он не умел писать стихи, стал великим математиком, как только ему попалась в руки математическая книга.— *Медленно постигающий* ум еще не значит слабый ум, так же как *быстро* схватывающий ум не всегда есть основательный ум, а часть бывает очень поверхностным.

Недостаток способности суждения *при отсутствии* остроумия есть *глупость* (*stupiditas*). Тот же самый недостаток, но *при наличии* остроумия, есть *придурь*.— Тот, кто обнаруживает способность суждения в делах, *смышлен*. Если он при этом еще и остроумен, то он *умен*. Тот, кто только аффектирует одно из этих ка-

честв,— *остряк* или *умник*, существо отвратительное.— На ошибках *учатся*; но если человек в этой школе дошел до того, что может учить других на их ошибках, то он *проученный*.— *Невежество* еще не глупость; так, одна дама на вопрос академика, едят ли лошади также ночью, ответила: «Как может такой ученый человек быть настолько глупым?» Впрочем, уже одно то, что человек знает, как верно поставить вопрос (чтобы получить сведения от природы или от других людей), доказывает, что он толковый.

*Простоват* тот, кто *немногое* может понять своим рассудком; но на этом основании его нельзя считать глупым, если это *немногое* он понимает не превратно. Честен, но *глуп* (как некоторые несправедливо говорят о прислуге из Померании) — это выражение ложное и заслуживающее крайнего порицания. Оно ложно, ибо честность (исполнение долга из принципов) есть практический разум. Оно заслуживает крайнего порицания, ибо предполагает, что каждый, будь он только способен на это, стал бы обманывать и что не обманывает он только потому, что недостаточно умен и ловок.— Вот почему такие пословицы, как «он пороха не выдумает», «ни рыба ни мясо», «он звезд с неба не хватает», свидетельствуют о человеконенавистнических основоположениях, а именно, что мы не сомневаемся в наличии доброй воли у людей, которых мы знаем, но уверены в них можем быть только вследствие их неспособности. Так, говорит Юм, падишах доверяет свой гарем не добродетели тех, кто должен его охранять, а их неспособности (черным евнухам). Быть очень *ограниченным* в отношении *объема* своих понятий — это еще не глупость, все зависит от *качества* этих понятий (основоположений).— То, что люди позволяют обманывать себя кладоискателям, алхимикам и устроителям лотерей, объясняется не их глупостью, а их злой волей, [стремящейся] без соответствующих личных усилий разбогатеть за чужой счет. *Хитрость*, изворотливость, лукавство (*versutia*, *astutia*) — это умение обманывать других. Вопрос здесь в том, действительно ли обманщик *умнее* того, кого легко обмануть, и действительно ли последний глуп?

*Прямодушного* человека, который легко *доверяет* (верит, дает кредит) другому, иногда, хотя и очень несправедливо, называют *дураком*, потому что он легкая добыча для плута; об этом говорит пословица: «Купцы радуются, когда дураки приходят на рынок». Я поступлю правильно и умно, если тому, кто меня раз обманул, никогда больше верить не буду, ибо у него порочные принципы. Но было бы мизантропией не верить ни одному человеку только потому, что *один* меня обманул. Собственно говоря, именно обманщик — дурак. — А что, если человек, будучи сильно обманут, вдруг почувствует себя в состоянии обходиться без других людей и их доверия? В таком случае изменится, конечно, характер, который он *проявляет* по отношению к другим, но лишь в том смысле, что, вместо того чтобы *смеяться* над обманутым обманщиком, начинают *плевать* на счастливого; а в этом корысть небольшая\*.

§ 47. *Рассеянность* (*distractio*) есть состояние отвлечения внимания (*abstractio*) от тех или иных господств-

---

\* Живущие среди нас палестинцы из-за своих ростовщических наклонностей со времени их изгнания, поскольку дело касается большинства их, не без основания пользуются славой обманщиков. Правда, кажется странным думать, что целый *народ* состоит из обманщиков; но ведь не менее странно предполагать, что целая нация может состоять из одних купцов, из которых наибольшая часть, связанная старым суеверием, признанным теми государствами, в которых она живет, не ищет гражданских почестей, а потерю их хочет возместить выгодами, извлекаемыми с помощью обмана, практикуемого по отношению к народу, под покровительством которого она находится, и даже по отношению друг к другу. Впрочем, иначе и не может быть, когда целый народ состоит из купцов как непроеводительных членов общества (например, евреи в Польше); значит, если не быть непоследовательным, нельзя уничтожить их общественное устройство, санкционированное старыми уставами и признанное нами (имеющими некоторые общие с ними священные книги), среди которых они живут, хотя они в общении с нами высшим основоположением своей морали считают изречение: «Покупатель, гляди в оба». — Вместо бесполезного плана — читать этому народу нравования относительно обмана и чести — я предпочитаю высказать свое предположение о происхождении этого странного устройства (а именно того, что целый народ состоит из купцов). — Богатство создавалось в древнейшие времена торговлей с Индией,

вующих представлений через перенесение внимания на другие, неоднородные с ними представления. Если она преднамеренна, она называется *отвлечением* (*dissipatio*); если же произвольна — *невнимательностью к окружающему* (*absentia*).

Одна из душевных слабостей состоит в том, что репродуктивное воображение останавливается на одном представлении и обращает на него большое или продолжительное внимание и не может оторваться от этого представления, т. е. снова сделать свое течение свободным. Если эта дурная привычка становится постоянной и направляется на один и тот же предмет, то это может довести до помешательства. Быть рассеянным в обществе *невежливо*, а иногда и смешно. Женщины обычно не впадают в такое состояние; разве только когда они занимаются науками. У слуги, если он, прислуживая за столом, рассеян, обычно на уме что-то дурное: либо он что-то замышляет, либо опасается последствия чего-то.

---

а оттуда торговля шла по суше до западных берегов Средиземного моря и гаваней Финикии (к которой принадлежит и Палестина).— Правда, эта торговля могла идти и через некоторые другие места, как, например, через Пальмиру, а в более древние времена морем через Тир и Сидон или при некотором отклонении от берега через Элат, а также от арабских берегов к Большим Фивам и таким образом через Египет по направлению к сирийским берегам; но Палестина (главным городом которой был Иерусалим) занимала очень выгодное положение и для караванной торговли. Вероятно, накопление Соломоном богатств было следствием этой торговли, и до римской эпохи окрестные страны были полны купцов, которые после разрушения этого города, поскольку они еще прежде имели широкие связи с торговыми людьми, говорившими на том же языке и исповедовавшими ту же веру, постепенно распространялись по более отдаленным странам (в Европе) вместе со своим языком и своей верой, оставаясь связанными между собой, и в тех государствах, куда они переселились, могли находить защиту из-за выгод, доставляемых их торговлей; таким образом, их рассеяние по всему миру при единстве их религии и языка надо рассматривать не как исполнение *проклятия*, поразившего этот народ, а, скорее, как *благословение* их; тем более что их богатство в расчете на одного человека в настоящее время превосходит, вероятно, богатство каждого другого одинакового по численности народа.

Но *развлекать себя* (dissipatio), т.е. направлять свое произвольно репродуктивное воображение на что-то другое, например когда священник хочет удержать в памяти свою проповедь и помешать появлению в голове посторонних мыслей,— это необходимый, а отчасти и искусственный образ действий для заботы о здоровье души. Длительное размышление над одним и тем же предметом оставляет как бы звучание, которое (как одна и та же музыка для танца, если она продолжается долго, все еще отдается в ушах того, кто возвращается с бала, или как дети беспрестанно повторяют одну и ту же понравившуюся им шутку, особенно если она звучит ритмически) — которое, говорю я, утомляет и может исчезнуть, только если отвлечься и направить внимание на другие предметы, например, после напряженного обдумывания философского вопроса взяться за чтение газет.— *Собратся с мыслями* (collectio animi), чтобы быть готовым к каждой новой работе,— значит восстанавливать равновесие душевных сил, что содействует душевному здоровью. Лучшее средство для этого — разговор в обществе на темы, меняющиеся словно в игре; но разговор не должен перескакивать с одной темы на другую вопреки естественной ассоциации идей, иначе внимание общества рассеется, поскольку все перемешивается и исчезает единство беседы, следовательно, душа вновь чувствует себя сбитой с толку и нуждается в новом развлечении, чтобы отделаться от предыдущего.

Отсюда ясно, что для занятых людей имеется особое (не обычное) искусство, относящееся к диететике души,— искусство развлекаться, чтобы собраться с силами.— Но когда уже собрались с мыслями, т.е. приготовились пользоваться ими в любом направлении, нельзя назвать *рассеянным* того, кто в неподходящем месте и в деловых отношениях с другими усердно предается своим мыслям и потому не обращает внимания на эти отношения; его можно упрекнуть лишь в отсутствии внимания к окружающему, а в обществе это, конечно, неприлично.— Следовательно, развлекать себя, не будучи рассеянным,— это не обычное искусство; если же рассеянность становится

привычной, то у человека, подверженного этому злу, всегда какой-то сонный вид, а в компании он бесполезен, так как слепо следует свободной игре своего воображения, не регулируемого разумом.— *Чтение романов* не только приводит часто в дурное настроение духа, но и делает рассеянность привычной. В самом деле, хотя обрисовка в них характеров, действительно встречающихся у людей (правда, с некоторым преувеличением), дает мыслям некую *связность*, как в действительной истории, изложение которой всегда должно быть в той или иной мере *систематическим*, однако такое чтение способствует тому, что душа во время чтения отвлекается (а именно вводит другие события как вымыслы) и ход мыслей становится *отрывочным*, так что представления об одном и том же предмете приводятся в движение разрозненно (*sparsim*), а не вместе (*coniunctim*) согласно единству рассудка. Проповедник с церковной кафедры, или профессор в академической аудитории, или обвинитель и защитник на суде, для того чтобы, свободно излагая [свои мысли] (экспромтом) или во всяком случае рассказывая, обнаружить спокойствие духа, должны проявить *тройное* внимание: во-первых, иметь в виду то, что они говорят *теперь*, чтобы ясно представить это; во-вторых, памятовать о том, что они *уже сказали*, и, в-третьих, предвидеть то, что они сию минуту *хотят сказать*. Если они не обратят внимания на один из этих трех моментов, т. е. не поставят их в таком порядке, то они приведут и самих себя, и своих слушателей или читателей в состояние рассеянности, и тогда даже ясный ум не сможет ответить от себя упрёк в *сбивчивости*.

§ 48. Рассудок, сам по себе здоровый (без душевных слабостей), может обнаруживать слабости в своем применении, которые делают необходимым либо *откладывать* [его применение], пока человек не достигнет надлежащей зрелости, либо в гражданских делах *замещать* его другим. Неспособность (естественная или правовая) вообще-то здорового человека применять свой рассудок в гражданских делах называется



*недееспособностью*; если причина ее в незрелости возраста, она называется *несовершеннолетием*; если же она основывается на законоположениях, касающихся гражданских дел, она называется *законной или гражданской недееспособностью*.

*Дети* по природе недееспособны, и родители — их естественные опекуны. *Женщина* во всяком возрасте признается в гражданском отношении недееспособной; супруг — ее естественный куратор. Если же каждый из супругов живет на свои собственные средства, то куратор — другой человек. — Хотя женщина по природе своего пола достаточно речиста, чтобы и перед судом (если тяжба идет о *моем и твоём*) защищать себя и своего мужа, так что в буквальном смысле ее можно было бы считать сверхдееспособной, — тем не менее женщины, так же как им не пристало идти на войну, не могут лично отстаивать в суде свои права и самостоятельно вести гражданские дела, а могут это только через своего представителя. И эта основанная на законах недееспособность в общественных делах делает женщину более влиятельной в делах домашнего обихода, так как здесь вступает *право более слабого*, уважать и защищать которое мужчина считает себя призванным самой своей природой.

Но *делать* себя недееспособным, как бы это ни было унижительно, все же очень удобно; и вполне естественно, что нет недостатка в начальниках, умеющих использовать податливость черни (так как сама она объединяется с трудом) и представлять как величайшую, даже смертельную, опасность пользование *собственным* рассудком без руководства со стороны других. Главы государства называют себя *отцами страны*, ибо они лучше, чем их *подданные*, знают, как сделать этих подданных счастливыми; но народ для своего собственного блага осужден на постоянную недееспособность, и если Адам Смит несправедливо говорит о первых, что все они без исключения были величайшими расточителями, то его убедительно опровергают изданные в некоторых странах (мудрые!) законы против излишней роскоши.

*Духовенство* строго и постоянно держит под своей опекой *мирян*. Народ не имеет ни голоса, ни мнения в решении вопроса о своем пути к царству небесному. Чтобы попасть туда, ему собственные глаза не нужны, его ведут туда другие, и, хотя ему дают в руки Священное писание, чтобы он мог читать своими глазами, его наставники в то же время предупреждают его, что «в Священном писании следует находить только то, что требуют находить в нем они, наставники»; и вообще механическое обращение с людьми под управлением других есть самое надежное средство соблюдения законного порядка.

Ученые люди, как правило, охотноверяют своим женам опеку над собой в домашних делах. Один ученый, который зарылся в книги, так ответил слуге, услышав его крик о том, что в одной из комнат начался пожар: «Вы же знаете, что всеми такими делами занимается моя жена». — Наконец, уже приобретенная политическая дееспособность может для расточителя повлечь за собой возврат к гражданской недееспособности, если он, достигнув совершеннолетия, обнаружит слабость рассудка в управлении своим имуществом, что уподобляет его ребенку или слабоумному; впрочем, суждение об этом находится вне сферы антропологии.

§ 49. Бестолковый человек (*hebes*), подобный незакаленному ножу или топору, — это тот, кому ничего нельзя втолковать, кто не способен чему-нибудь *научиться*. Тот, кто в состоянии только подражать, называется *простофилей*; напротив, тот, кто сам может создать произведение ума или искусства, называется *человеком с головой*. Совершенно отлична от этого *простота* (в противоположность *утонченности*), о которой говорят: «Совершенное искусство вновь становится природой» — и которой достигают поздно; это способность без излишней траты средств, т. е. не действуя окольными путями, достигать той же цели. Тот, кто обладает таким дарованием (мудрец), при всей своей простоте вовсе не простоват.

*Глупым* называют прежде всего того, кто непригоден к делу, так как он не обладает способностью суждения.

*Глупец* тот, кто жертвует тем, что имеет ценность, ради целей, которые никакой ценности не имеют; например, ради блеска вне своего дома жертвует домашним счастьем. Того, чья глупость оскорбительна, называют *дураком*.— Можно иногда назвать человека глупым, не обижая его этим; более того, он сам себе в этом может признаться; но ни один человек не может равнодушно слушать, как его называют *дураком*, т. е. орудием плутов (по словам Попа)\*. *Высокомерный* человек — дурак, ибо прежде всего *глупо* ожидать от других, чтобы они в сравнении со мной ставили себя ни во что, и потому они всегда чинят мне препоны, делающие невозможным [исполнение] моих намерений. Но последствием этого будет лишь высмеивание. Однако в таком притязании заключается и оскорбление, а это справедливо вызывает *ненависть*.— Слово *дурочка* в применении к женщине не такое жесткое, так как мужчина не думает, что его может оскорблять пустое самомнение женщины. Вот почему нам кажется, что бранное слово *дурак* применимо только к высокомерным мужчинам.— Если того, кто (временно или всегда) вредит себе, называют дураком, следовательно, к презрению к нему примешивают ненависть, хотя он нас и не оскорбил, то это следует считать оскорблением, нанесенным человечеству вообще и, значит, всякому другому человеку. Того, кто поступает вопреки своей правомерной выгоде, также иногда называют дураком, хотя он вредит только себе самому.— Аруэ, отец Вольтера, говорил всем, кто поздравлял его с такими знаменитыми сыновьями: «У меня два сына и оба дураки, один дурак в прозе, а другой

---

\* Если кому-нибудь в ответ на его забавные выходки говорят: «Вы не умны», то для этого существуют более мягкие выражения: «Вы шутите» или «Вы не рассудительный человек». Рассудителен тот, кто судит правильно и практически, но безыскусственно. Правда, опыт может сделать рассудительным человека *благоразумным*, т. е. способным к *искусному* применению рассудка, но одна лишь *природа* может сделать его рассудительным.

в стихах» (один ударился в янсенизм и его преследовали, другой за свои сатирические стихотворения попал в Бастилию). Вообще глупый человек усматривает в *вещах*, а дурак — в *себе самом* больше ценности, чем следовало бы, если бы он был разумным.

Когда человека называют балбесом или *фатом*, то с этим связывается представление о том, что он *неумен*, что он дурак. Первый — молодой дурак, а второй — старый дурак; обоих обманывают плуты и хитрецы; причем первый вызывает сострадание, а второй — горькие и презрительные насмешки. Один остроумный немецкий философ и поэт объяснил названия *fat* и *sot* (под общим названием *fou*) таким примером: «Первый,— говорит он,— это молодой немец, который отправляется в Париж; второй — это тот же немец, который только что вернулся из Парижа».

\* \* \*

Полная душевная слабость, когда ее недостаточно даже для животного применения жизненной силы (как у *кретинов* в Уэльсе) или достаточно лишь для механического подражания внешним действиям, доступным и для животных (пилить, копать и т. п.), называется *слабоумием* и может рассматриваться не как душевная болезнь, а, скорее, как отсутствие души.

## С

### О душевных болезнях

§ 50. Основное деление душевных болезней, как это было показано выше,— это деление на *ипохондрию* и на *душевное расстройство* (мания). Название первой дано по аналогии со стрекочущими звуками сверчка в тишине ночи; эти звуки нарушают душевное спокойствие, необходимое для сна. Болезнь ипохондрика состоит только в том, что некоторые внутренние телесные ощущения не столько обнаруживают действительно имеющийся недуг в теле, сколько внушают

страх перед ним; человеческая природа имеет то странное свойство (которого нет у животных), что от сосредоточения внимания на некоторых локальных *впечатлениях* ощущение их усиливается или же становится более продолжительным, тогда как *отвлечение*, преднамеренное или вызванное другими, посторонними занятиями, ослабляет эти впечатления и, если оно становится привычным, вовсе их устраняет\*. Так ипохондрия (как душевная болезнь) становится причиной воображаемых телесных недугов, относительно которых больной сознает, что они не более как плод воображения, но время от времени не может удержаться от того, чтобы не считать их чем-то действительным, или, наоборот, из действительного телесного недомогания (например, из ощущения тяжести после обеда от плохо перевариваемой пищи) он создает себе фантастические представления о всевозможных внушающих опасение внешних событиях и беспокоится о своих делах, но все это исчезает, как только пищеварение окончится и вздутие живота прекратится.— Ипохондрик — это самый жалкий фантазер: он упрям, не может отказаться от вымыслов своего больного воображения и постоянно осаждает жалобами врача, которому приходится возиться с ним и утешать его как ребенка (пилюлями из хлебных крошек вместо всяких лекарств). Когда такой пациент, который постоянно прихварывает, но не заболевает, начинает читать медицинские книги, то он становится совершенно невыносимым, ибо ему мерещится, будто все недуги, о которых говорится в этих книгах, он ощущает в своем теле.— Одним из признаков такого воображения служит чрезмерная веселость, остроты и громкий смех, которому этот больной иногда отдается, и его настроения постоянно меняются. Эту болезнь питает детский страх при мысли о *смерти*. Тот,

---

\* В другом своем сочинении я отметил, что отвлечение внимания от некоторых болезненных ощущений и сосредоточение его на каком-нибудь другом предмете, произвольно схваченном в наших мыслях, в состоянии до такой степени противостоять этим ощущениям, что они не переходят в болезнь.

кто не в состоянии мужественно отвернуться от этой мысли, никогда не может как следует наслаждаться жизнью.

Еще по эту сторону границы душевного расстройства находится *внезапная смена настроений* (*raptus*), когда неожиданно для всех перескакивают от одной темы к другой, совершенно противоположной. Иногда это предшествует душевному расстройству как его примета. Но часто ум настолько извращен, что эти припадки беспорядочности и нарушения правил становятся у такого человека правилом.— Самоубийство часто бывает лишь следствием такой смены настроений. В самом деле, тот, кто в состоянии аффекта перерезает себе глотку, вскоре после этого терпеливо позволяет зашивать себе рану.

*Меланхолия* может быть вызвана и одной лишь иллюзией горя, которую создает *угрюмый* человек (склонный к скорби), мучающий самого себя. Такая задумчивость сама по себе, правда, еще не душевное расстройство, но может привести к нему.— Впрочем, ошибочно, хотя и часто, говорят о *задумчивом* математике (например, о профессоре Хаузене), но подразумевают под этим глубокомысленного [ученого].

§ 51. *Бред* (*delirium*) наяву в *лихорадочном* состоянии — это телесная болезнь, требующая врачебного вмешательства. Из тех, кто бредит, только тот, у кого врач не находит подобных болезненных признаков, называется *помешанным*; для помешательства слово *расстройство* только более мягкое выражение. Следовательно, если кто-нибудь преднамеренно натворил что-то и возникает вопрос, виновен ли он в этом и как велика его вина, стало быть, если прежде всего надо решить вопрос, был ли он тогда в уме или нет, то суд должен направить его не на медицинский, а (ввиду некомпетентности судебных органов) на философский факультет. Вопрос, владел ли обвиняемый при совершении проступка своей естественной способностью суждения и рассудка,— вопрос всецело психологический, и хотя телесное изменение органов души, быть может, и бывает иногда причиной неесте-

ственного нарушения закона долга (присущего каждому человеку), но врачи и физиологи вообще еще не в состоянии проникнуть в механизм человеческой природы настолько, чтобы объяснить внезапные побуждения к таким преступным деяниям или (без анатомического исследования тела) предвидеть их; *судебная медицина* (*medicina forensis*), если возникает вопрос, находился ли преступник в состоянии помешательства, или следовал решению, принятому в здравом рассудке, есть вмешательство в чужое дело, в котором судья ничего не понимает и которое, поскольку не принадлежит к его ведомству, должно во всяком случае быть направлено на другой факультет\*.

§ 52. Нелегко дать систематическое деление того, что представляет собой существенный и неизлечимый беспорядок; впрочем, малополезно заниматься этим: так как силы субъекта не принимают в этом участия (не то что при телесных заболеваниях), а цель может быть достигнута только применением собственного рассудка [больного], то все лечебные методы должны в этом отношении оказаться бесполезными. Тем не менее антропология, хотя в данном случае она может быть прагматической только косвенно, а именно может указывать только то, чего не надо делать, должна дать по крайней мере общий очерк этого глубочайшего унижения человечества, но возникающего из самой природы. Помешательство вообще можно разделить на *беспорядочное*, *методическое* и *систематическое*.

---

\* Так, подобного рода судья признал сумасшедшим и на этом основании освободил от смертной казни человека, который, будучи приговорен к заключению в исправительном доме, в отчаянии убил ребенка.— Тот, говорил он, кто из ложных посылок делает правильные выводы,— сумасшедший. Упомянутый человек признал в качестве принципа, что заключение в исправительном доме навсегда лишает честного имени, а это хуже смерти (что ложно), и, сделав вывод из этой посылки, он пришел к решению, что заслуживает смерти.— Следовательно, он сумасшедший и, как таковой, освобождается от смертной казни.— На основании подобного аргумента нетрудно признать всех преступников сумасшедшими, которых следует жалеть и лечить, а не наказывать.

1) *Идиотизм* (amentia) — неспособность привести свои представления в порядок, необходимый хотя бы только для возможности опыта. В домах для умалишенных особенно подвержены этой болезни женщины из-за болтливости: в их рассказах столько от пылкого воображения, что никто не понимает, что, собственно, они хотели сказать. Это помешательство *беспорядочное*.

2) *Умопомрачение* (dementia) — это такое душевное расстройство, когда все, что рассказывает больной, хотя и соответствует формальным законам мышления, [необходимым] для осуществления опыта, из-за неправильного действия воображения собственные представления принимает за восприятия. Им страдают те, кто полагает, будто все вокруг них враги, кто всякое выражение лица, каждое слово или вообще незначительное действие других рассматривает как направленное против него и как ловушку. — Эти люди в своем несчастном ослеплении с такой проницательностью излагают то, что другие делают без всякого злого умысла, истолковывая это как нечто нацеленное против них, что следовало бы воздать должное их рассудку, если бы только данные были верны. — Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь вылечился от этой болезни (ибо это особая склонность к неистовству разума). Но таких людей нельзя считать нуждающимися в больничном лечении, так как, заботясь лишь о себе, они обращают свою мнимую хитрость на самосохранение, не подвергая других опасности, стало быть, их не следует ради безопасности лишать свободы. Этот второй вид помешательства — *методический*.

3) *Сумасшествие* (insania) — это нарушенная *способность суждения*. В этом случае душу сбивают с толку аналогии, принимаемые за понятия схожих между собой предметов; и таким образом воображение, действуя подобно рассудку, сочетая несовместимые вещи, выдает это сочетание за всеобщее, содержащее в себе эти представления. Такого рода душевнобольные большей частью очень довольны собой, придумывают пошлые вещи и находят удовлетворение в столь широком родстве понятий, согласующихся, по их мне-



нию, между собой.— Помешательство этого рода неизлечимо, ибо оно подобно поэзии вообще представляет собой нечто творческое и тешит больных своим многообразием.— Этот третий вид помешательства хотя и методический, но только *фрагментарный*.

4) *Безумие* (*vesania*) — это болезнь расстроенного разума.— Душевнобольной перепрыгивает всю лестницу опыта и гонится за принципами, которые могут быть совершенно свободны от критерия опыта, и воображает, будто постигает непостижимое.— Изобретение квадратуры круга, *perpetuum mobile*, разгадка сверхчувственных сил природы и постижение тайны святой Троицы — все это в его власти. Он самый спокойный из всех больных, находящихся в лечебницах, и, занятый лишь своими спекуляциями, дальше всех от буйства; дело в том, что он с полным самодовольством не обращает внимания на все трудности исследования.— Этот четвертый вид помешательства можно было бы назвать *систематическим*.

В этом виде душевного расстройства имеют место не только сбивчивость и отклонение от правил применения разума, но и *положительное неразумие*, т. е. *другое* правило, совершенно другая точка зрения, на которую, так сказать, становится душа и с которой все предметы выглядят иначе; из *sensorium commune*, которое необходимо для единства *жизни* (животного), она оказывается в этом случае помещенной в отдаленное место (отсюда слово *помешательство*); так, гористая местность, если ее рисовать с высоты птичьего полета, дает повод к совершенно другому суждению о местности, чем в том случае, если ее рассматривают, находясь на равнине. Правда, душа не чувствует или не видит себя в каком-нибудь другом месте (ведь она не может воспринимать себя по своему месту в пространстве, не впадая в противоречие, иначе она созерцала бы себя как объект своего внешнего чувства, тогда как она может быть для самой себя объектом только внутреннего чувства), но этим, как бы там ни было, объясняют так называемое помешательство.— Удивительно, однако, что силы расстроенной души все же объединяются в систему и природа даже в не-

разумие стремится внести принцип их связи, чтобы способность мышления не оставалась в бездействии, если и не объективно, для действительного познания вещей, то хотя бы только субъективно, ради [сохранения] животной жизни.

Напротив, попытка наблюдать себя при помощи физических средств в таком состоянии, которое близко к помешательству и в которое произвольно приводят себя, чтобы посредством этого наблюдения лучше понять также непроизвольное состояние,— такая попытка достаточно разумна, ибо стремится исследовать причины явлений. Но опасно экспериментировать над душой и делать ее в некоторой степени больной, чтобы наблюдать и исследовать свою природу через явления, которые могли бы здесь обнаружиться.— Так, Гельмонт утверждает, что, после того как он принял некоторую дозу напеля (ядовитый корень), у него было такое ощущение, будто он *мыслит желудком*. Другой врач постепенно увеличивал прием камфоры, пока ему не показалось, будто на улице все пришло в великое смятение. Многие так долго проводили над собой эксперименты с опиумом, что доходили до полной душевной слабости, когда переставали употреблять это средство для оживления мышления.— Искусственно вызванное помешательство легко может перейти в настоящее.

### Разрозненные замечания

§ 53. Помешавшегося ребенка не существует.— С развитием зародыша человека развивается и зародыш помешательства, если это помешательство наследственное. Опасно родниться с семьей, в которой был хотя бы один такой больной. Сколько бы ни было детей от четы, которые избавлены от этого дурного наследства, поскольку они все урождаются, например, в отца или его родителей и предков, но, если только мать в своем семействе имела хоть одного душевно-больного (хотя бы сама она была свободна от этого недуга), в этой семье все же может появиться ребе-

нок, который уродится в семью своей матери (как это можно наблюдать и во внешнем сходстве) и у которого будет *наследственное* душевное расстройство.

Часть утверждают, что знают случайные причины этой болезни, и представляют ее не как наследственную, а как приобретенную, как если бы в этом был виноват сам несчастный больной. «Он помешался от любви», — говорят об одном, «он сошел с ума от *высокомерия*», — говорят о другом, «он *заучился*», — говорят о третьем. — То обстоятельство, что человек влюбился в особу, рассчитывать на вступление в брак с которой было величайшей глупостью, не причина безумия, а его следствие. Что же касается высокомерия, то притязание ничего не стоящего человека на то, чтобы другие угодили перед ним, и чванливость *предполагают* безумие, без которого он не дошел бы до такого поведения.

Что же касается *заучивания*<sup>\*</sup>, то нет надобности предостерегать от него молодых людей. Здесь молодежь нуждается скорее в шпорах, чем в узде. Даже самые большие и беспрестанные усилия в этом направлении могут только *утомить* душу, так что человек перестает любить науку, но не могут *расстроить* душу, если только она уже до этого не была извращена и потому пристрастилась к мистическим книгам и к откровениям, которые выходят за пределы здравого человеческого рассудка. Сюда относится и склонность заниматься чтением книг, содержащих благочестивые назидания, только ради буквы, не думая о моральной стороне; для этого один автор нашел выражение «помешан на чтении».

Я сомневаюсь, что существует различие между общим безумием (*delirium generale*) и безумием, связанным с определенным предметом (*delirium circa*

---

<sup>\*</sup> То, что купцы превышают свои торговые возможности и строят обширные планы, превышающие их силы, — это обычное явление. Но заботливые родители не должны опасаться избытка прилежания молодых людей (если только они умственно здоровы). Природа сама предохраняет от перегрузки знанием уже тем, что учащимся надоедают те предметы, над которыми они долго и тем не менее напрасно ломали себе голову.

obiectum). *Неразумие* (оно есть нечто положительное, а не просто отсутствие разума), точно так же как и разум, есть лишь *форма*, к которой могут быть приновлены объекты, и, значит, оба направлены на общее. Но о том, с чем при вспышке безумных наклонностей (а это обычно происходит внезапно) прежде всего сталкивается душа (с *материей*, на которую натыкаются и о которой впоследствии будут молоть всякий вздор), помешанный и будет главным образом мечтать, так как из-за новизны впечатления оно засело в нем сильнее, чем все последующее.

О том, у кого в голове не все в порядке, говорят также: «Он перешел экватор», как будто тот человек, который впервые переходит линию жаркого пояса, подвергается опасности потерять рассудок. Но это только недоразумение. Оно имеет лишь тот смысл, что глупец, который надеется сразу же после путешествия в Индию разбогатеть без особого труда, уже здесь составляет свой план как дурак; во время исполнения этого плана недавно появившееся безумие растет, и при возвращении [на родину], если даже счастье ему улыбнулось, оно проявляется уже во всей своей полноте.

Подозрение, что у него с головой неладно, падает уже на того, кто *громко говорит* сам с собой или кто один в комнате *жестикулирует*.— Еще более подозрительно, если он полагает, что способен к вдохновениям и разговаривает и общается с высшими существами; но такого подозрения нет, если он, быть может, и признает других святых людей способными к таким сверхчувственным созерцаниям, но не воображает, будто бы и сам относится к числу этих избранных, да и не выражает такого желания и, следовательно, исключает себя из их числа.

Единственный общий признак помешательства — это потеря *здорового смысла* (*sensus communis*) и появление вместо него *логического своемыслия* (*sensus privatus*); так, человек в ясный день видит на своем столе горящую свечу, которой рядом стоящие не видят, или слышит голос, которого другие не слышат. В самом деле, имеется субъективно необходимый кри-

терий правильности наших суждений вообще, а значит, и здоровья нашего рассудка: мы испытываем свой рассудок на *рассудке других*, не *обособляем* себя со своим рассудком и судим в своем частном представлении как бы *публично*. Вот почему запрещение книг, рассчитанных только на теоретические мнения (особенно если они не имеют влияния на законный образ действий), оскорбляет человечество, ведь таким запретом отнимают от нас если не единственное, то величайшее и самое пригодное средство проверить свои *собственные* мысли; а это происходит благодаря тому, что мы высказываем их публично, чтобы посмотреть, согласуются ли они также с рассудком других людей; в противном случае нечто чисто субъективное (например, привычку или склонность) легко принять за объективное; а именно в этом и состоит та видимость, о которой говорят, что она обманывает или, скорее, побуждает нас при применении правил обманывать самих себя.— Тот, кто не считается с этим критерием, а вбивает себе в голову, что [необходимо] признать решающее значение личного разума без общего разума или даже вопреки ему, находится во власти игры мыслей, при этом он видит себя, действует и рассуждает не в общем с другими мире, а (как в сновидении) в своем собственном мире.— Но иногда это зависит только от тех выражений, в которых человек с вообще-то ясной головой хочет сообщать свои внешние восприятия другим, [и тогда кажется], что эти восприятия не соответствуют принципу общего разума, и он настаивает на своем собственном разумении. Так, остроумный автор «Океании» Гаррингтон<sup>31</sup> высказал странную мысль, будто его испарения (*effluvia*) отскакивали от его кожи в виде мух. Но это могло быть электрическим воздействием на тело, сильно заряженное этим веществом,— нечто подобное люди испытали,— и, быть может, Гаррингтон хотел этим указать только на сходство своего чувства с таким отскакиванием, а не на то, что он [действительно] видел этих мух.

Помешательство с припадками *бешенства* (*rabies*) — с аффектом гнева (по отношению к действительному

или воображаемому предмету), который делает его нечувствительным ко всем впечатлениям извне, — это только разновидность расстройства, которая часто выглядит более страшно, чем она оказывается по своим результатам; это бешенство подобно пароксизму лихорадки не столько коренится в душе, сколько возбуждается материальными причинами; и врач может устранить его одной дозой лекарства.

## О талантах в познавательной способности

§ 54. Под *талантом* (природным дарованием) понимается то превосходство познавательной способности, которое зависит не от обучения, а от природных задатков субъекта. Таланты эти — *продуктивное остроумие* (*ingenium strictius s. materialiter dictum*), *проницательность* и *оригинальность* мышления (гений).

Остроумие бывает или *сравнивающим* (*ingenium comparans*), или *умствующим* (*ingenium argutans*). Остроумие *соединяет* (ассимилирует) разнородные представления, которые часто находятся по законам воображения (ассоциации) далеко друг от друга. Это специфическая способность уподобления, которая относится к рассудку (как способности познания общего), поскольку он подводит предметы под [роды и] виды. Остроумие нуждается, далее, в способности суждения, чтобы частное подводить под общее и применять способность мышления для *познавания*. — *Остроумию* (в речи и в письме) нельзя научиться с помощью школьного механизма с его принудительностью; оно, как особый талант, принадлежит к *щедрости* образа мыслей при взаимном обмене их (*veniam damus petimusque vicissim*)<sup>32</sup>; оно трудно объяснимое свойство рассудка вообще — так сказать, его изящество, контрастирующее со *строгостью* способности суждения (*iudicium discretivum*) в применении общего к особенному (родовых понятий к видовым), которая *ограничивает* способность ассимиляции и стремление к ней.

## О специфическом различии сравнивающего и умствующего остроумия

### А

#### О продуктивном остроумии

§ 55. Находить сходство в неоднородных вещах и доставлять таким образом, как это делает остроумие, материал рассудку, чтобы придать его понятиям общность, — приятное, излюбленное и ободряющее занятие. Напротив, способность суждения, ограничивающая понятия и способствующая более их исправлению, чем расширению, правда, почитается и всячески рекомендуется, но поскольку она серьезна, строга и ограничивает свободу мышления, не пользуется любовью. Действия сравнивающего остроумия скорее игра, деятельность способности суждения — скорее дело. — Первое — цветок юности, вторая — плод зрелого возраста. — Тот, кто в высокой степени соединяет оба в продукте духа, прозорлив (*perspicax*).

Остроумие ищет *выдумок*; способность суждения стремится к пониманию. Осторожность — это добродетель бургомистра (защищать город и управлять им по данным законам под верховной властью бурга). Напротив, то, что великий создатель системы природы Бюффон смело (*hardi*) отверг сомнения способности суждения, его соотечественники сочли заслугой, хотя это было рискованно и несколько похоже на нескромность (фривольность). — Остроумие — скорее *подливка*, способность суждения — *пища*. Погоня за *остротами* (*bon mots*), подобно тем, которые, вымучивая, предлагал в таком изобилии аббат Трюбле<sup>33</sup>, ведет к поверхностности и в конце концов вызывает отвращение у основательно мыслящих людей. Остроумие очень изобретательно в поисках *модного*, т. е. принятых правил поведения, которые нравятся только новизной и, не успев *укорениться*, сменяются другими, столь же преходящими формами.

Остроумие, основанное на игре слов, плоско, а пустое умствование (микрология) способности суждения — *педантично*. — *Капризным* называется остроумие, проистекающее из склонности к *парадоксальному*, когда за простодушием и наивностью скрывается лукавое (хитрое) желание поднять кого-либо (или чье-либо мнение) на смех; при этом посредством ложных восхвалений превозносится обратное тому, что достойно одобрения (глумления). Примером может служить «Искусство пресмыкаться в поэзии» Свифта или «Гудибрас» Батлера<sup>34</sup>; подобное остроумие, когда презренное с помощью контраста делается еще более презренным, вызывает веселье, удивляя своей неожиданностью; но это не более, чем *игра* и легковесное остроумие (как у Вольтера); напротив, остроумие, в котором открываются истинные и важные принципы (как у Юнга<sup>35</sup> в его сатирах) может быть названо чрезвычайно тяжеловесным, ибо это уже *дело*, и оно вызывает не столько веселье, сколько удивление.

*Пословица* (proverbium) не есть *острота* (bon mot); это — ставшая общей формула, выражавшая мысль, которая распространяется в результате повторения; в устах первого, высказавшего ее, она и *была*, быть может, остротой. Пересыпать свою речь пословицами свойственно черни и свидетельствует о полном отсутствии остроумия в общении с представителями изысканных кругов.

Основательность, правда, — не дело остроумия; однако, поскольку благодаря образности, которую остроумие придает мысли, оно может быть средством или оболочкой для разума и для его применения в области морально-практических идей, можно мыслить и основательное остроумие (в отличие от поверхностного). В качестве одной из удивительнейших, как принято считать, сентенций Сэмюэля Джонсона о женщинах приводят ту, которая содержится в его «Жизни Уэллера». Она гласит: «Он несомненно хвалил многих, жениться на которых бы побоялся, и же-



нился на той, похвалить которую он бы, пожалуй, постеснялся». Здесь все достойное удивления построено на игре антитезы, разум от этого ничего не выигрывает.— Когда же речь шла о спорных вопросах разума, его друг Босуэл не мог, сколько он ни старался, услышать из его уст столь желанное для него изречение оракула, которое содержало бы хоть малейшее остроумие; все, что Джонсон говорил о скептиках в вопросах религии, о правах правительства или даже о человеческой свободе вообще, сводилось вследствие его склонности к противоречию и природного деспотизма, укоренившегося благодаря потворству льстецов, к неотесанной грубости, которую его почитатели предпочитают называть *резкостью*\*, но которая свидетельствует о его полной неспособности к выражению в одной мысли остроумия в соединении с основательностью.— По-видимому, влиятельные люди по достоинству оценивали его таланты, не следуя призывам его друзей, утверждавших, что ему необходимо занять место в парламенте.— Ибо остроумия, наличие которого позволяет составить толковый словарь данного языка, недостаточно для того, чтобы будить и оживлять идеи разума, необходимые для понимания важных дел.— *Скромность*, сама собой проявляющаяся в душе того, кто ощущает себя призванным к такого рода деятельности, равно и недоверие к своим талантам, уверенность в том, что не следует самостоятельно принимать решение, а надлежит руководствоваться также суждениями других (пусть даже незаметно),— свойства, которые никогда не были присущи Джонсону.

---

\* Босуэл рассказывает, что, когда некий лорд выразил в его присутствии сожаление, что Джонсон не получил более утонченного воспитания, *Баретти* сказал: «Нет, нет, милорд, что бы с ним ни делали, он все равно остался бы *медведем*». «Но, быть может, *дрессированным медведем*?» — заметил его собеседник, на что третий, друг Джонсона, желая смягчить это суждение, возразил: «От медведя у него только *шкура*».

## В

### *О проницательности или способности к исследованию*

§ 56. Для того чтобы что-то открыть (скрытое либо в нас самих, либо вне нас), нужен в ряде случаев особый талант: необходимо знать, как следует искать, обладать природным даром высказывать *предварительное суждение* (*judicii praevii*) о том, где можно найти истину, нападать на след вещей и использовать мельчайшие признаки сходства, чтобы открыть или найти искомое. Школьная логика этому нас не учит. Бэкон Веруламский дал в своем «Органоне» блестящий пример метода, посредством которого можно с помощью экспериментов открыть скрытые свойства природных вещей. Однако даже этого примера недостаточно, чтобы научить нас определенным правилам, тому, как надо исследовать, чтобы добиться успеха, ибо всегда надо сначала что-то предполагать (отправляться от какой-либо гипотезы) и с этого начинать, действуя по определенным принципам и в соответствии с данными признаками,— все дело именно в том, как найти их. Ибо пытаться идти вслепую, наудачу, когда, спотыкаясь о камень, находят кусок руды и тем самым открывают рудную жилу,— дурной способ исследования. Впрочем, существуют люди, обладающие талантом как бы с помощью волшебной палочки открывать сокровища познания, хотя они этому и не учились; но научить этому они никого не могут, они могут только показать, как они это совершают, ибо это дар природы.

## С

### *Об оригинальности познавательной способности или о гении*

§ 57. *Изобрести* что-то — совсем не то, что *открыть*. Ибо то, что *открывают*, предполагается уже до того существовавшим, оно только не было извест-

ным, например, Америка до ее открытия Колумбом; а то, что *изобретают*, например, *порох*<sup>\*</sup>, совершенно не было известно до того, как было создано. То и другое можно считать заслугой. Но можно и найти то, что совсем не искали (как один алхимик нашел фосфор) и тогда в этом нет заслуги. Талант к изобретению называют *гением*. Однако так всегда именуют только *мастера*, т. е. того, кто умеет что-то *сделать*, а не того, кто только обладает многими сведениями и *знаниями*; но и не того мастера, который просто подражает, а того, кто создает свое творение первоначально, и наконец, в том случае, если его продукт может считаться *образцовым*, т. е. если он достоин того, чтобы служить примером (exemplar) для подражания.— Следовательно, гений человека есть «образцовая оригинальность его таланта» (в отношении тех или иных произведений искусства). Однако того, у кого есть задатки к этому, также называют гением; тогда это слово обозначает не только природный дар лица, но и само это лицо.— Гений, проявляемый во многих отраслях, называют *всесторонним* (как, например, Леонардо да Винчи).

Подлинная сфера гения — сфера воображения, так как оно созидательно, меньше, чем другие способности, подчинено правилам и поэтому более способно к оригинальности.— Механизм обучения, в ходе которого ученика постоянно принуждают подражать, оказывает, правда, вредное действие на зарождение гения, его оригинальности. Однако в каждом искусстве необходимы известные основные механические правила, а именно соответствие произведения лежащей в его основе идее, т. е. *истина* в изображении мыслимо-

---

\* Порохом пользовались еще при осаде Альхесираса, задолго до монаха *Шварца*; его изобрели, по-видимому, китайцы. Но вполне может быть, что тот немец, которому попался порох, совершал опыты, расчленяя его на составные части (например, посредством выщелачивания находящейся в нем селитры, смывания угля и выжигания серы) и таким образом *открыл* порох, хотя и не *изобрел* его.

го предмета. Этому надлежит учиться со всей школьной строгостью, и оно несомненно есть действие подражания. Стремление же освободить воображение и от этого принуждения, позволить своему таланту действовать без всяких правил, даже вопреки природе, и предаваться *фантазиям* может, пожалуй, привести к оригинальному безумию, которое, однако, не будет служить образцом и, следовательно, не будет отнесено к гению.

*Дух* — это *животворящий* принцип в человеке. Во французском языке дух и остроумие обозначаются одним словом, *esprit*. В немецком это не так. Говорят: речь, книга, дама общества и т. д. прекрасны, но лишены духа. Остроумие здесь не помогает, так как и оно может опротиветь, поскольку не оказывает длительного воздействия. Для того чтобы все перечисленные выше вещи и лица можно было назвать *преисполненными духа*, они должны возбуждать *интерес*, причем посредством *идей*. Ибо это приводит воображение в движение, оно видит перед собой простор для подобных понятий. Почему бы нам не выражать французское слово *génie* немецким выражением *своеобразный дух*; ибо наша нация уверовала в то, что французы пользуются для этого словом своего языка, которого у нас в немецком языке нет, и поэтому мы должны заимствовать его у них; между тем они и *сами* заимствовали это слово из латинского (*genius*), а оно означает не что иное, как *своеобразный дух*.

Причина же, по которой образцовая оригинальность таланта обозначена этим *мистическим* наименованием, состоит в том, что ее обладатель и сам не может объяснить, чем вызваны ее проявления и понять, как он достиг искусства, которому научить его никто не мог. Ибо *невидимость* (причины, которая ведет к действию) — это побочное понятие о духе (о *genius*, от рождения присущем талантливому человеку), внушению которого он как бы следует. Однако при этом душевные силы должны быть приведены воображением в гармоническое движение, ибо в противном слу-

чае они будут не оживотворять друг друга, а только мешать друг другу: и это совершает *природа* субъекта; поэтому гением можно называть и талант, «посредством которого природа дает правила искусству».

§ 58. Мы не будем здесь касаться вопроса, приносят ли миру пользу в первую очередь великие гении, часто пролагающие новые пути и открывающие новые перспективы, или росту искусств и наук способствовали преимущественно люди механического склада ума, которые не составляли эпохи, но, руководствуясь своим будничным рассудком, медленно подвигались по колее, проложенной опытом (не вызывая восхищения, но и не внося беспорядка).— Однако в ряды первых затесались *гениальничающие люди* (вернее, гениальничающие обезьяны); они выступают в качестве чрезвычайно облагодетельствованных природой умов, объявляют, что кропотливое учение и исследование — ненужная трата времени и что они одним рывком постигли дух всех наук, который теперь предлагают в малых концентрированных и сильных дозах. Люди этого толка, подобные знахарям и шарлатанам, приносят большой вред в области научного и нравственного образования, изрекая с высоты своей премудрости в решительном тоне соображения о религии, государственных делах и морали, словно посвященные в суть этих вопросов или власть имущие, и скрывая таким образом скудость своего духа. Можно только одно: смеяться над ними и терпеливо продолжать свой путь, сохраняя прилежание, порядок и ясность и не обращая внимания на этих фигляров.

§ 59. В зависимости от национального характера и почвы, на которой сформировался гений, в нем содержатся различные задатки, развивающиеся различным образом. У немцев он скорее уходит в *корень*, у итальянцев — в *крону*, у французов — в *цветок*, у англичан — в *плод*.

Человек обычного ума (охватывающего различные науки), отличается от гения с его способностью к изобретению. Первый может достигнуть вершины в том, чему можно научиться, т. е. обладать историческим знанием всего того, что до этого момента было совершено в области наук (может быть *полигистором*); таков Юлий Цезарь Скалигер. Гений отличается не столько *широтой* духа, сколько его интенсивностью; во всем, что он предпринимает, он составляет эпоху (подобно Ньютону, Лейбницу).— *Архитектонический* ум, методически выявляющий связь всех наук и то, как они служат опорой друг другу,— лишь подчиненный, но не обычный гений. Встречается и *гигантская* ученость, которая, однако, напоминает *циклопа*, поскольку у нее отсутствует один глаз, а именно, глаз истинной философии, необходимый, чтобы с помощью разума целесообразно использовать эту массу исторического знания, груз сотни верблюдов.

*Самоучки* (*élèves de la nature, autodidacti*) также могут в ряде случаев прослыть гениями, поскольку они придумали сами то, что могли бы узнать от других, и в том, что само по себе не есть дело гения, все-таки оказались толковыми; так, в Швейцарии есть ряд людей, оказавшихся изобретателями в области механических искусств. Но проявляющие ум не по летам вундеркинды (*ingenium praesox*), такие как Гейнеке в Любеке или Баратьер в Галле, эфемерны, это отклонения природы от ее правила и не более, чем экспонаты для естественно-исторического музея; их ранней зрелости можно, конечно, удивляться, но те, кто этому способствовал, часто с достаточным основанием сожалеют об этом.

\* \* \*

Так как в конце концов все применение познавательной способности даже в теоретическом познании нуждается, чтобы достигнуть успеха, в разуме, который дает правило, только и придающее этому позна-

нию действенность, то притязание разума к нему можно выразить в трех вопросах, соответствующих трем видам этой способности:

*Чего я хочу?* (спрашивает рассудок)\*.

*От чего это зависит?* (спрашивает способность суждения).

*К чему это приведет?* (спрашивает разум).

По своей способности отвечать на эти три вопроса люди очень отличаются друг от друга.— Первый вопрос требует лишь ясного ума, способного понять самого себя; и этот природный дар при наличии некоторой культуры довольно распространен, особенно если на это направляют внимание.— Значительно реже дается правильный ответ на второй вопрос, ибо возникает множество видов определения подлежащего понятия и мнимого решения задачи — каково же то единственное, которое точно соответствует ей? (например, в процессах или при составлении плана действий для достижения принятой цели). Для этого нужен талант, способный произвести правильный выбор того, что способствует данному случаю (*iudicium discretivum*), талант очень желанный, но чрезвычайно редкий. Адвокат, приводящий *множество* доводов в подтверждение своей точки зрения, очень затрудняет судье вынесение приговора, ибо он и сам действует ощупью; если же он, объяснив, чего он хочет, способен указать на обстоятельство, наиболее существенное в деле (а таковым может быть только одно), то слушание завершается быстро и приговор разума следует сам собой.

Рассудок позитивен и разгоняет мрак незнания, способность суждения скорее негативна и направлена на то, чтобы предотвратить ошибки, возникающие при тусклом свете, в котором являются предметы.— Разум устраняет источник ошибок (предрассудки) и гарантирует таким образом решение рассудка всеобщ-

---

\* *Хотеть* понимается здесь только в теоретическом смысле: что я хочу утверждать как *истинное*?

ностью принципов.— Книжная ученость, правда, увеличивает знания, но, если на помощь ей не приходит разум, она не расширяет понятие и понимание. Ее следует также отличать и от *умствования*, от игры с попытками применения разума без соблюдения его законов. Если задается вопрос: следует ли мне верить в привидения? то *умствовать* по поводу их возможности я могу самым различным образом, но разум запрящает суеверно, т. е. без принципа, объясняющего этот феномен по законам опыта, допускать его возможность.

Вследствие большого различия умов в способе рассмотрения одних и тех же предметов и своего отношения друг к другу, их столкновения, соединения и разъединения, природа создает любопытное зрелище на сцене, где действуют наблюдатели и мыслители самого различного рода. Для класса мыслителей незыблемыми законами могут служить следующие максимы (уже названные выше ведущими к мудрости):

1) *Самостоятельно* мыслить.

2) Мыслить *себя* (в общении с людьми) на месте *другого*.

3) Всегда мыслить *в согласии с самим собой*.

Первый принцип негативен (*nullius addictus iurare in verba magistri*)<sup>36</sup>, это — принцип образа мыслей, свободного от принуждения; второй — позитивен, принцип *широкого*, сообразующегося с понятиями других образа мыслей; третий — принцип *последовательного* образа мыслей; для каждого из них, и еще в большем числе для противоположных им, в антропологии могут быть приведены много примеров.

Важнейший переворот во внутреннем мире человека — это «выход его из состояния несовершеннолетия, в котором он виноват сам». — Вместо того, чтобы за него думали другие, как это было до того, и он лишь подражал им или позволял водить себя на помочах, он теперь осмеливается самостоятельно, хотя еще неуверенно, продвигаться на почве опыта.



## Деление

1) *Чувственное*, 2) *интеллектуальное удовольствие*. Первое — либо а) через *чувство* (наслаждение), или через *воображение* (вкус); второе (т. е. интеллектуальное) либо а) через *изобразимые понятия* или б) через *идеи*; так же представляется и противоположное, *неудовольствие*.

## О ЧУВСТВЕННОМ УДОВОЛЬСТВИИ

### А

*О чувстве приятного или о чувственном удовольствии при ощущении предмета*

§ 60. *Наслаждение* — это удовольствие, испытываемое посредством чувства. И то, что доставляет удовольствие, называется *приятным*. *Страдание* — это не-удовольствие, испытываемое посредством чувства, и то, что его вызывает, *неприятно*. — Они противоположны друг другу не как приобретение и недостаток (+ и 0), а как приобретение и потеря (+ и -), т. е. не только как *противоречие* (contradictorie, s. logice oppositum), а как полная противоположность (contrarie s. realiter oppositum). — Выражения *нравится* или *не нравится* и промежуточное между ними — *безразлично* слишком *емки*, они могут относиться и к интеллектуальному удовольствию, и тогда уже не совпадают с наслаждением и страданием.

Эти чувства можно объяснить и тем действием, которое оказывает на душу ощущение нашего состояния. То, что непосредственно (через чувство) побуждает меня *покинуть* мое состояние (выйти из него), мне *неприятно* — оно причиняет мне боль; то, что таким же образом побуждает меня *сохранять* это состо-

яние (оставаться в нем) мне *приятно*, оно доставляет мне наслаждение. Но нас неудержимо влечет за собой поток времени и связанная с ним смена ощущений. И хотя выход из одного момента времени и вступления в другой есть один и тот же акт (смены), тем не менее в нашей мысли и в сознании этой смены присутствует временная последовательность, соответствующая отношению причины и действия.— Возникает вопрос, вызывает ли в нас ощущение удовольствия сознание того, что мы покидаем данное состояние или перспектива того, что мы *вступаем* в новое состояние? В первом случае наслаждение не что иное, как устранение страдания, нечто негативное; во втором — оно было бы предчувствием чего-то приятного, следовательно, углублением состояния удовольствия, тем самым оно — нечто позитивное. Однако можно уже заранее догадаться, что происходит только первое, ибо время влечет нас от настоящего к будущему (а не наоборот), и причиной нашего приятного чувства может быть только то, что мы сначала вынуждены выйти из данного состояния, не зная в *какое* другое мы вступим, зная только, что оно будет другим.

Наслаждение — чувство, которое способствует жизни; страдание — чувство, которое служит ей препятствием. Между тем жизнь (животного), как уже заметили врачи, есть постоянная игра антагонизма между тем и другим.

Следовательно, *каждому наслаждению должно предшествовать страдание*, страдание всегда первое. Ибо что могло бы быть следствием непрерывного роста жизненной силы, которая ведь не может подняться выше определенного уровня, кроме быстрой смерти от радости?

*Не может также одно наслаждение следовать непосредственно за другим*; между ними всегда должно быть страдание. Состояние здоровья, которое мы ошибочно воспринимаем как непрерывное хорошее состояние, в действительности состоит из небольших торможений жизненной силы, между которыми вклинены способствующие ей моменты; оно состоит из рывками следующих друг за другом приятных ощущение

ний (между которыми всегда бывает страдание). Страдание — есть то, что побуждает нас к деятельности и только в нем мы чувствуем; что живем; без страдания наступила бы безжизненность.

*Медленно проходящие страдания* (такие, как постепенное выздоровление или медленное восстановление потерянного капитала) *не ведут к остро ощущаемому наслаждению*, потому что переход здесь незаметен.— Под этими положениями графа Вери я подписываюсь с полным убеждением.

### Пояснение примерами

Почему игра (особенно на деньги) так заманчива и, если с ней не связывают слишком корыстные намерения, служит наилучшим развлечением и отдыхом после длительного напряжения мыслей; ведь ничего не делая, мы отдыхаем лишь медленно. Объясняется это тем, что игра являет собой состояние непрерывного чередования страха и надежды. Ужин после игры кажется вкуснее и больше идет на пользу.— Чем так привлекают нас спектакли (будь то трагедии или комедии)? Тем, что в них всегда присутствуют трудности — опасения и замешательство наряду с надеждой и радостью,— и игра противоположных аффектов к концу пьесы вызывает в зрителе рост жизненных сил, поскольку она внутренне привела его в движение.— Почему любовный роман заканчивается обручением, а добавленный том (как к роману Филдинга), в котором бездарный продолжатель добавляет к нему описание брака, представляется столь отвратительным и безвкусным? Потому что ревность, вызывающая страдания влюбленных до брака, которые сменяются радостью и надеждой, усиливают интерес читателя, в браке же это яд; ведь, говоря языком романов, «конец страданий любви есть и конец самой любви» (разумеется любви, выраженной в аффекте).— Почему работа наилучший способ наслаждаться жизнью? Потому что она — трудное (само по себе неприятное и радующее лишь своим результатом) занятие, и отдых, вследст-

вие одного только устранения этой трудности становится ощутимым удовольствием, радостью; тогда как в противном случае он не был бы отраден.— Табак (курят ли его или нюхают) вызывает сначала неприятное ощущение. Но именно потому, что природа (посредством выделения слизи из гортани или носа) мгновенно устраняет это неприятное ощущение, табак (преимущественно при курении) становится своего рода развлечением, все время возбуждая ощущения и даже мысли, хотя последние и не сосредоточены на чем-то определенном.— И наконец, тот, кто не побуждается к деятельности каким-либо позитивным страданием, может быть настолько аффицирован страданием негативным, *скукой как отсутствием* ощущений, которое чувствует привыкший к смене ощущений человек, стремящийся удовлетворить жизненный инстинкт, что он предпочитает совершить что-либо себе во вред, чем вообще ничего не делать.

### О скуке и развлечении

§ 61. Следовательно, чувствовать, что живешь, наслаждаться,— не что иное, как постоянно стремиться выйти из данного состояния (которое должно быть также столь же постоянно возвращающимся страданием). Этим объясняется и тягостное, даже пугающее, воздействие скуки на всех, кто внимателен к своей жизни и ко времени (на образованных людей)\*. Этот

---

\* Вследствие своей прирожденной инертности карибы свободны от этого состояния. Они могут часами сидеть с удочками, не поймав ничего; отсутствие мыслей есть недостаток импульсов к деятельности, всегда связанный со страданием; карибы от этого избавлены.— Легковесная литература все время поддерживает жажду к чтению у нашей читающей публики, обладающей достаточно тонким вкусом (к своего рода безделью), даже ненасытность, но не для того, чтобы углубить свою образованность, а для развлечения; голова всегда остается при этом пустой и о пресыщении не приходится беспокоиться, ибо этому занятому безделью придается видимость работы и достойного препровождения времени по существу ничуть не лучше того, которое предлагает публике «*Journal des Luxus und der Moden*».

гнет или импульс к тому, чтобы выйти из каждого момента времени, в котором мы находимся, и перейти в следующий, все быстрее увеличивается и может завершиться решением положить конец своей жизни, ибо пресыщенный человек испытал все виды наслаждений и ни одно из них больше не ново для него; так, в Париже говорили о лорде Мордоне: «Англичане вешаются, чтобы провести время». — Воспринятая пустота в ощущениях вызывает ужас (*horror vacui*) и служит как бы предчувствием медленной смерти, более мучительной, как полагают, чем та, которая наступает, когда судьба быстро обрывает нить жизни.

Этим объясняется, что быстрое прохождение времени отождествляется с наслаждением, ведь чем быстрее для нас проходит время, тем бодрее мы себя чувствуем; так, если общество на веселой прогулке в карете в течение трех часов развлекалось разговорами, и кто-нибудь, сходя с кареты, взглянет на часы, участвующие в прогулке радостно восклицают: «Куда же девалось время» или «Как быстро оно прошло!» Если бы внимание ко времени было вниманием не к страданию, от которого мы стремимся отвлечься, а к удовольствию, мы безусловно сожалели бы о каждом мгновении потерянного времени. — Разговоры, в которых смена представлений незначительна, называют *скучными*, и этим они тягостны, а *веселого* человека считают, если и не серьезным, то во всяком случае приятным, и как только он входит в комнату, лица всех присутствующих проясняются, будто от радости вследствие освобождения от бремени.

Но как объяснить, что человек, большую часть своей жизни томившийся от скуки, считая каждый день бесконечно *длинным*, в конце жизни сетует на *быстротечность* жизни? — Причину этого следует искать в аналогии с другими сходными наблюдениями: например, в том, что немецкие мили (немеренные или не снабженные указателями, как русские версты) кажутся тем короче, чем мы ближе к столице (например, к Берлину), и тем длиннее, чем дальше мы от нее (в Померании); дело в том, что множество увиденных предметов (деревень и домов) вызывают в па-

мнги ошибочное представление о продолжительном, необходимом для этого времени, следовательно, и о большем пройденном пути; *пустота* же в последнем случае создает мало воспоминаний о виденном и, следовательно, ведет к заключению о пути, более коротком, а тем самым и времени более коротком, чем показывают часы.— Так же множество отрезков времени, заполненных в последние годы жизни различными работами, могут возбудить у старца представление о значительно более длительной жизни, чем он предполагал по числу лет, а наполнение времени планомерно продолжающимися занятиями, которые направлены на важную задуманную цель (*vitam extendere factis*)<sup>37</sup>,— единственно верное средство радоваться жизни и вместе с тем насытиться ею. «Чем больше ты мыслил, чем больше делал, тем больше ты и жил (даже в твоём собственном представлении)».— Такое завершение жизни преисполнено *удовлетворения*.

Но как обстоит дело с *удовлетворением* (*acquiscentia*) в течение жизни? — Оно не может быть достигнуто человеком ни в моральном (быть довольным собой, своим поведением), ни в прагматическом отношении (быть довольным благосостоянием, которого он намерен достигнуть, действуя ловко и умно). Природа заложила в него страдание как стимул к деятельности, освободиться от которого он не может и который все время заставляет его стремиться к лучшему; и даже в последнее мгновение жизни удовлетворенность последним ее отрезком можно считать таковой лишь сравнительно (отчасти потому что мы сравниваем свою судьбу с судьбой других людей, отчасти с нами самими). И никогда это удовлетворение не бывает чистым и полным.— Удовлетворенность жизнью (абсолютная) была бы бездеятельным *покоем*, затуханием всех движущих сил или притуплением ощущений и остановкой связанной с ними деятельности. Такой покой столь же несовместим с интеллектуальной жизнью человека, как остановка сердца в животном организме, за которой, если не окажет свое действие новое возбуждение (посредством страдания), неизбежно следует смерть.

*Примечание.* В данном разделе следовало бы остановиться и на *аффектах* как чувствах удовольствия и неудовольствия, выходящих за пределы внутренней свободы человека. Однако поскольку они часто смешиваются со страстями, о которых речь пойдет в другом разделе, а именно в разделе о способности желания, и действительно родственны им, то рассмотрение их я предприму, когда займусь этим третьим разделом.

§ 62. Постоянная расположенность к веселью, большей частью, правда,— свойство темперамента, но может быть часто вызвано и действием принципов, как *принципа наслаждения* у Эпикура, получивший такое наименование и как следствие этого дурную славу; между тем под ним в сущности имелось в виду *всегда склонное к радости сердце* мудреца.— *Уравновешен* тот, кто не радуется и не печалится; он значительно отличается от того, кто *безразличен* к случайностям жизни, чьи чувства, следовательно, притуплены. От уравновешенности отличается *капризный* (*launische*) способ чувствования (вероятно, он вначале назывался *lunatisch*), который представляет собой предрасположение субъекта к радости или печали, причину которых он сам указать не может; обычно это присуще главным образом ипохондрикам. Это свойство совсем не то, что талант к веселым шуткам (Батлера или Стерна), которые заключаются в том, что остроумный человек преднамеренно придает предметам ложное положение (как бы ставит их на голову) и с лукавой простотой доставляет слушателю или читателю удовольствие самому придать им правильное положение.— *Чувствительность* не противоположна уравновешенности. Она — *способность и сила* допустить состояние удовольствия и неудовольствия или предотвратить их проникновение в душу и, следовательно, может выбирать. Напротив, *сентиментальность* — это *слабость*, позволяющая даже против воли поддаваться сочувствию к состоянию других, которые способны по своему усмотрению как бы играть чувствами сентиментального человека. Чувствительность мужественна, ибо мужчина, который хочет из-

бавить от трудностей или страдания женщину или ребенка, должен обладать такой тонкостью чувства, которая позволит ему судить об ощущении других не по *своей* силе, а по *их слабости*, и в проявлении его великодушия необходима *тонкость* чувства. Напротив, бездейтельное участие чувства, симпатически созвучного чувствам других и лишь пассивно ими аффицируемое, нелепо и ребячливо.— Можно и должно быть благочестивым, сохраняя хорошее настроение, можно и должно выполнять трудную, но необходимую работу, сохраняя хорошее настроение, даже умирать можно и должно, сохраняя хорошее настроение, ибо все это теряет свое значение, если совершается или испытывается в дурном настроении и мрачном расположении духа.

О человеке, который размышляет о своем страдании, считая, что оно прекратится только с его жизнью, говорят, что он *сокрушается* о чем-то (о своем несчастье).— Между тем ни о чем не следует сокрушаться; то, что изменить невозможно, надо выбросить из головы; ведь безрассудно стремиться сделать совершившееся несовершившимся. Сделаться лучше вполне возможно, и это наш долг; но хотеть улучшить и то, что вне моей власти, нелепо. Однако *принимать что-либо* близко к сердцу,— твердое намерение внимать каждому хорошему совету или наставлению, есть продуманный образ мыслей, цель которого соединить свою волю с достаточно сильным чувством для его осуществления. Покаяние того, кто терзается, вместо того, чтобы быстро настроиться на более достойную жизнь,— лишь напрасный труд; кроме того оно ведет еще и к тому дурному следствию, что человек, полагая, будто он этим (покаянием) искупил свои грехи, считает уже ненужным стремиться к лучшему, тогда как при разумном понимании это стремление должно было бы стать вдвое сильнее.

§ 63. *Один* способ испытывать наслаждение есть одновременно *культура* человека, а именно увеличение его способности к еще большему наслаждению такого рода; к этому относятся занятия науками и изящными искусствами. *Другой же способ* — *притупле-*



ние восприимчивости, которое делает нас все менее способными к дальнейшему наслаждению. Однако на каком бы пути ни искать наслаждения, главная максима состоит, как уже было сказано выше, в том, чтобы оно не доходило до своего предела и могло бы все время увеличиваться; ибо пресыщенность наслаждением создает то отвратительное состояние, когда избалованному человеку сама жизнь становится в тягость, а женщины мучаются хандрой.— Юноша! (я повторяю) полюби труд, воздерживайся от наслаждений не для того, чтобы вообще *отказаться* от них, а чтобы всегда обладать ими, насколько возможно, в перспективе! Не притупляй преждевременно восприимчивость чрезмерной склонностью к ним! В зрелом возрасте, когда отказ от всех физических наслаждений никогда не вызывает сожаления, окажется, что, жертвуя наслаждениями в молодости, ты обеспечил себе капитал в удовлетворенности, не зависящей ни от случайности, ни от закона природы.

§ 64. Мы судим о наслаждении или страдании, также исходя из более *высокой* удовлетворенности или неудовлетворенности собой (а именно моральной), исходя из того, надлежит ли нам удерживаться от них или предаваться им.

1) Предмет может быть приятным, однако наслаждение им может *не нравиться*. Отсюда выражение: *горькая радость*.— Тот, кто, находясь в стесненных обстоятельствах, получает наследство от родителей или достойного доброго родственника, не может не радоваться их кончине, но не может и не упрекать себя за это. То же происходит в душе адьюнкта, следующего с непритворной печалью за гробом уважаемого им предшественника.

2) Предмет может быть *неприятен*, но причиняемое им страдание *нравится*. Отсюда и выражение: *сладкое страдание*. Например, страдание безутешной вдовы, которой муж оставил достаточное состояние,— что часто несправедливо трактуется как аффектация.

С другой стороны, наслаждение может к тому же и нравиться, а именно тем, что человек наслаждается

такими предметами, заниматься которыми делает ему честь. Например, если человек вместо того, чтобы предаваться чувственным наслаждениям, занимается изящными искусствами, ощущая к тому же удовлетворение от того, что он (в своей утонченности) способен ощущать такого рода наслаждение.— Так же человеку может не нравиться его страдание. Ненависть обиженного всегда есть страдание; но благомыслящий человек не может не упрекать себя в том, что даже получив удовлетворение, он все еще питает злобу к обидчику.

§ 65. Наслаждение, достигнутое *своими* усилиями (законно) ощущается вдвойне; во-первых, как выигрыш, во-вторых, как *заслуга* (внутреннее ощущение себя). Заработанные деньги доставляют большее удовольствие, чем выигранные, во всяком случае более длительное время, и даже если отвлечься от общего вреда лотереи, в лотерейном выигрыше заключено нечто, заставляющее благонаправного человека испытывать стыд.— Несчастье, в котором виноват другой, составляет *страдание*, но то, в котором виноваты мы сами, *огорчает* и удручает.

Но как объяснить или понять, что при несчастье, нанесенном кому-нибудь другими, говорят двоякое? — Например, один из пострадавших говорит: «Я бы примирился, если бы в этом была хоть малейшая моя вина»; другой же: «Меня утешает то, что я совершенно не виноват в этом».— Испытываемое без вины страдание *возмущает*, ибо это оскорбление, нанесенное мне другим.— Страдание по своей вине *удручает*, так как в нем заключен внутренний укор. Нетрудно установить, что из двух названных людей второй человек лучше.

§ 66. Не слишком приятно следующее наблюдение: наслаждение людей возрастает при сравнении со страданиями других, а собственное страдание уменьшается при сравнении с подобными же или даже большими страданиями других. Однако это действие чисто психологическое (по закону контраста: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*) и не имеет отношения

к моральности, не означает, что другому желают испытать страдание, дабы самому глубже ощутить собственное благополучие. Воображение заставляет нас страдать вместе с другими (так, когда мы видим, что кто-либо, теряя равновесие, может упасть, мы невольно и тщетно нагибаемся в противоположную сторону, чтобы придать ему прямое положение) хотя мы и радуемся, что подобная судьба миновала нас\*. Поэтому народ сбегается с большой охотой, чем на спектакль, чтобы увидеть, как ведут преступника и как его будут казнить. Душевные движения и чувства, которые выражаются на лице и в поведении осужденного, оказывают на зрителя симпатическое воздействие и после вызванного ими страха оставляют посредством воображения (сила которого увеличивается торжественностью происходящего) мягкое, но достаточно серьезное чувство ослабления напряжения, которое делает еще более ощутимым следующее за ним наслаждение жизнью.

Если сравнивать испытываемое человеком страдание с другими возможными страданиями, оно становится более выносимым. Так, тому, кто сломал ногу, можно помочь вынести эту беду, если напомнить, что он легко мог сломать и шею.

Самое основательное и простое средство против всех страданий — мысль, наличие которой можно предположить у каждого разумного человека, — что жизнь вообще, если иметь в виду наслаждение ею, зависящее от случайных счастливых обстоятельств, не имеет собственной ценности и что ценность имеет лишь то, как она используется, на какие цели она направлена, и зависит она не от удачи, а только от *мудрости* человека, следовательно, находится в его власти. Тот, кто тревожится об утрате жизни, никогда не сможет радоваться ей.

---

\* Suave, mari magno, turbantibus, aequora ventis  
E terra alterius magnum spectare laborem.  
Non quis vexari quenquam est iucunda voluptas,  
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.

*Lucret.*<sup>38</sup>

*О чувстве прекрасного  
т. е. об отчасти чувственном,  
отчасти интеллектуальном удовольствии  
в рефлексированном созерцании, или о вкусе.*

§ 67. *Вкус* в собственном смысле слова есть, как уже было сказано выше, свойство органа (языка, нёба и глотки) быть специфически аффицированным определенными растворенными веществами в пище или питье. Вкус может быть использован либо только как способность различения, либо одновременно и как способность *ощущать приятное* (например, сладко или горько нечто, или *приятно* ли попробованное, т. е. сладкое оно или горькое). Первый может вести к общему согласию по поводу того, как следует *называть* определенные вещества, второй же никогда не может дать общего суждения, а именно, будто то (например, горькое), что приятно мне, должно быть приятно и каждому другому. Причина этого ясна; поскольку удовольствие и неудовольствие не принадлежат к познавательной способности, направленной на объекты, а суть определения субъекта, они не могут быть связаны с внешними предметами.— Следовательно, вкус, ощущающий приятное, содержит одновременно понятие о различении посредством того, нравится ли мне нечто или не нравится, и это различение я связываю с представлением о предмете в восприятии или в воображении.

Однако слово *вкус* употребляется и для чувственной способности суждения, исходя не только из чувственного ощущения, для меня самого, но и по определенному правилу выбора, которое представляется значимым для каждого. Это правило может быть *эмпирическим*; но тогда оно не может притязать на подлинную всеобщность, а следовательно, и на необходимость (на то, что в вопросе вкуса суждение каждого *должно* совпадать с моим). Так, по правилу вкуса немцы начинают обед с супа, англичане — с твердой пищи; объясняется это тем, что постепенно распрост-

ранившаяся благодаря подражанию привычка превратилась в правило для порядка трапезы.

Но существует и такой вкус, правило которого должно быть обосновано *априорно*, поскольку оно возвещает *необходимость*, следовательно, и значимость для каждого — как следует рассматривать представление о предмете по отношению к чувству удовольствия или неудовольствия (где, следовательно, скрыто присутствует разум, хотя суждение о предмете не может быть выведено из принципов разума или доказано на основании этих принципов); и этот вкус можно назвать *рассуждающим* в отличие от *эмпирического* в качестве чувственного вкуса (один — *gustus reflectens*, другой — *reflexus*).

Всякое *представление* своей личности или своего искусства со *вкусом* предполагает *общественное состояние* (представлять себя); это состояние не всегда связано с общением (т. е. не всегда принимает участие в удовольствии других); вначале оно обычно бывает *варварским*, необщительным и основанным только на соперничестве. — В полном одиночестве никто не станет наряжаться или украшать свой дом, и делать он это будет не для своих близких (жены и детей), а только для посторонних, чтобы предстать перед ними в выгодном свете. Во *вкусе* (выбора), т. е. в эстетической способности суждения благоволение к предмету вызывается не непосредственно *ощущением* (содержательным в представлении о предмете), а тем, как свободное (продуктивное) воображение соединяет его посредством творчества, т. е. вызывается формой, ибо только форма способна притязать на всеобщее правило для чувства удовольствия. Ожидать такого всеобщего правила от чувственного ощущения невозможно, так как оно может быть весьма различным в зависимости от чувственной способности субъектов. — Следовательно, вкус можно пояснить таким образом: «Вкус есть способность эстетической способности суждения делать общезначимый выбор».

Следовательно, вкус есть способность выносить общественное суждение о внешних предметах в воображении. — Здесь душа ощущает свою свободу в игре

воображения (следовательно, в чувственности); ибо общение с другими людьми предполагает свободу — и это чувство есть удовольствие.— Однако *общезначимость* этого удовольствия для каждого, благодаря которой выбор на основании вкуса (выбор прекрасного) отличается от выбора посредством чувственного ощущения (того, что нравится чисто субъективно, т. е. приятного) включает в себя понятие закона, ибо только согласно закону значимость благоволения для того, кто высказывает суждение, может быть всеобщей. Способность же представления всеобщего — это *рассудок*. Следовательно, суждение вкуса есть как эстетическое, так и рассудочное суждение, но мыслимое в соединении обоих (тем самым рассудочное суждение мыслится не как чистое).— Суждение о предмете посредством вкуса есть суждение о согласии или противоречии свободы в игре воображения и закономерности рассудка и касается, следовательно, только формы (этой согласованности чувственных представлений), а не содержания (чувственного удовольствия), которое, особенно если чувство (раздражение) достаточно сильно, выходит за пределы суждения вкуса.— Следовательно, *вкус* есть лишь способность эстетически *судить* об этом согласии или несогласии в сообществе представлений, а не *создавать* продукты, в которых эта форма воспринимается, ибо это было бы делом *гения*, чью бурную порывистость часто надлежит умерять и ограничивать сдержанностью вкуса.

*Прекрасное* есть только то, что относится к вкусу; *возвышенное*, правда, тоже относится к эстетическому суждению, но не к вкусу. Однако *представление* о возвышенном может и должно быть само по себе прекрасным, в противном случае оно будет грубым, варварским и претящим вкусу. Даже *изображение* злого и уродливого (например, образ олицетворенной смерти у Мильтона) может и должно быть прекрасным, раз предмет должен быть представлен эстетически, пусть это даже Терсит; ибо в противном случае оно либо воспринимается как безвкусица, либо возбуждает отвращение; то и другое порождает стремление оттолкнуть представление, предлагаемое для наслаждения;

напротив, *красота* содержит понятие, призывающее к тесному единению с предметом, т. е. к непосредственному наслаждению им.— Словами *прекрасная душа* высказывается все, что можно сказать о цели глубочайшего единения с ней; ибо *величие души* и *сила души* касаются материи (орудий для известных целей), но *красота души* — чистая форма, которая соединяет в себе все цели и поэтому там, где она встречается, она подобна мифологическому *Эросу*, *исконно созидаящая*, но и *неземная*, — эта *красота души* есть центр, вокруг которого суждение вкуса собирает все свои суждения о чувственном удовольствии, совместимые со свободой рассудка.

*Примечание.* Как же случилось, что преимущественно в современных языках способность эстетического суждения обозначается словами (*gustus, sapor*)<sup>39</sup>, которые указывают на известное орудие чувства (полость рта) и на различие и выбор потребляемых вещей? — Нет другого состояния, при котором единение чувственности и рассудка в потреблении продолжалось бы столь долго и повторялось бы с удовольствием столь часто, как за хорошей трапезой в хорошем обществе.— Однако трапеза рассматривается при этом только как средство развлечения общества. Эстетический вкус хозяина проявляется в умении выбрать то, что нравится всем; этого он, однако, исходя из собственного вкуса, достигнуть не может, так как его гости, быть может, выбрали бы — каждый по своему личному вкусу — другие блюда или напитки. Поэтому он прибегает к *многообразию*, чтобы каждый мог найти то, что соответствует его вкусу, а это создает сравнительную всеобщность. Об его умении выбирать гостей для взаимного общего развлечения (что также называют вкусом, а по существу есть разум в его применении к вкусу и отличается от него) при рассмотрении данного вопроса не может быть и речи. Таким образом, внешнее чувство могло благодаря особому значению дать название для идеального, а именно чувственно общезначимого выбора вообще.— Еще удивительнее, что умение проверить посредством чувства, есть ли нечто предмет потребления (*sapor*)

для одного и того же субъекта (а не то, общезначим ли его выбор), было поднято даже до наименования мудрости (*sapientia*), вероятно, потому, что безусловно необходимая цель не требует размышления и испытания, а проникает в душу непосредственно как бы через вкушение полезного.

§ 68. *Возвышенное* (*sublime*) есть возбуждающее своей грандиозностью или степенью благоговения *величие* (*magnitudo reverenda*), приближение к которому (чтобы сделать его соразмерным своим силам) кажется заманчивым, но вместе с тем вызывает страх, отпугивающий тем, что в сравнении с этим величием можно оказаться ничтожно малым в своей собственной оценке (например, гром или высокие, дико громогласящие горы); при этом если мы сами находимся в безопасности, концентрация сил, чтобы схватить это явление, вместе с опасением оказаться неспособным воспринять все его величие, возбуждает *изумление* (приятное чувство, вызываемое непрерывным преодолением страдания).

*Возвышенное* есть, правда, противовес прекрасному, но не его противоположность; стремление и попытка возвыситься до схватывания (*apprehensio*) предмета возбуждает в субъекте чувство собственного величия и силы, но вместе с тем мысленное представление о предмете может и должно быть при его *описании* или изображении всегда прекрасным. Иначе удивление превращается в *устрашение*, очень отличающееся от *восхищения*, суждения, при котором удивление не знает границ.

Величие, не сообразующееся с целью (*magnitudo monstrosa*) — огромное. Поэтому писатели, которые хотели возвеличить размер русского государства, неудачно называли его огромным, ибо в этом заключается порицание: будто оно слишком *велико* для одного властителя. — *Авантюристом* называют человека, склонного впутываться в такие обстоятельства, правдивое повествование о которых напоминает роман.

Следовательно, хотя возвышенное и есть предмет не для вкуса, а для чувства растроганности, но искус-



ное изображение его в описании и воплощении (в деталях, *parerga*) может и должно быть прекрасным, ибо в противном случае оно будет диким, грубым, отталкивающим и противным вкусу.

**Во вкусе содержится тенденция  
к внешнему содействию моральности**

§ 69. Вкус (как формальное чувство) направлен на *сообщение* своего чувства удовольствия или неудовольствия другим и обладает восприимчивостью, благодаря которой, будучи сам аффицирован этим сообщением, он ощущает удовлетворение (*complacentia*) от этого вместе с другими (в обществе). Это удовлетворение, которое можно рассматривать как значимое не только для ощущающего субъекта, но и для каждого другого, т. е. рассматривать как общезначимое,— ибо для того чтобы его можно было мыслить как таковое, оно должно содержать необходимость (этого удовлетворения), тем самым его априорный принцип,— есть удовлетворение, вызванное соответствием удовольствия субъекта чувству каждого другого согласно всеобщему закону, который должен следовать из общего законодательства чувствующего субъекта, тем самым из разума; другими словами, выбор на основе этого удовлетворения подчинен по своей форме принципу долга. Таким образом, идеальный вкус обладает тенденцией к внешнему содействию моральности.— Сделать человека *воспитанным* соответственно его общественному положению, не значит, правда, воспитать его *нравственно добрым* (моральным), но стремление нравиться в этом своем положении другим (пользоваться их любовью или восхищением) подготавливает к этому.— Таким образом, вкус можно было бы назвать моральностью во внешнем проявлении, хотя в буквальном своем значении это выражение содержит противоречие; ибо воспитанность ведь — *внешний вид* или внешнее проявление нравственно доброго и даже известная его степень, а именно склонность ценить даже его видимость.

§ 70. Воспитанность, благопристойность, хорошие манеры, изысканность (неприятие грубости) — лишь негативное условие вкуса. Представление об этих свойствах в воображении может быть внешне *интуитивным* или *дискурсивным* и лишь внутренне интуитивным. Интуитивный способ представления о предмете или о самом себе со вкусом возможно только для двух чувств — для слуха и для зрения. Музыка и изобразительное искусство (живопись, ваяние, зодчество и садоводство) притязают на вкус как на восприимчивость чувства удовольствия к формам внешнего созерцания, первая — в отношении слуха, второе — зрения. Напротив, в *дискурсивный* способ представления посредством громкой речи или письма входят два искусства, в которых может проявиться вкус: *красноречие и поэзия*.

### Антропологические замечания о вкусе

#### А

#### *О вкусе, отвечающем моде*

§ 71. Человеку присуща естественная склонность сравнивать себя в своем поведении с тем, кто более значителен (ребенку — со взрослым, простому человеку — с более знатными людьми), и подражать его образу действий. Закон такого подражания, цель которого состоит в том, чтобы не казаться менее значительным, чем другие, причем в той области, где совершенно не принимается во внимание соображение пользы, называется *модой*. Ее надлежит, следовательно, отнести к тщеславию, — поскольку в этом намерении отсутствует внутренняя ценность, — а также к *глупости*, так как она принуждает рабски следовать примеру, которым служат нам многие в обществе. Быть *модным* — дело вкуса; того, кто не сообразуясь с модой, сохраняет верность старым привычкам, называют *старомодным*; того же, кто намеренно старается быть не модным, — *чудаком*. Все-таки лучше быть глупцом по моде, чем глупцом не по моде, если вооб-

ще применять к этому тщеславию такое суровое наименование; однако погоня за модой действительно заслуживает его, если ради нее жертвуют истинной пользой или тем более долгом.— Мода уже по своему понятию всегда требует меняющегося образа жизни. Ибо как только игра подражания фиксируется, она сразу же становится *привычной*, и тогда вкус больше не принимается во внимание. Следовательно, мода прививается благодаря новизне, и стремление к изобретательству разного рода внешних форм, пусть даже они вырождаются в нечто странное, а подчас и уродливое, считается придворными, особенно дамами, проявлением хорошего *тона*; им жадно подражают другие, а низшие сословия еще долго продолжают следовать им, после того как высшие сословия уже отказались от них.— Таким образом, мода, по существу есть дело не вкуса (ибо она может полностью противоречить вкусу), а только тщеславия, желания казаться феешенебельным и превосходить в этом соперничестве друг друга (*élégants de la cour*, иначе называемые *petits-mâîtres* — вертопрахи).

С истинным идеальным вкусом может сочетаться великолепие, нечто возвышенное и одновременно прекрасное (например, великолепное звездное небо или, если это звучит не слишком низменно, собор Св. Петра в Риме). *Пышность* же, хвастливое выставление на показ, хотя и может сочетаться со вкусом, но не без его ущемления, так как пышность рассчитана на толпу, в которой много черни, и ее грубый вкус требует скорее чувственных ощущений, чем способности суждения.

## В

### *О художественном вкусе*

Я останавлиюсь только на искусстве слова: на *красноречии* и *поэзии*, так как оно воздействует на такое душевное настроение, которое непосредственно пробуждает душу к деятельности, и поэтому относится к *прагматической* антропологии, где человека изучают в аспекте того, что из него можно сделать.

Принцип души, оживляющий посредством *идей*, называют *духом*. Вкус — это только регулятивная способность суждений о форме в соединении многообразного воображением, дух — продуктивная способность разума априорно класть в основу воображения *образец* для этой формы. Дух и вкус: *первый* дает идеи, *второй* ограничивает их для формы, соответствующей законам продуктивного воображения, и формирует их (*fingendi*) *исконно* (не подражательно). Продукт, в котором обнаруживается дух и вкус, можно вообще называть поэзией; это — произведение *изящного искусства* независимо от того, предложено ли оно непосредственно зрению или слуху; его также можно называть *поэзией* (*poetica in sensu lato*)<sup>40</sup>, будь это живопись, садоводство, зодчество или музыка и стихосложение (*poetica in sensu stricto*)<sup>41</sup>. Поэзия отличается от *красноречия* только по подчинению друг другу рассудка и чувственности — поэзия есть *игра* чувственности, *упорядоченная* рассудком, красноречие — дело рассудка, *оживляемое* чувственностью; как оратор, так и поэт (в широком смысле слова), — творцы в области искусства, которые создают в своем воображении новые образы (соединение чувственно воспринятого)\*.

Так как поэтический дар есть мастерство, а в соединении со вкусом — талант к изящному искусству, которое частично ведет к обману (хотя и сладкому, часто даже косвенным образом целительному), то в жизни оно не может не находить большого (часто и вредного) применения. — Нам представляется умест-

---

\* *Новизна в изображении* понятия — главное требование изящного искусства к поэту, хотя само понятие может и не быть новым. — Для рассудка (независимо от вкуса) существуют следующие выражения, обозначающие увеличение наших знаний новым восприятием: *открыть* что-либо (впервые обнаружить то, что уже было), например, Америку, магнитную силу, направленную к полюсам, атмосферное электричество; *изобрести* что-либо (внедрить в действительность то, чего еще не было), например, компас, аэростат; *отыскать* что-либо, вновь найти потерянное; *измыслить* или *придумать* (например, орудия художников или машины); *сочинить*, т. е. сознательно представить неистинное как истинное, как это делается в романах с единственной целью развлечь. — Но сочиненное, выдаваемое за истину, есть *ложь*. (Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne. Horat.<sup>42</sup>).

ным поставить несколько вопросов и сделать ряд замечаний о характере поэта, а следовательно, и о влиянии, оказываемом его деятельностью на него самого и на других, а также о его признании.

Почему среди изящных искусств (слова) поэзия имеет преимущество перед красноречием, хотя цели их одинаковы? Потому что она одновременно есть музыка (обладает певучестью), звучание, приятное само по себе, чего лишена речь. Красноречие даже заимствует у поэзии приближающийся к тону звук, *акцент*, без которого речь была бы лишена необходимых промежуточных моментов покоя и оживления. Но поэзия имеет преимущество не только перед красноречием, но и перед всеми другими изящными искусствами: перед живописью (куда мы относим и ваяние) и даже перед музыкой. Ибо музыка лишь потому *изящное* (а не только приятное) искусство, что она служит поэзии средством. К тому же среди поэтов меньше поверхностных (непригодных к серьезным занятиям) людей, чем среди музыкантов, так как поэты обращаются и к рассудку, а музыканты — только к чувствам. — Хорошее стихотворение — самое проникновенное средство для оживления души. — Однако не только к поэтам, но и вообще ко всем деятелям в области изящных искусств относится следующее: для художественного творчества надо родиться, усердием и подражанием здесь ничего достигнуть нельзя. К тому же художник нуждается для успеха в своей работе в охватывающем его счастливом настроении, как бы в моменте вдохновения (поэтому его и называют *vates*)<sup>43</sup>, ибо то, что создано только по предписаниям и правилам, лишено духа (носит рабский характер), произведению же изящного искусства должен быть присущ не только вкус, который может сложиться и на подражании, но и оригинальность мысли; она, оживляющаяся самой собой, называется *духом*. *Живописец* природы, работающий кистью или пером (в последнем случае в прозе или стихах), еще не выражает дух изящного искусства, ибо он только подражает; мастер в области изящного искусства — только *живописец идей*.

Почему поэтом обычно считают только *стихотворца*, т. е. того, кто пользуется речью, которая скандируется (произносится подобно музыкальной фразе ритмически)? Потому что поэт, возвещая о произведении изящного искусства, выступает с торжественностью, которая должна удовлетворять (по форме) требованиям самого тонкого *вкуса*, в противном случае произведение не было бы прекрасным.— Однако так как эта торжественность требуется в первую очередь для прекрасного представления о возвышенном, то подобная аффектированная торжественность, выраженная не в стихах, названа (Хуго Блейром) «*обезумевшей прозой*».— С другой стороны, стихотворство также еще не поэзия, если оно лишено духа.

Почему рифма в стихах поэтов нового времени, если она удачно отражает мысль, столь необходимое требование вкуса в нашей части света? И, напротив, она неприятна в произведениях древних авторов; например, белые стихи немецких поэтов нам не особенно нравятся, хотя еще меньше нам нравятся рифмованные латинские стихи Вергилия? Вероятно, это объясняется тем, что в произведениях древних классических поэтов была определена просодия, в новых же языках она большей частью отсутствует и слуховое восприятие компенсируется рифмой, завершающей строку созвучно предыдущей. В прозаической же торжественной речи случайно встречающаяся среди фраз рифма кажется смешной.

Чем объясняются *поэтические вольности*, которые не допускаются у оратора, позволяющие время от времени нарушать законы языка? Вероятно, тем, что поэт не должен быть слишком стеснен законом формы, который мешал бы ему выразить глубокую мысль.

Почему посредственное стихотворение невыносимо, а посредственная речь не кажется таковой? Причина, по-видимому, в том, что торжественность тона в поэтическом произведении возбуждает большие ожидания, и именно потому, что они не удовлетворяются, как это обычно бывает, впечатление оказывается хуже, чем того заслуживало бы прозаическое изло-

жение стихотворения.— Завершение стихотворения запоминающейся сентенцией вызывает удовольствие при повторении и заставляет забывать о ряде несообразностей, следовательно, также свидетельствует об искусстве поэта.

То, что в старости *поэтическая способность* иссякает, тогда как науки все еще предвещают человеку с головой возможность сохранить здоровье и проявлять энергию в его деятельности, происходит потому, что красота — это *цветок*, а наука — *плод*; поэзия должна быть свободным искусством, требующим в своем многообразии легкости, в старости же эта легкость исчезает (что совершенно оправдано); далее, *привычка* продолжать двигаться в науке по принятой колее придает и легкость; поскольку же поэзия требует для каждого своего продукта оригинальности и *новизны* (а для этого находчивости), она не соответствует старости, разве что в произведениях *едкого* остроумия в эпиграммах и афоризмах, где поэзия уже не столько игра, сколько серьезное занятие.

То, что поэты не делают такой карьеры, как адвокаты и ученые различных профессий, объясняется свойствами темперамента, необходимыми прирожденному поэту, а именно склонностью прогонять заботы игрой мыслей.— Но особенность *характера* поэта — *не иметь характера*, проявлять непостоянство, прихотливость и ненадежность (без злости), озорничая, создавать себе врагов, не питая ни к кому ненависти, едко высмеивать друзей, не желая их обидеть,— коренится в господствующей над практической способностью суждения, отчасти прирожденной склонности *взбалмошного ума*.

## О роскоши

§ 72. Роскошью (*luxus*) называется избыток общественного благосостояния в соединении со *вкусом* (и, следовательно, она противоречит благу общества). А подобный избыток, *лишенный вкуса*, есть открытое *мотовство* (*luxuries*).— Если рассматривать то и другое по их влиянию на благополучие общества, то ро-

скошь сводится к излишним тратам, которые ведут к *бедности*, а мотовство — к таким, которые ведут к *блезни*. Первая еще совместима с развивающейся культурой народа (в искусстве и науке); второе же ведет к пресыщению наслаждением и в конце концов вызывает отвращение. В основе обоих лежит скорее хвастливое желание (поражать внешним блеском), чем умение наслаждаться; желание поражать элегантностью в одном случае — идеальный вкус (на балах и спектаклях), в другом — физический вкус — избытком и многообразием (например, на званых обедах).— Вправе ли правительство ограничивать то и другое законами против расточительства,— вопрос, ответ на который выходит за рамки данной работы. Однако изящные и приятные искусства, которые в некоторой степени расслабляют народ, позволяя легче управлять им, действовали бы при спартанской суровости обратнo намерениям правительства.

*Правильный образ жизни* выражается в соответствии благополучия общению (следовательно, обнаруживает вкус). Из этого явствует, что роскошь приносит вред правильному образу жизни, и выражение «он умеет жить» в применении к состоятельному или знатному человеку, означает, что он умеет должным образом выбирать развлечения в обществе, характеризующиеся трезвостью (умеренностью), делающие наслаждение полезным для обеих сторон и рассчитанным на продолжительное действие.

Из этого следует, что роскошь заслуживает упрека не в домашней, а только в общественной жизни, и касается отношения гражданина к обществу там, где речь идет о свободе его выбора по своему вкусу. Роскошь не более, чем глупое соперничество, которое проявляется в желании приукрасить себя или отдать предпочтение чему-либо (проведению празднеств, свадеб и похорон и так далее, вплоть до хорошего тона в обществе), не сообразуясь с пользой; такое соперничество имеет, однако, известное преимущество, поскольку оно оживляет искусство и возмещает этим обществу издержки, причиной которых могли бы быть подобные затраты.



§ 73. *Вожделение* (appetitus) — это самоопределение силы субъекта посредством представления о чем-то, что должно произойти в будущем, как некоего действия. Привычное чувственное вожделение называется *склонностью*. Жажда объекта без применения силы для его создания есть *желание*. Оно может быть направлено на предметы, получить которые субъект, как он сам сознает, неспособен; тогда это *пустое* (напрасное) желание. Пустое желание уничтожить время между вожделением и обретением вожделенного есть *тоска*. Неопределенное в отношении объекта вожделение (appetitus vaga), которое только побуждает субъекта выйти из данного состояния, хотя он не знает, к какому же состоянию он стремится, может быть названо *капризным* желанием (которое ничто не удовлетворяет).

Склонность, которую разум субъекта подавляет с трудом или вообще не может подавить, есть *страсть*. Чувство же удовольствия или неудовольствия в данном состоянии, препятствующее *размышлению* субъекта (представлению разума, следует ли предаться этому состоянию или противиться ему) есть *аффект*.

Подчинение аффектам и страстям — всегда болезнь души, ибо то и другое исключает господство разума. Они одинаково сильны по своей степени; что же касается их качества, то они существенно отличаются друг от друга, как по методу их предупреждения, так и по методу лечения, применяемого психиатром.

### Об аффектах в их противоположности страстям

§ 74. Аффект — это вызванная ощущением неожиданность, из-за которой теряется присутствие духа (animus sui compos). Следовательно, аффект опрометчив, быстро достигает такой степени чувства, при которой размышление невозможно (он безрассуден).—

Отсутствие аффектов без уменьшения силы побуждений к деятельности — это *флегматичность* в хорошем смысле, свойство деятельного человека (*animi strenui*) не выходить под влиянием силы аффектов из состояния спокойного размышления. То, что не совершается сразу в аффекте гнева, не совершается вообще, аффект легко забывается. — Но страстная ненависть выжидает, чтобы глубоко укорениться и все припомнить своему противнику. Отец, учитель не накажут, если у них хватит терпения выслушать просьбу о прощении (не оправдание). — Предложите вежливо человеку, в гнев входящему в вашу комнату и готовому в крайнем раздражении сказать вам резкость, присесть; если он последует вашему предложению, его гневные речи станут мягче, поскольку удобная поза приводит к снятию напряжения, плохо сочетающемуся с угрожающими жестами и криками человека, который стоит. Напротив, страсть (как относящаяся к способности желания душевная настроенность), сколь бы сильна она не была, не спешит и проявляет рассудительность, чтобы достичь свою цель. — Аффект действует как вода, прорывающая плотину; страсть — как река, все более углубляющая свое русло. Аффект действует на здоровье как апоплексический удар; страсть — как чахотка или истощение. Аффект подобен опьянению, которое проходит после того как человек выпится, хотя и остается головная боль; страсть следует рассматривать как болезнь, наступившую вследствие отравления ядом, или как увечье, требующее вмешательства врача по внутренним или внешним болезням, хотя он большей частью способен прописать не радикальные, а лишь паллиативные средства для выздоровления.

Там, где аффект силен, страсть обычно слаба, — как у французов, непостоянных вследствие своей живости по сравнению с итальянцами и испанцами (а также индийцами и китайцами), которые в своем гнев вынашивают месть, а в своей любви упорны до безумия. — Аффекты честны и открыты, страсти, напротив, коварны и скрытны. Китайцы упрекают англи-

чан в том, что они необузданны и вспыльчивы, «как татары»; англичане китайцев в том, что они законченные (хотя и спокойные) обманщики, которые в своей страсти не реагируют на этот упрек.— Аффект следует рассматривать как *опьянение*, исчезающее после сна, страсть — как *безумие*, размышляющее о некоем представлении, все глубже проникающем в душу.— Тот, кто *любит*, может еще оставаться при этом *зрячим*, но тот, кто *влюблен*, неизбежно слеп к недостаткам предмета своей любви, хотя через восемь дней после свадьбы он обычно вновь обретает зрение.— Тот, кто поддается аффекту как приступу бешенства, похож, каким бы благонравным он обычно ни был, на помешанного; однако поскольку он вскоре раскаиивается, то это лишь пароксизм, который называют *безрассудностью*. Есть люди, которые даже хотели бы уметь гневаться, а Сократ даже сомневался, не подобает ли иногда сердиться; но настолько владеть аффектом, чтобы хладнокровно размышлять, следует ли гневаться или не следует, представляется чем-то противоречивым.— Напротив, ощутить страсть не желает никто. Да и кто захочет оказаться в цепях, если он может быть свободным?

## Об аффектах в частности

### А

#### *О власти души над аффектами*

§ 75. Принцип *апатии*, который состоит в том, что мудрец никогда не должен находиться в состоянии аффекта, даже если аффект вызван состраданием несчастным своего лучшего друга,— совершенно правильный и возвышенный моральный принцип стоической школы, ибо аффект делает человека (более или менее) слепым.— Что природа все-таки заложила в нас предрасположение к аффектам, было мудростью, позволяющей ей *временно*, до того как разум до-

стиг необходимой силы, управлять людьми, а именно добавлять к моральным мотивам добра, оживляя их, мотивы патологического (чувственного) побуждения в качестве временного суррогата разума. Ведь аффект сам по себе всегда неразумен; он делает самого себя неспособным преследовать свою цель, следовательно, неразумно намеренно вызывать его в себе. Впрочем, в представлении о морально добром *разум* может посредством связи своих идей с созерцаниями (примерами), которые подводятся под эти идеи, создавать оживление воли (в духовных или политических речах к народу или также в одиночестве к самому себе) и таким образом оживлять душу в ее стремлении к добру не как действие, а как причину аффекта, направленного на доброе; при этом разум продолжает осуществлять управление, создавая *энтузиазм* в осуществлении доброго замысла, который, однако, в сущности следует отнести к *способности желания*, а не к аффекту как к более сильному чувству.

*Природный дар апатии* при достаточной силе души есть, как уже было сказано, счастливая *флегматичность* (в моральном смысле слова), Тот, кто одарен ею, поэтому, правда, еще не мудрец, но природа проявила по отношению к нему благосклонность, благодаря которой он может скорее, чем другие, стать мудрецом.

Вообще состояние аффекта определяет не сила чувства, а недостаток рассудительности, необходимой для того, чтобы сравнить это чувство с суммой всех чувств (удовольствия или неудовольствия) в своем состоянии. Богач, слуга которого по неловкости разбивает, обнося в праздник гостей, красивый и редкий бокал, счел бы это недостойным внимания, если бы сравнил в эту минуту потерю *одного* удовольствия с множеством *всех* удовольствий, предоставляемых ему его счастливым положением богатого человека. Однако он полностью предается чувству огорчения (не производя быстро в уме этот расчет); неудивительно поэтому, что его охватывает такое настроение, будто он потерял все свое счастье.

§ 76. Чувство, побуждающее человека *оставаться* в том состоянии, в котором он пребывает, *приятно*; чувство, побуждающее его выйти из этого состояния, *неприятно*. В соединении с сознанием первое называется *наслаждением* (*voluptas*), второе *досадой* (*taedium*). В качестве аффекта первое называется *радостью*, второе *печалью*. — *Безудержная радость* (не умеряемая каким-либо опасением страдания) и безысходная печаль (не смягчаемая надеждой), *скорбь*, — это аффекты, угрожающие жизни. Из списков умерших стало известно, что больше людей *скоропостижно* умерли от радости, чем от печали; объясняется это тем, что при неожиданной возможности неизмеримого счастья душа полностью предается *надежде* как аффекту, и этот аффект усиливается до того, что душит человека; напротив, скорби с ее постоянными опасениями душа естественным образом всегда противится, и поэтому скорбь убивает медленно.

*Испуг* — это внезапно возникший страх, от которого теряют присутствие духа. Состояние, подобное испугу, вызывает то, что *поражает необычностью* (но еще не *ошеломяет*), пробуждает душу, заставляет сосредоточиться для размышления; оно служит импульсом к *удивлению* (в котором уже заключено размышление). Опытные люди испытывают подобное не столь часто; однако задача искусства — представить обычное в таком аспекте, чтобы оно поражало. *Гнев* — это испуг, который быстро приводит в действие силы к сопротивлению злу. Страх перед предметом, грозящим неопределенным бедствием, — *боязнь*. — Можно испытывать боязнь, хотя объект, вызывающий ее, неизвестен; это — подавленность по чисто субъективным причинам (от болезненного состояния). *Стыд* — это страх из опасения заслужить презрение присутствующего лица и как таковой — аффект. Впрочем, человек может испытывать стыд и не в присутствии того, кого он стыдится; но тогда это не аффект, а, подобно скорби, *страсть*, которая выражается в том,

что человек, испытывая презрение к себе, долго, но напрасно мучается; напротив, стыд, будучи аффектом, появляется внезапно.

Вообще аффекты — болезненные проявления (симптомы) и могут быть (по аналогии с системой Брауна) разделены на *стенические*, происходящие из силы, и *астенические*, происходящие из слабости. Первые носят *возбуждающий* характер и вследствие этого часто ведут к истощению, вторые снимают напряжение жизненной силы, но этим часто подготавливают и отдохновение. — Смех в соединении с аффектом есть *конвульсивная веселость*. — Плач сопровождается *томительное* ощущение бессильного гнева на судьбу или на других людей как бы от нанесенной ими обиды; и это ощущение есть *тоска*. Однако то и другое — смех и плач — рассеивают грусть, ибо изливаниями освобождают жизненную силу от помех (ведь можно смеяться до слез, смеяться до изнеможения). — Смех — проявление *мужской*, плач — *женской* природы (у мужчин *бабьей*) и только такое состояние, когда слезы подступают из великодушного, но бессильного участия к страданиям других, можно простить мужчине; на его глазах блестят слезы, но он не дает им пролиться, а уж тем более не сопровождает их рыданиями, создающими столь отвратительную музыку.

## О боязливости и храбрости

§ 77. Боязнь, опасение, испуг и ужас — степени страха, т. е. отвращения к опасности. Присутствие духа, позволяющее противостоять опасности рассудительно, есть *мужество*. Сила внутреннего чувства (*ataxia*), при наличии которой человек нелегко поддается страху, — *бесстрашие*. Отсутствие первого — *малодушие*<sup>\*</sup>, отсутствие второго — *робость*.

Отважен тот, кто не *пугается*, мужествен — кто действует рассудительно и не *уклоняется* от опасно-

---

\* Слово *poltron* (происходящее от *pollex truncatus*) передавалось в поздней латыни словом *turcius* и обозначало человека, отрубившего себе большой палец, чтобы не идти на войну.

сти; храбр тот, чье мужество постоянно проявляется в момент опасности; *отчаянным* называют легкомысленного человека, осмеливающегося противостоять опасности потому, что не знает о ней; *смел* тот, кто не избегает опасности, хотя и знает о ней; *безрассудно смел* — кто при очевидной невозможности достигнуть своей цели подвергает себя величайшей опасности (как Карл XII при Бендерах). Турки называют своих храбрецов (храбрых, быть может, под влиянием опиума) *безумцами*. Трусость есть, следовательно, *бесчестное малодушие*.

Испуг не есть *обычное* свойство человека легко поддаваться страху — такое свойство называется робостью; это просто *состояние* и случайная настроенность, большей частью зависящие от физических причин, вследствие чего человек не чувствует себя достаточно собранным при возникающей опасности. Если полководец получает известие о неожиданном приближении врага в момент, когда он пребывает в шлафроке, у него может на мгновение застыть кровь в жилах; а у одного генерала врач обнаружил, что при появлении кислотности в желудке он становился малодушен и робок. *Отвага* — лишь свойство темперамента. Разум придает решительному человеку силу, в которой ему подчас отказывает природа. Испуг в сражении производит даже благодетельные опорожнения, что породило насмешливую пословицу (у него сердце не на месте); однако заметили, что те матросы, которые при команде к сражению бегут в отхожее место, проявляют в бою наибольшее мужество. То же обнаруживается у цапли, когда над ней парит сокол, и она готовится к столкновению с ним.

*Терпение* не есть мужество. Это — женская добродетель, ибо она не концентрирует силы для сопротивления, а надеется сделать страдание (претерпевание) незаметным, превратив его в привычку. Тот, кто *кричит*, находясь под ножом хирурга или при приступах подагры и мочекаменной болезни, не проявляет в этом состоянии малодушия или изнеженности; такой крик, подобно проклятию, вырывающемуся, когда натыкаешься на лежащий на дороге камень (большим пальцем ноги, отсюда и слово *hallucinari*), скорее про-

явление гнева, посредством которого природа стремится с помощью крика предотвратить остановку крови в сердце.— Терпение особого рода проявляют американские индейцы; если они окружены, они бросают оружие и, не прося пощады, спокойно дают уничтожить себя. Больше ли это мужество, чем мужество европейцев, которые в подобных случаях сражаются до последнего человека? Мне это представляется лишь тщеславием варваров, стремлением поддерживать честь своего племени тем, что враг не сумел принудить их к жалобам и вздохам как доказательству подчинения ему.

Мужество как *аффект* (тем самым, с одной стороны, относящееся к чувственности) может быть пробуждено и разумом и тогда стать подлинной храбростью (силой добродетели). Не обращать внимания на колкости, на остроумные и поэтому тем более опасные насмешки и издевательства над тем, что достойно уважения, стойко идти своим путем — это моральное мужество, которым подчас не обладает тот, кто проявляет храбрость на поле битвы или в поединке. Решиться даже под угрозой насмешек на то, что предписывает долг, требует высокой степени мужества, так как *чувство чести* постоянно сопутствует добродетели, и человек, в достаточной степени способный противостоять *силе*, редко может переносить насмешки, когда ему с презрительным смехом отказывают в призывании на честь.

Манера вести себя, создающая видимость мужества, претензия на равное уважение с другими, называется *дерзостью* в противоположность *застенчивости*, своего рода робости и опасения оказаться в глазах других недостаточно значительным.— Первая в качестве оправданного доверия к себе может не вызывать порицания. Однако *дерзость\**, которая придает чело-

---

\* Это слово следовало бы, собственно говоря, писать Dräustigkeit (от dräuen или drohen, угрожать), а не Dreistigkeit, ибо тон и выражение лица такого человека заставляет опасаться, что он может стать грубым. Так же пишут liederlich вместо lüderlich, хотя первое определяет легкомысленного, озорного, но не негодного, даже добродушного человека, а второе — человека порочного, внушающего отвращение (от слова Lüder).



веку такой вид, будто его ни в коей мере не интересует суждение о нем других, есть *наглость*, бесстыдство или, в более мягком выражении, нескромность и не относится к мужеству в нравственном понятии этого слова.

Предполагает ли самоубийство мужество или всегда только малодушие — не моральный, а психологический вопрос. Если оно совершается, чтобы не пережить свою честь, следовательно, из *гнева*, оно представляется мужеством, если же оно — следствие того, что в страдании терпение исчерпано печалью, которая медленно поглощает всякое терпение, то это *малодушие*. Человек видит своего рода героизм в том, что смотрит смерти в глаза и не боится ее, так как не может больше любить жизнь. Если же он, боясь смерти, все же никак не может перестать любить жизнь, и решению на самоубийство неизбежно должно предшествовать смятение чувств, вызванное страхом, то он умирает из трусости, так как не может более переносить муки жизни. — В известной степени это различие в душевной настроенности можно определить по способу самоубийства. Если выбрано средство, действующее сразу и исключающее возможность спасения, как, например, выстрел из пистолета, или крепкий раствор сулемы (который брал с собой на войну великий монарх на случай, если он попадет в плен), или принято решение броситься в глубокую реку, наполнив карманы камнями, то самоубийце нельзя отказать в мужестве. Если же он выбирает веревку, которая ведь может быть перерезана другими, или обычный яд, который врач может вывести из организма, или удар ножом — рану, нанесенную таким образом, можно защитить и вылечить, а спасенный самоубийца обычно бывает очень рад и никогда больше не предпринимает такого рода попыток — то это трусливое отчаяние из слабости, а не мужество, требующее для подобного акта силы духа.

Освободиться таким образом от тягот жизни отнюдь не всегда решают ничтожные, недостойные люди: напротив, опасаться, что на такой шаг пойдут люди, не обладающие истинным чувством чести, не

приходится. Между тем, хотя такой поступок остается отвратительным, и человек сам превращает себя этим в чудовище, удивительно, что в период революции (например, при власти Комитета общественного спасения Французской республики), когда несправедливость носила государственный характер и была объявлена соответствующей закону, люди, обладавшие высоким чувством чести (например, Ролан), пытались самоубийством предупредить казнь по закону, хотя при конституционном порядке они сами объявили бы это предосудительным. Причина заключается в следующем: в казни по *закону* всегда содержится нечто позорящее, так как она — *наказание*, а если казнь незаслуженна, то человек, оказавшийся жертвой закона, не может признать наказание справедливым. Свое отношение он доказывает тем, что, если уж он обречен на смерть, он предпочитает избрать ее как свободный человек и *сам* предать себя смерти. Поэтому и тираны (такие, как Нерон) видели проявление своей милости в том, что разрешали осужденному покончить с собой; ведь в такой смерти больше чести. Однако моральность этого я защищать не берусь.

Мужество воина сильно отличается от мужества дуэлянта, хотя правительство и проявляет снисхождение к *дуэли* и в качестве самозащиты при оскорблении она становится в армии в известном смысле делом чести, в которое начальство не вмешивается, хотя дуэль и не признается дозволенной законом. — Смотреть на дуэль сквозь пальцы — ужасный, не вполне продуманный главой государства принцип; ибо существуют недостойные люди, которые ставят свою жизнь на карту, чтобы обрести какую-либо значимость, между тем как они никогда не пошли бы на какие-либо опасные действия ради сохранности государства.

Храбрость — это *законосообразное* мужество следовать тому, что повелевает долг, даже рискуя жизнью. Бесстрашия для этого недостаточно, с ним должна быть связана моральная безупречность (*mens conscia recti*)<sup>44</sup>, как у рыцаря Баяра (*chevalier sans peur et sans reproche*)<sup>45</sup>.

**Об аффектах, которые сами себя ослабляют  
в отношении своей цели  
(Impotentes animi motus)**

§ 78. Аффекты гнева и стыда имеют ту особенность, что они сами себя ослабляют в отношении своей цели. Они суть внезапно возбуждаемые чувства беды как оскорбления, которые, однако, будучи безудержными, делают человека бессильным предотвратить эту беду.

Кого надо больше бояться — того ли, кто в сильном гневе *бледнеет*, или того, кто при этом *краснеет*? Первого надо бояться сразу, а второго — и еще больше — потом (из-за жажды мести). В первом состоянии человек, потерявший самообладание, опасается, как бы не дать увлечь себя вспыльчивостью и не пустить в ход насилие, в чем впоследствии, быть может, он раскается. Во втором страх внезапно переходит в опасение того, не станет ли *заметным* сознание его неспособности к самозащите. — Оба эти аффекта, если они найдут выход в быстром возвращении самообладания, не вредны для здоровья; если же нет, то они отчасти опасны даже для жизни, а отчасти (когда разрядка их задерживается) оставляют после себя злобу, т. е. чувство обиды от того, что не рассчитались как следует за оскорбление; но этого можно избежать, если имеется возможность высказаться. Но оба аффекта таковы, что делают человека немым, и потому представляются в невыгодном свете.

От *вспыльчивости* можно отучиться с помощью внутренней дисциплины души; но не так-то легко устранить слабость — слишком уязвимое чувство чести — в стыдливости. Ибо, как говорит Юм (который сам отличался этой слабостью, а именно стеснялся говорить в обществе), первая попытка решиться, если только она не удастся, делает человека еще более застенчивым; и в таких случаях имеется одно лишь средство: начиная с общения с людьми, мнениями которых о приличии не дорожат, постепенно отказываться от мысли, будто важно мнение других о нас, и внутренне считать себя в этом отношении равноцен-

ным с ними. Привычка к этому приводит к *откровенности*, которая одинаково далека и от *застенчивости*, и от оскорбительной *дерзости*.

Правда, мы сочувствуем *стыдливости* других как страданию; но нам не нравится их *гнев*, когда они *рассказывают* нам о побуждении к нему, находясь в состоянии этого аффекта; ведь перед тем, кто гневается, не находятся в безопасности и те, кто слушает их рассказ (о нанесенном оскорблении).

*Удивление* (замешательство от какой-то неожиданности) — это такое возбуждение чувства, которое сначала задерживает естественную игру мысли и потому бывает неприятным, но зато потом содействует приливу мыслей для неожиданных представлений и потому становится приятным; *изумлением* же этот аффект называется, собственно, только тогда, когда при этом начинают сомневаться, было ли это восприятие наяву или во сне. Новичок в обществе удивляется всему; но тот, кто на основе длительного опыта уже знает обычный ход вещей, придерживается принципа *ничему не удивляться* (*nihil admirari*). Тот же, кто пытливым взором вдумчиво изучает порядок природы в ее великом многообразии, приходит в *изумление*, видя мудрость, которой он не ожидал; это — восхищение, от которого нельзя освободиться (нельзя достаточно надивиться); но этот аффект возбуждается только разумом и представляет собой своего рода священный трепет, который испытывают, когда перед зрителем разверзается бездна сверхчужденного.

### **Об аффектах, при помощи которых природа механически содействует здоровью**

§ 79. Природа механически содействует здоровью при помощи некоторых аффектов. Сюда главным образом относятся *смех* и *плач*. Гнев, когда (не опасаясь сопротивления) можно хорошенько выбраться, также достаточно верное средство для пищеварения; у некоторых хозяек не бывает других душевных движений, кроме ругани в адрес детей и прислуги, и если

дети и прислуга относятся к этому достаточно терпеливо, то по телу равномерно распространяется приятная усталость жизненной силы; но это средство не лишено опасности, поскольку вполне возможно сопротивление со стороны домочадцев.

Добродушный же (не злобный, не связанный с горечью) смех приятнее и полезнее; он именно то, что следовало бы порекомендовать персидскому царю, который назначил награду тому, «кто придумает какое-нибудь новое удовольствие». — Происходящее толчками (как бы судорожно) выдыхание воздуха (чихание есть только небольшой, но оживляющий эффект такого выдыхания, если его звук раздается, не задерживаясь) *укрепляет* чувство жизненной силы благодаря полезному движению диафрагмы. Пусть это будет наемный шут (арлекин), который заставляет нас смеяться; или же принятый в общество друзей лукавый плут, который как будто ничего дурного не замышляет, но хитрит и не смеется вместе с другими, а с притворной наивностью внезапно разрешает напряженное ожидание (как натянутую струну), — смех всегда есть вибрация мускулов, которая способствует пищеварению гораздо больше, чем мудрость врача. Но и большая нелепость ошибающейся способности суждения может произвести точно такое же действие, конечно за счет мнимого умника\*.

---

\* Примеров последнего множество. Но я здесь хочу привести только один со слов покойной графини К-г<sup>46</sup> — дамы, которая была украшением своего пола. Когда граф Саграмозо, которому тогда было поручено создать Мальтийский орден в Польше, сделал ей визит, у нее случайно был один магистр, родом из Кенигсберга, но нанятый в Гамбурге некоторыми богатыми купцами-любителями в качестве собирателя естественнонаучных коллекций и хранителя их и посещавший своих родственников в Пруссии. Граф, чтобы как-то начать разговор, сказал ему на ломаном немецком языке: «Ich abe in Amburg eine Ant geabt (в Гамбурге у меня была тетка), aber die ist mir gestorben». Магистр на лету подхватил это слово и спросил: «Почему же вы не содрали с нее кожу и не набили ее?» — Английское слово Ant, которое означает *тетка*, он принял за немецкое Ente — утка, и так как ему показалось, что она должна быть большой редкостью, очень пожалел о такой потере. Можно себе представить, какой смех вызвало это недоразумение!

*Плач* — происходящее с всхлипыванием (конвульсивное) вдыхание воздуха, связанное с проливанием слез,— точно так же есть проявление заботливости природы о здоровье, будучи смягчающим боль средством; вдова, которая, как говорят, не может утешиться, т. е. никак не может удержать свои слезы, заботится, не зная и, собственно, не желая этого, о своем здоровье. Гнев, который был бы вызван в этом состоянии, мог бы помешать этому излиянию, но к ее собственному вреду, хотя не всегда одно горе, но и гнев может доводить женщин и детей до слез.— В самом деле, *чувство своего бессилия* перед бедой при сильном аффекте (все равно, будет ли это аффект гнева или печали) призывает на помощь те внешние естественные признаки, которые (по праву более слабого) по крайней мере обезоруживают мужскую душу. Это выражение нежности как слабость пола должно доводить участливого *мужчину* не до плача, а только до слез на глазах, ибо в первом случае он бы сделал промах против своего собственного пола и таким образом со своей женской слабостью не мог бы служить более слабой стороне защитой; а во втором не доказал бы своего сочувствия к другому полу, которое вменяется ему в обязанность как принадлежащему к мужскому полу, т. е. не взял бы его под свою защиту, как этого требует тот характер, который рыцарские книги предписывают храброму человеку и который усматривается именно в таком заступничестве.

Но почему молодые люди больше любят в театре трагедии и охотнее исполняют их, когда хотят своим родителям устроить праздник, а старики предпочитают *комедии* вплоть до фарса? — Причина этого у первых отчасти та же, которая побуждает детей опасно шалить, по-видимому из-за природного инстинкта, чтобы испытать свои силы, а отчасти и потому, что при легкомыслии молодости по окончании пьесы не остается никакого горького осадка от щемящих душу или ужасающих впечатлений; после сильного внутреннего движения остается приятная усталость, вновь располагающая к веселью. У стариков же эти впечатления изглаживаются не так легко, они не могут так

легко вызывать у себя снова веселое настроение. Арлекин с его бойким остроумием производит своими выдумками благотворное потрясение диафрагмы и внутренностей, что усиливает аппетит для следующего за этим ужина в обществе и содействует хорошему пищеварению.

### Общее замечание

Некоторые внутренние телесные чувства *родственны* аффектам, но все же это не аффекты, так как они лишь мгновенны, проходят скоро и не оставляют после себя никакого следа; таково ощущение *ужаса*, которое охватывает детей, когда они слушают рассказы няnek о привидениях.— Сюда же относится *дрожь* — ощущение, подобное тому, какое бывает, когда человека вдруг обливают холодной водой (например, при проливном дожде). Не усмотрение опасности, а одна лишь мысль об опасности, хотя бы и знали, что никакой опасности нет, производит подобное ощущение, которое, если оно только мгновенное переживание, а не проявление испуга, бывает, по-видимому, не неприятным.

*Головокружение* и даже *морская болезнь* по своей причине, как кажется, относится к разряду таких же воображаемых (*ideale*) опасностей.— По доске, которая лежит на земле, легко пройти, не шатаясь; но если доска лежит над пропастью или даже просто над канавой, то часто уже один страх перед опасностью становится у слабонервных действительно опасным. Килевая качка корабля даже при слабом ветре — это попеременное движение вниз и вверх. При опускании его вниз естественно стремление подняться вверх (ибо всякое опускание вообще возбуждает представление об опасности), стало быть, движение желудка и кишок снизу вверх механически связано с позывом к рвоте, который усиливается, когда страдающий [морской болезнью] смотрит из каюты в окошко и видит то небо, то волны, отчего еще больше усиливается об-

манчивое ощущение, будто сидение из-под него ускользает.

Актер, который, оставаясь холодным, обладает лишь рассудком и сильно развитым воображением, может посредством аффектированного (наигранного) аффекта тронуть гораздо сильнее, чем посредством настоящего аффекта. Действительно влюбленный человек в присутствии любимой смущается, становится неловким и малопривлекательным. Но тот, кто только притворяется *влюбленным* и еще обладает талантом, может играть свою роль настолько естественно, что легко заманивает в свою ловушку бедную обманутую женщину именно потому, что его сердце не затронуто, голова ясна и, следовательно, он в состоянии совершенно свободно применять всю свою ловкость и свои силы для того, чтобы вполне естественно изображать влюбленного.

Добродушный (искренний) смех (как относящийся к аффекту веселья) содействует *общительности*; злобный смех (зубоскальство) *враждебен* [общению]. Рассеянный человек (как, например, Террасон с ночным колпаком на голове вместо парика и со шляпой под мышкой, когда он торжественно вступает в спор о преимуществах древнего и нового мира в области науки) часто дает повод к добродушному смеху; над ним *смеются*, но его не *высмеивают*. Чудак, не лишенный ума, часто становится предметом подобного смеха, но это его не смущает: он смеется вместе с другими.— Тот, кто смеется механически (глупо), пошл и удручает всех своей тривиальностью. Тот, кто не смеется в обществе, либо человек утрюмый, либо педант.— Дети, особенно девочки, должны быть рано приучены к откровенному, непринужденному смеху, ибо происходящее при нем просветление лица постепенно отпечатывается в душе и создает основу для *расположения* к веселости, дружелюбию и общительности; а это подготавливает к добродетели благоволения.

Иметь кого-нибудь в обществе мишенью для острот (подтрунивать над кем-нибудь) без колкости (для насмешки без язвительности), против которых этот



другой в свою очередь достаточно вооружен и таким образом всегда готов внести в общество веселый смех,— это добродушное и вместе с тем культурное развлечение для общества. Но если это делается за счет какого-нибудь простака, которым, как мячиком, перебрасываются, то это смех как злорадный, по меньшей мере не деликатен, и если предметом его служит какой-нибудь прихлебатель, который ради того, чтобы покутить, позволяет другим насмеяться над собой и делать из себя шута, то это признак и дурного вкуса, и притупленного морального чувства тех, кто может смеяться над ним во все горло. Но положение придворного шута, который ради лучшего пищеварения высочайшей особы должен за столом рассмешить ее, говоря колкости знатым гостям,— такое положение *выше* или *ниже* всякой критики, кто как понимает.

## О страстях

§ 80. Субъективная *возможность* возникновения того или иного желания, которое предшествует представлению о его предмете,— это *наклонность* (propensio). Внутреннее *принуждение* способности желания к обладанию этим предметом еще до того, как его знают,— это *инстинкт* (как, например, половой инстинкт или побуждение животного к защите своих детенышей и т. п.).— Чувственное желание, ставшее для субъекта правилом (привычкой), называется *склонностью* (inclinatio).— Склонность, которая мешает разуму при том или ином выборе сравнить ее с суммой всех других склонностей,— это *страсть* (passio animi).

Нетрудно понять, что страсти — поскольку они не исключают возможности самого спокойного размышления и, значит, не обязательно такие необдуманные, как аффекты, а потому не бывают ни бурными, ни преходящими, а вкореняются глубоко и даже могут сочетаться с умничаньем — в высшей степени стесняют свободу; и если аффект — это *дурман*, то страсть —

это *болезнь*, которая гнушается всеми целебными средствами, и потому она гораздо хуже, чем все преходящие душевные движения, которые по крайней мере возбуждают намерение исправиться; страсть же — такое ослепление, которое исключает даже возможность исправления.

Страсть обозначают в немецком языке словом *Sucht* (*Ehrsucht*, *Rachsucht*, *Herrschaftsucht* и т. п.); она не сводится, если не считать страсть любви, к *влюбленности*. Причина этого в том, что если последнее желание (через чувственное наслаждение) удовлетворено, то оно, по крайней мере по отношению к тому же лицу, прекращается, стало быть, представить как страсть можно страстную влюбленность (до тех пор, пока другая сторона не отвечает взаимностью), но не физическую любовь, так как по отношению к объекту она не имеет в себе *постоянного* принципа. Страсть всегда предполагает максимум субъекта: поступать соответственно цели, предписываемой ему склонностью. Следовательно, она всегда связана с разумом субъекта, и потому нельзя животным приписывать страсти, так же как и существам чистым разумом. Честолюбие, жажда мести и т. д. именно потому, что они никогда не могут быть полностью удовлетворены, причисляются к страстям как болезни, против которых имеются лишь паллиативные средства.

§ 81. Страсть — это раковая опухоль для чистого практического разума и в большинстве случаев неизлечима, так как больной не желает исцелиться и отказывается от господства принципа, с помощью которого только и возможно исцеление. И в сфере чувственно-практического разум идет об общего к особенному по принципу: не позволять в угоду одной склонности все другие оставлять в тени или отодвигать их, а стараться совместить ее с суммой *всех* склонностей. — Пусть *честолюбие* человека будет даже направлением его склонности, одобренным разумом, но честолюбец хочет, чтобы его и любили, нуждается в приятном общении с другими, в сохранении своего имущества и во многом другом. Если же он *страстно*

честолюбив, то не видит этих целей, к которым его зовут также его склонности, и не замечает, что другие его ненавидят или избегают общения с ним или что траты могут его сделать нищим. Все это для него не существует. Это глупость (*часть своей цели принимать за всю цель*), которая прямо противоречит разуму даже в его формальном принципе.

Поэтому страсти не только подобно аффектам суть *несчастные* душевные расположения, чреватые многими бедами, но и все без исключения *злые* расположения души; и даже самые благие желания, если они имеют в виду то, что (по материи) относится к добродетели, например благотворительность, как только превращаются в страсть, становятся (по форме) не только пагубными в *прагматическом* отношении, но и *морально* дурными.

От аффекта человек теряет свою свободу и власть над собой только на мгновение, страсть вообще отказывается от них и находит свое удовольствие и удовлетворение в рабском духе. А так как разум с его призывом к внутренней свободе все же не ослабевает, то несчастный томится в своих цепях, от которых он тем не менее не может освободиться, ибо они как бырослись с его телом.

Несмотря на это, страсти нашли своих панегиристов (ибо где их не бывает, если в принципах дается место даже злобе?) Говорят, что «ничто великое в мире не совершается без пылких страстей и что само провидение мудро укоренило их в человеческой природе в качестве движущей силы». — Относительно некоторых *склонностей* это, пожалуй, верно, а именно относительно тех склонностей, без которых живая природа (даже природа человека) не может обойтись как без естественных и животных потребностей. Но провидение не желало, чтобы они могли стать и тем более чтобы они стали *страстями*, и можно еще простить поэту, когда он хочет представить их с такой точки зрения (а именно сказать вместе с Попом: «Если разум — магнит, то страсти — ветер»), но философ не должен допускать этот принцип сам по себе даже для того, чтобы прославлять страсти как временное

устройство провидения, которое оно вложило в человеческую природу преднамеренно, до того как человеческий род достигнет надлежащей степени культуры.

### Деление страстей

Они делятся на страсти *естественной* (прирожденной) склонности и на страсти, возникающие из *культуры* человека (благоприобретенной склонности).

Страсти *первого* рода — это *жажда свободы и половое влечение*, связанные с аффектом. Страсти *второго* рода — это *честолюбие, властолюбие и корыстолюбие*, связанные не с буйством аффекта, а с твердостью максимы, направленной на определенную цель. Первые можно назвать *пламенными* (*passiones ardentes*), а вторые, как скупость, — *холодными* страстями (*frigidae*). Но все страсти всегда желания, обращенные от человека к человеку, а не к вещам; плодородное поле или плодовитую корову можно любить, чтобы использовать их, но нельзя чувствовать к ним *расположение* (которое состоит в склонности к общению с другими), а тем более страсть.

### А

#### *О жажде свободы как страсти*

§ 82. Это самая сильная страсть из всех у близкого к природе человека в том состоянии, когда он не может избежать столкновения своих притязаний с притязаниями других.

Тот, кто может быть счастливым только по выбору *другого* (при всем благоволении этого другого), с полным основанием чувствует себя несчастным. В самом деле, может ли он быть уверен, что суждения этого его могущественного ближнего о благе совпадает с его личным суждением? — Дикарь (который еще не привык покоряться) не знает большего несчастья, чем это состояние покорности, — и он вполне прав, пока

его не защищает никакой публичный закон,— и только дисциплина постоянно приучает его терпеть такое состояние. Отсюда его постоянные войны, имеющие целью держать других по возможности дальше от себя и жить одиноко в пустынных местах. Даже ребенок, который только что покинул материнское чрево, в отличие от всех животных вступает в мир с громким криком как будто только потому, что свою неспособность пользоваться своими членами он рассматривает как *принуждение* и таким образом тотчас же возвешает свое притязание на свободу (о которой никакое другое животное не имеет представления)\*. Народы-кочевники, не будучи (как пастушеские народы) привязаны к определенному месту, например арабы, столь крепко держатся своего образа жизни, хотя он не полностью свободен от принуждения, и при этом проникнуты столь сильным духом презрения к *оседлым* народам, что неразрывно связанные с их образом жизни трудности не могли в течение тысячелетий заставить их отказаться от него. Народы, занимающиеся только охотой (такие, как *оленоводы-тунгусы*), обособ-

---

\* Лукреций как поэт иначе выражает это в самом деле удивительное явление в царстве животных:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst  
Cui tantum in vita restet transire malorum!<sup>47</sup>

Конечно, новорожденный не может иметь перед собой такие виды; но то, что чувство неуютности вызвано в нем не телесной болью, а смутной идеей (или аналогичным с ней представлением) о свободе и об ограничении ее, т. е. о *несправедливости*, обнаруживается в том, что через несколько месяцев после рождения его крик сопровождается *слезами*, а это указывает на некоторого рода чувство горечи, когда он старается приблизиться к тому или иному предмету или вообще лишь что-то изменить в своем состоянии и чувствует, что ему в этом что-то мешает.— Это стремление иметь свою волю и все, что препятствует ей, рассматривать как обиду особенно выражается в тоне ребенка и показывает нечто вроде злости, за которую мать считает себя вынужденной наказывать, но ребенок обычно отвечает на это еще более громким криком. То же самое бывает, когда ребенок падает по своей собственной вине. Детеныши животных играют, а дети людей очень рано начинают ссориться друг с другом; и создается впечатление, будто некоторое понятие о праве (относящееся к внешней свободе) развивается в человеке вместе с животным началом, а не усваивается постепенно.

ленные от родственных им племен, это чувство свободы действительно облагородило.— Таким образом, не только понятие свободы под моральными законами возбуждает аффект, который называется энтузиазмом, но и чисто чувственное представление о внешней свободе возвышает (через аналогию с понятием права) склонность сохранять это состояние или расширять его до сильной страсти.

Даже самая сильная склонность животных (например, к совокуплению) не называется страстью, ибо у них нет разума, который один только обосновывает понятие свободы и в столкновение с которым вступает страсть; стало быть, только у человека бывают страсти.— Хотя говорят о людях, что они *страстно* любят те или иные вещи (например, пьянство, игру, охоту) или страстно их ненавидят (например, мускус, водку), но эти различные склонности или антипатии не называются *страстями*, так как они не более чем различные инстинкты, т. е. различные *чисто пассивные* [явления] в способности желания, и поэтому их следует классифицировать не по объектам способности желания как *вещам* (которых бесчисленное множество), а по принципу, согласно которому люди взаимно используют свою личность и свою свободу или злоупотребляют ими, когда человек делает другого человека только средством для своей цели.— Страсти имеют своим объектом, собственно, только людей и могут найти свое удовлетворение только через них.

Эти страсти — *честолюбие, властолюбие, корыстолюбие*.

Так как они — склонности, направленные только на обладание средствами, чтобы удовлетворить все склонности, которые непосредственно касаются цели, то в этом смысле они имеют сходство с разумом, а именно подражают идее о связанной со свободой способности, благодаря которой только и можно вообще достигнуть цели. Обладание средствами для *любого* намерения простирается, конечно, гораздо дальше, чем на влечение, направленное на удовлетворение одной склонности.— Их можно поэтому назвать

также склонностями иллюзии, которая состоит в том, что мнение других о ценности вещей отождествляют с действительной ценностью этих вещей.

## В

### *О жажде мести как страсти*

§ 83. Так как страсти — это склонности, направленные только от человека к человеку, поскольку эти склонности обращены на согласующиеся между собой или на противоположные друг другу цели, т. е. суть или любовь, или ненависть, а понятие права, непосредственно вытекая из понятия внешней свободы, гораздо важнее и представляет собой гораздо более сильное побуждение для воли, чем понятие благоволения, — то ненависть из-за перенесенной несправедливости, т. е. *жажда мести*, есть страсть, которая неодолимо возникает из природы человека и, какой бы злобной она ни была, все же есть переплетенная со склонностью максима разума в силу дозволенной *жажды права*, аналог которой и есть жажда мести; и именно поэтому она одна из самых сильных и глубже всего укореняющихся страстей; даже когда она, казалось бы, угасла, она все еще оставляет затаенную ненависть, называемую *злой*, подобно огню, тлеющему под золой.

Желание находиться в одинаковом положении со своими ближними и быть в таком отношении к ним, чтобы каждому доставалось то, что полагается ему по праву, есть, конечно, не страсть, а определяющее основание свободного произвола через чистый практический разум. Но если это желание *возбуждено* одним лишь себялюбием, т. е. только для своей выгоды, а не ради законодательства для каждого, то имеется чувственное побуждение ненависти не к несправедливости [вообще], а к тем, кто *несправедлив* по отношению к нам; так как в основе этой склонности (преследовать и разрушать) лежит идея, хотя, конечно, примененная себялюбиво, то жажда права, направленная против

обидчика, превращается ею в страсть возмездия, которая часто доходит до безумия — [до готовности] самому погибнуть, лишь бы такой же гибели не избежал и враг; и (в кровной мести) эта ненависть становится даже наследственной у отдельных племен, ибо, как говорят, кровь обиженного, но еще не отомщенного *вопиет*, пока невинно пролитая кровь не будет смыта кровью, хотя бы кровью невинного потомства обидчика.

## С

### *О стремлении иметь влияние на других людей как страсть*

§ 84. Это стремление больше всего приближается к технически-практическому разуму, т. е. к максиме житейской мудрости.— В самом деле, приобрести власть над склонностями других людей, с тем чтобы управлять и распоряжаться ими в соответствии со своими целями,— это почти то же, что *овладеть* ими как простыми орудиями своей воли. Неудивительно, что стремление иметь влияние на других становится страстью.

Эта способность включает в себе как бы троякую силу: *почет, власть и деньги*; обладая ими, можно подступиться к каждому человеку и использовать его для своих целей если не с помощью одной из этих сил, то с помощью другой.— Склонности к этому, если они становятся страстями,— это *честолюбие, властолюбие и корыстолюбие*. Конечно, человек становится здесь игрушкой (жертвой обмана) своих собственных склонностей и в применении этих средств не достигает своей конечной цели. Но мы говорим здесь не о *мудрости* (Weisheit), которая не допускает никакой страсти, а только о *житейском уме* (Klugheit), при помощи которого прибирают к рукам дураков.

Но страсти вообще, как бы сильны они ни были в качестве чувственных мотивов, суть не более чем слабости в отношении того, что человеку предписывает



разум. Поэтому способность умного человека использовать эти склонности для своих целей должна быть соответственно тем меньше, чем сильнее страсть, овладевающая другим человеком.

*Честолюбие* — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *мнение*; властолюбие — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *страх*, а корыстолюбие — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *интерес*.— Вообще, если кто-либо овладевает человеком рабского духа, он получает возможность использовать его в своих целях в соответствии со своими собственными склонностями.— Но сознание этой силы самой по себе и сознание обладания средствами для удовлетворения своих склонностей возбуждает страсть еще сильнее, чем их применение.

## А

### *Честолюбие*

§ 85. Это не *любовь к чести*, не та высокая оценка, которой человек вправе ожидать от других в силу своей внутренней (моральной) ценности; это стремление приобрести *хорошую* репутацию, а для этого достаточно одной только видимости. Этому высокомерию (требованию к другим, чтобы они по сравнению с нами не уважали самих себя,— глупость, которая действует против собственной цели) — этому высокомерию, говорю я, достаточно только *лстить*, чтобы через эту страсть глупца приобрести власть над ним. Лстецы\*, потакатели, которые охотно слушают речи

---

\* Слово Schmeichler первоначально означало, по-видимому, Schmiegler (человек, который изгибается и гнется), чтобы по своему усмотрению управлять могущественным человеком, много о себе мнящем, даже с помощью его высокомерия; точно так же как слово Heuchler (его, собственно, следовало бы писать Häuchler) означало, по-видимому, обманщика, который показывал свое *благочестивое* смирение перед влиятельным священнослужителем, испуская глубокие вздохи во время его речи.

влиятельного человека, поощряют эту страсть, делаящую его слабым, и пагубно действуют на великих и сильных мира сего, если они поддаются этому соблазну.

*Высокомерие* — это действующее против своей собственной цели и не достигающее ее честолюбие; оно не может рассматриваться как преднамеренное средство использования других людей (которых высокомерный человек отталкивает от себя) для своих целей; скорее, такой человек служит орудием плутов и его можно назвать дураком. Однажды меня спросил очень разумный и честный купец: «Почему высокомерный человек почти всегда бывает подлым?» (он на собственном опыте убедился, что тот, кто хвастается своим богатством как силой, обеспечивающей превосходство в торговле, если он потеряет все свое состояние, не устыдится пресмыкаться и ползать). Мое мнение было таково: так как высокомерие есть требование, чтобы другие в сравнении с нами *презирали* самих себя, то такая мысль может прийти в голову только тому, кто готов подличать; так что высокомерие уже само по себе служит никогда не обманывающим признаком, предвещающим подлость таких людей.

## В

### *Властолюбие*

Эта страсть несправедлива сама по себе, и ее проявление восстанавливает против нее всех. Она начинается, однако, с опасения, как бы не оказаться под властью других, и стремится к тому, чтобы заблаговременно добиться власти над другими; а это ведь сомнительное и несправедливое средство использовать других людей для своих целей, ибо оно, с одной стороны, вызывает сопротивление и [потому] *неблагодарно*, а с другой — противоречит основанной на законе свободе, на которую каждый имеет право, и потому *несправедливо*. — Что же касается опосредствованного

искусства подчинять своей власти — как, например, искусство женщин с помощью любви, какую они внушают к себе мужчинам, использовать их в своих целях,— то оно не подходит под эту рубрику, так как здесь нет никакого насилия, оно лишь умеет смирить и сковать своего подданного с помощью его же склонности.— Это не значит, что женская половина нашего рода свободна от склонности властвовать над мужской половиной (справедливо как раз противоположное утверждение); это лишь значит, что для этой цели они пользуются не тем средством, которым пользуются мужчины, а именно преимуществом *силы* (как раз сила подразумевается под словом *властвовать*), а *очарованием*, которое вызывает у другой половины склонность повиноваться.

## С

### *Корыстолюбие*

Деньги — вот пароль, и перед теми, кому благоприятствует Плутос, открываются все двери, закрытые для менее богатых. Изобретение этого средства, которое годно (по крайней мере должно быть годно) только для обмена продуктами человеческого прилежания, а тем самым и всяким физическим благом, особенно после того как деньги стали металлическими, создало корыстолюбие, которое в конце концов помимо всякого употребления, в одном лишь владении, даже при отказе (скупого) от всякой траты, заключает в себе такую силу, что многие полагают, будто она вполне возмещает отсутствие всякой другой силы. Эта лишенная духа хотя в моральном отношении иногда приемлемая, но чисто механически направляемая страсть, больше всего присущая старости (для возмещения ее естественного бессилия) и назвавшая указанное всеобщее средство ввиду его великого влияния просто *состоянием*, есть такая страсть, которая, коль скоро она появилась, не допускает ни-

какой перемены; и если первая из трех упомянутых нами страстей возбуждает *ненависть*, вторая — *страх*, то эта третья — презрение\*.

### О склонности к иллюзии как страсти

§ 86. Под *иллюзией* как мотивом желаний я понимаю внутреннее практическое заблуждение, вследствие которого субъективное в побудительной причине принимается за объективное.— Природа стремится время от времени к более сильным возбуждениям жизненной силы, чтобы оживить деятельность человека и чтобы он не утратил в одном *потреблении* чувство жизни. Для этой цели она очень мудро и благотворно представляет ленивому от природы человеку предметы его воображения как действительные цели (способы приобретения почета, власти и денег), которые доставляют ему, неохотно предпринимающему любое *дело*, достаточно много *хлопот* и вынуждают многое делать при *ничегонеделании*; при этом интерес, который он проявляет, носит чисто иллюзорный характер, и природа действительно играет человеком, подталкивая его (субъекта) к определенной цели, тогда как он полагает, будто он сам (объективно) поставил себе эту цель.— Эти склонности к иллюзии, именно потому что фантазия созидает здесь самостоятельно, могут стать очень *страстными*, особенно если они связаны с соперничеством между людьми.

Игра мальчиков в мяч, борьба, бег наперегонки, игра в солдаты; игры мужчин — в шахматы и карты (причем в первой игре принимается во внимание лишь превосходство рассудка, во второй — также и выигрыши); наконец, игры гражданина, который решается в обществе попытать счастья в игре в банк

---

\* Здесь имеется в виду презрение в моральном смысле, ибо в гражданском смысле, как говорит Поп, когда «дьявол овладевает душой ростовщика, осыпая его золотым дождем в виде пятидесяти процентов», чернь, скорее *восхищается* человеком, обнаруживающим столь большую коммерческую мудрость.

или в кости,— все это без ведома людей поощряется мудрой природой для того, чтобы человек рискнул испытать свои силы в единоборстве с другими, в сущности же для того, чтобы предотвратить иссякание жизненной силы и сохранить ее деятельной. Два соперника полагают, что играют друг с другом, в действительности же обоими играет природа, в чем их может убедить разум, если они подумают о том, как мало соответствуют целям избранные ими средства.— Однако хорошее самочувствие во время этого возбуждения, поскольку оно сочетается с иллюзорными идеями (хотя и дурно истолкованными), именно поэтому служат причиной сильной и продолжительной страсти\*.

Склонность к иллюзиям делает слабого человека суеверным, а суеверного слабым, т. е. ожидающим интересных действий от обстоятельств, которые не могут быть *естественными причинами* (какой-либо боязни или надежды). Охотники, рыбаки, а также игроки (особенно в лотерею) суеверны, и иллюзия, которая ведет к *заблуждению* — принимать субъективное за объективное, настроенность внутреннего чувства — за познание самой вещи, делает также понятной эту склонность к суеверию.

## О высшем физическом благе

§ 87. Величайшее чувственное наслаждение без всякой примеси отвращения — это *отдых после работы* в здоровом состоянии.— Склонность к отдыху без предшествовавшей работы в названном состоянии есть *лень*. Но продолжающееся некоторое время нежелание вернуться к *делам*, и сладкое *far niente*, для того

---

\* Один человек в Гамбурге, проигравший там значительное состояние, занимался тем, что следил за игрой других. Кто-то спросил его, как он себя чувствует, вспоминая, что имел некогда столь большое состояние. На это он ответил: «Если бы я вновь оказался его владельцем, я не знал бы более приятного способа использовать его».

чтобы собраться с силами, еще не есть лень, так как приятное *занятие* (и игра) может быть одновременно полезным, к тому же чередование различных по своим специфическим свойствам работ служит одновременно разнообразным отдыхом; напротив, возвращение к трудной незаконченной работе требует известной решительности.

Из трех пороков — *лени*, *трусости* и *лицемерия* первый как будто наиболее достоин презрения. Однако в таком суждении можно оказаться несправедливым. Ибо природа мудро заложила в некоторых людях инстинктивное, благотворное как для них, так и для других отвращение к продолжительной работе, поскольку они неспособны выносить длительного или часто повторяющегося применения сил, не испытывая истощения, и нуждаются в перерывах для отдыха; поэтому Деметрий мог не без основания соорудить алтарь и для этой нечисти; ведь если бы не *лень*, *неутомимая* злоба совершила бы в мире гораздо больше зла, чем совершается теперь; если бы *трусость* не сжалилась над людьми, то воинственная жажда крови скоро стерла бы людей с лица земли; и если бы не было *лицемерия* (ибо среди многих объединившихся для заговора — например, в полку — злодеев всегда найдется один, который их предаст), то при врожденной злонамеренности человеческой природы вскоре были бы уничтожены целые государства.

Сильнейшие естественные импульсы, которые выступают вместо незримо ведущего весь человеческий род к физическому благополучию высшего разума (правителя мира), не допуская содействия человеческого разума, — *это любовь к жизни и половая любовь*; цель первой — сохранение индивида, цель второй — сохранение вида; ибо посредством смешения полов в целом постоянно сохраняется в *своем развитии* жизнь нашего наделенного разумом рода, невзирая на то, что он преднамеренно способствует собственному уничтожению (посредством войн); однако даже при наличии войн это уничтожение не мешает разумным, все более обогащающимся культурой существам не-

двусмысленно представлять в перспективе человеческого роду такое состояние счастья в грядущих веках, которое уже будет необратимо.

### О высшем морально-физическом благе

§ 88. Оба вида блага, *физическое и моральное*, не могут быть *смешаны*, так как они нейтрализовали бы друг друга и не содействовали бы достижению истинного счастья; склонность к *благополучию* и *добродетель* пребывают в борьбе друг с другом, и ограничение принципа первой посредством принципа второй составляет в своем столкновении всю цель добропорядочного, отчасти чувственного отчасти морального (интеллектуального) человека; но так как в повседневной жизни трудно предотвратить это смешение, человек нуждается в разложении этого смешения посредством противодействующих реагентов (*reagentia*), чтобы знать, какие элементы и в какой пропорции могут в своем соединении дать нам возможность благопристойно наслаждаться *счастьем*.

Образ мыслей, направленный в обиходе на соединение благополучия с добродетелью, есть *гуманность*. Здесь дело не в степени благополучия, ибо одному для этого надо много, другому мало, а только в характере отношения, в том, как склонность к благополучию ограничивается законом добродетели.

*Общительность* также добродетель, но *склонность к общению* часто становится страстью. Если же наслаждение общением хвастливо усиливается расточительством, то это ложная общительность перестает быть добродетелью и становится благополучием, наносящим ущерб гуманности.

\* \* \*

Музыка, танцы и игры представляют собой общение без слов (ибо немногие слова, необходимые в игре, не составляют беседы, требующей взаимного обмена мыслями). Игра, которая служит якобы только для заполнения пустоты в беседе, наступающей после

трапезы,— обычно самое главное: это — средство приобретения, при котором сильно возбуждаются аффекты и устанавливается известная условность своекорыстия, требующая при взаимном ограблении величайшей вежливости; на время игры в основу кладется принцип полного эгоизма, который никто не отрицает; подобное общение сколь бы ни проявлялась культура в изящных манерах, вряд ли может обещать содействие сочетанию благополучия общества с добродетелью, а следовательно, и истинной гуманности.

Благополучие, которое как будто еще наилучшим образом согласуется с гуманностью,— это *хороший обед в хорошем* (и если возможно, разнообразном) *обществе*, о котором Честерфилд говорит, что оно должно быть не меньше числа *граций* и не больше числа *муз*\*.

Если представить себе общество, состоящее из одних мужчин с хорошим вкусом (объединенных в эстетическом отношении), которые ставят перед собой цель не только сообща насладиться обедом, но и обществом друг друга (их число не должно значительно превышать число граций), то это маленькое общество должно видеть свою цель не в физическом удовлетворении — его каждый из них мог бы получить и в одиночестве — а в удовольствии от общения, для которого совместная трапеза должна казаться только средством; в этом случае названное число достаточно для того, чтобы разговор не прерывался\*\* или не концентрировался в отдельных группах, состоящих из сосе-

---

\* Т. е. десять за столом; хозяин, обслуживающий гостей, не считается.

\*\* За праздничным столом, за которым присутствие дам само собой ограничивает свободу мужчин рамками благопристойности, внезапно наступающая тишина — дурной знак, грозящий скукой; никто не решается прорвать наступившую тишину сообщением чего-то нового для продолжения разговора, ибо оно должно быть взято не с потолка, а являть собой новость дня, притом интересную. Достаточно одного лица, обычно им бывает хозяйка дома, чтобы в ряде случаев предотвратить перерыв в разговоре и поддержать его, завершив беседу, как в концерте, общим громким весельем, что придает ей особую прелесть; это напоминает пир Платона, о котором один из гостей сказал: «Твои пиры нравятся не только, когда в них участвуешь, но каждый раз, когда о них вспоминаешь».



дей по столу. Последнее не соответствует беседе на определенном уровне вкуса, в которой всегда должна отражаться культура общества, требующая, чтобы разговор был общим (а не только со своим соседом по столу); что же касается так называемых праздничных банкетов (где только едят и пьют), то они совершенно лишены вкуса. Само собой разумеется, что все предосудительное, сказанное бестактным собеседником об отсутствующем за общим столом, даже за табльдотом, не должно быть вынесено за *пределы* данного общества и служить темой пересудов. Ведь общество и без особой договоренности должно считать своим святым долгом умалчивать о том, что может впоследствии доставить неприязнь его участникам; без такого доверия было бы уничтожено столь необходимое моральной культуре удовольствие в обществе и даже возможность наслаждаться самим обществом.— Поэтому, говорю я, если в *так называемом* публичном обществе (ведь по существу каждое общество за *столом* всегда только частное общество, публично же по идее лишь общество гражданское) — если, повторяю, о моем лучшем друге в таком обществе сказали бы что-либо предосудительное, я встал бы на его защиту и вступился бы за него на свой страх и риск в сильных и резких выражениях, но не позволил бы использовать меня как орудие, не стал бы распространять это дурное мнение о нем и не сообщил бы его тому, о ком оно сказано.— Беседа должна быть основана не только на вкусе, но и на принципах, которые должны служить ограничивающим свободу условием при открытом *сообщении* людьми их мыслей в обществе.

Здесь в доверии между людьми, которые едят за одним столом, есть нечто аналогичное древним обычаям, например, обычаю арабов, в соответствии с которым чужестранец, получивший в шатре араба какую-либо еду (даже глоток воды) может рассчитывать на безопасность; или обычаю встречать русскую царицу *хлебом-солью* послами из Москвы, и она, отведав угощение, могла считать себя по праву гостеприимства защищенной от злых умыслов.— Совместное принятие пищи за столом рассматривается как оформление подобного договора о безопасности.

Есть в одиночестве (*solipsismus convictorii*) вредно философствующему ученому\*; это не восстановление сил (особенно если это *пиршество* в одиночестве), а истощение, изнуряющая работа, а не животворная игра мыслей. Человек, который, мысля за одинокой трапезой, истощает себя, постепенно теряет бодрость, напротив, он обретает ее, когда сотрапезник своими разнообразными домыслами дает новый материал, оживляющий ход его мыслей, который сам он не сумел бы обнаружить.

За обильным столом, где множество блюд рассчитано на длительное общение гостей (*соenam discere*), беседа проходит обычно три ступени: 1) *рассказы*, 2) *рассуждения* и 3) *шутки*.— А. Новости дня, сначала местные, затем чужеземные, почерпнутые из частных писем и газет.— В. Как только начальный интерес удовлетворен, общество оживляется, ибо поскольку при умствовании едва ли можно избежать различия суждений об одном и том же обсуждаемом объекте, причем каждый из присутствующих имеет о своем суждении не наихудшее мнение, то возникает спор, который увеличивает аппетит к содержимому блюд и бутылок и в зависимости от оживленности спора и участия в нем усиливает пользу от них.— С. Однако, так как умствование все-таки есть своего рода работа

---

\* Ибо философствующий ученый должен постоянно обращаться к своим мыслям, чтобы посредством множества попыток установить, с какими принципами он может их систематически связать, а идеи, поскольку они не созерцания, как бы носятся перед ним в воздухе. Другое дело ученый историк или математик; он может поставить их перед собой и с пером в руке эмпирически расположить как факты в соответствии с общими правилами разума, а затем, так как работа в данный день в ряде пунктов закончена, продолжать ее на следующий день с того места, на котором он остановился.— Что же касается философа, то его следует рассматривать не как работника, строящего здание наук, т. е. не как ученого, а как исследователя мудрости. Он — лишь идея лица; которое делает своим предметом конечную цель всякого знания практически, (а ради этого) и теоретически, и это слово можно употреблять не во множественном, а только в единственном числе (философ полагает так-то или так-то), ибо оно обозначает лишь идею, а говорить философы означало бы указывать на множественность того, что есть абсолютное единство.

и напряжение сил, что в конце концов в сочетании с довольно обильной пищей становится затруднительным, то разговор естественным образом переходит к игре остроумия, отчасти также для того, чтобы понравиться присутствующим дамам; мелкие, игривые, но не смущающие нападки на их пол побуждают их также показать себя в выгодном свете, и таким образом трапеза завершается *смехом*; если этот смех громок и добродушен, то природа предназначает его с помощью диафрагмы и внутренностей для работы желудка и пищеварения, следовательно, для хорошего физического самочувствия, хотя участники званого обеда полагают, что в намерения природы входило Бог весть сколько духовной культуры.— Застольная музыка, сопровождающая праздничное пиршество знатных господ,— самая безвкусная нелепость, которую могли придумать устроители пиров.

Правила со вкусом подготовленной трапезы, за которой общество *оживлено*, следующие: а) Выбор темы для беседы, которая интересна всем и дает каждому повод что-либо кстати прибавить к сказанному. б) Не допускать в разговоре мертвой тишины, допустимы лишь минутные паузы. в) Не менять без надобности предмет разговора и не перескакивать с одной темы на другую, так как в конце трапезы, как и в конце драмы (каковой можно считать и всю прожитую жизнь разумного человека), душа неизбежно обращается к воспоминанию о ряде моментов разговора; если же при этом не обнаруживается связующая нить, душа ощущает замешательство и с неудовольствием обнаруживает, что не только не продвинулась в области культуры, но скорее отступила назад. Прежде чем перейти к другому предмету, надо почти исчерпать тот, который занимает общество, а если разговор обрывается, попытаться незаметно ввести в разговор нечто другое, близкое данной теме; таким образом один человек может незаметно и, не вызывая зависти, взять на себя ведение разговора. г) Не допускать споров между присутствующими и самому не участвовать в них; поскольку такой разговор — не дело, а лишь игра, от серьезности надо отвлечь умело приведенной

шуткой. е) В серьезном споре, если его все-таки не удастся избежать, не поддаваться аффекту и держаться в таких рамках, чтобы все время ощущались взаимное уважение и благоволение; при этом важен прежде всего тон (который не должен быть крикливым или высокомерным), а не содержание сказанного: главное, чтобы никто из гостей не ушел из общества, *поссорившись* с кем-либо из присутствующих.

Сколь ни незначительными могут показаться эти законы утонченному человечеству, особенно если сравнивать их с чисто моральными законами, однако все, что содействует общению, пусть даже оно состоит лишь в вызывающих удовольствие максимах или манерах, образует выгодно оттеняющее добродетель облачение, которое имеет для нее и более серьезное значение.— *Пуризм циника и умерщвление плоти анахоретом*, отрицающие благополучие общества,— искаженные образы добродетели, которые не привлекают ее и, оставленные грациями, не могут притязать на гуманность.

---

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

#### О способе познавать внутреннее состояние человека по его внешнему поведению

#### Д е л е н и е

1) Характер индивида, 2) характер пола, 3) характер народа, 4) характер рода.

#### А

#### *Характер индивида*

§ 89. В прагматическом отношении общее *естественное* (не гражданское) учение о знаках (*semiotica universalis*) пользуется словом *характер* в двойном значении, ибо говорят: у этого человека *тот* или иной (физический) характер; но говорят также: у него вообще есть характер (моральный), который может быть лишь единственным или вообще не быть таковым. Первое служит отличительным признаком человека как чувственного или природного существа; второе — как разумного, одаренного свободой существа. Человек с принципами, о котором доподлинно известно, чего можно ожидать не от его инстинкта, а от его воли, имеет характер. Поэтому в характеристике того, что относится к его способности желания (к практическому), *характерное* можно без тавтологии

разделить на а) *естественные* или природные задатки, б) *темперамент* или способ чувствования и с) *характер* как таковой или образ мыслей.— Две первые способности указывают на то, что можно сделать из человека; вторая (моральная) — на то, что он сам готов из себя сделать.

## I

### О естественных задатках

§ 90. У человека добрая *душа* означает: он не упрям, а уступчив; он может быть рассержен, но легко успокаивается и не питает злобы (негативное добро).— Но сказать о человеке: «у него доброе *сердце*», хотя это также относится к способу чувствования, уже нечто большее. Это побуждение к практически доброму, хотя оно и не руководствуется принципами, вследствие чего добродушного и добросердечного человека хитрец может использовать по своему усмотрению.— Таким образом естественные задатки в большей степени (субъективно) связаны с *чувством* удовольствия и неудовольствия, с тем, как на человека воздействует другой человек (и в этом может заключаться нечто характерное), чем (объективно) со *способностью желания*, когда жизнь проявляется не только в чувстве, *внутренне*, но и в деятельности, *внешне*, хотя только по побуждениям чувственности. В этом состоит *темперамент*, который следует отличать от обычной (приобретенной привычкой) настроенности, так как в ее основе лежат не природные задатки, а случайные причины.

## II

### О темпераменте

§ 91. С *физиологической* точки зрения, говоря о темпераменте, имеют в виду *физическую конституцию* (сильное или слабое телосложение) и *комплекцию* (жидкое вещество, закономерно движимое жизненной силой в теле, к чему относится также тепло или холод, участвующие в обработке этих соков).

Но в *психологическом* понимании, т. е. как темперамент *души* (способность чувствовать и желать), эти заимствованные из определения свойств крови выражения даны только по аналогии игры чувств и желаний с телесными движущими причинами (из которых самая главная — кровь).

Тогда оказывается, что темпераменты, которые мы относим только к душе, могут быть скрыто связаны как с сопутствующей причиной и с телесностью в человеке. Далее, поскольку они, во-первых, допускают в качестве главного деление их на темпераменты *чувства* и темпераменты *деятельности*, во-вторых, поскольку каждый из них может быть связан с возбудимостью или ослаблением (*remissio*) *жизненной силы* (*intensio*), можно установить только *четыре* простых темперамента (как четыре силлогистические фигуры посредством *medius terminus*): *сангвинический*, *меланхолический*, *холерический* и *флегматический*, благодаря чему могут быть сохранены древние формы, обретая лишь более удобное соответствующее этому учению о темпераментах толкование.

Выражение *свойство крови* служит здесь не для того, чтобы указать на *причину* явлений чувственно-аффицированного человека — будь то гуморальной патологии или патологии нервной системы, а лишь для того, чтобы классифицировать их в соответствии с наблюдаемым воздействием; ибо речь идет не о том, чтобы заранее знать, какой химический состав крови оправдывает то или иное название свойств темперамента, а о том, какие чувства и склонности сопоставляются при наблюдении над человеком, чтобы отнести его к определенному классу.

Главное деление учения о темпераментах может быть, следовательно, таково: деление на темпераменты *чувства* и темпераменты *деятельности*, а они могут быть в свою очередь разделены на два вида, что вместе дает четыре темперамента. — К темпераментам *чувства* я отношу: а) *сангвинический* темперамент и б) противоположный ему *меланхолический*. Особенность первого состоит в том, что ощущение аффицируется быстро и сильно, однако не проникает глубоко (оно непродолжительно); особенность второго — в

том, что ощущение не столь заметно, но зато проникает глубоко. Именно *в этом*, а не в склонности к веселью или к печали, следует усматривать различие этих темпераментов. Ибо легкомыслие сангвиника располагает к веселости, глубокомыслие же, размышляющее над ощущением, лишает веселье быстрой перемены, не вызывая при этом печаль.— Однако поскольку всякая перемена, находящаяся в нашей власти, вообще оживляет и укрепляет душу, то человек, относящийся не слишком серьезно ко всему, что с ним происходит, если и не мудрее, то безусловно счастливее тех, кто носит со своими ощущениями, которые приводят к оцепенению его жизненную силу.

## I

### Темпераменты чувства

#### A

#### *Сангвинический темперамент жизнерадостного человека*

§ 92. Способ чувствования сангвиника можно определить по следующим проявлениям. Он беззаботен и полон надежд; придает на мгновение каждой вещи большое значение, а через минуту уже не думает о ней. Он честно обещает, но не держит слова, так как не обдумал серьезно заранее, сможет ли он свое слово сдержать. Он достаточно добродушен, чтобы оказать помощь другим, но должник он плохой и всегда требует отсрочки. Он хороший собеседник, склонный к шуткам, всегда в хорошем настроении, не придает ничему большого значения (*vive la bagatelle!*)<sup>48</sup>, и все люди ему друзья. Обычно он не злой человек, но трудно поддающийся исправлению грешник, который глубоко раскаивается, но вскоре забывает о своем *раскаянии* (которое никогда не превращается в *скорбь*). Дела его утомляют, но он без усталости занимается тем, что просто игра, потому что игра всегда связана с переменами, а настойчивость не по его части.



## В

### *Меланхолический темперамент мрачного человека*

*Склонный к меланхолии человек* (не меланхолик, ибо это означает состояние, а не склонность к состоянию) придает всему, касающемуся его, большое значение, повсюду обнаруживает поводы для озабоченности и обращает свое внимание в первую очередь на трудности; напротив, сангвиник начинает всегда с надежды на удачу, поэтому первый мыслит глубоко, второй — поверхностно. Он с трудом обещает что-либо, поскольку считает необходимым держать слово и сомневается в своей способности исполнить обещанное. Все это происходит не по моральным причинам (ибо речь здесь идет о *чувственных* побуждениях), а объясняется тем, что обратное ему неприятно и поэтому он становится озабоченным, недоверчивым и преисполненным сомнений, а как следствие этого и невосприимчивым к веселью. Впрочем, такая душевная настроенность, если она становится привычкой, противоположна, по крайней мере по своим импульсам, человеколюбию, которое скорее удел сангвиника; ведь тот, кто *сам* вынужден обходиться без радости, вряд ли захочет, чтобы ее ощущал другой.

## II

### Темпераменты деятельности

## С

### *Холерический темперамент вспыльчивого человека*

§ 93. О нем говорят: он *горяч*, вспыхивает быстро, как солома, но быстро успокаивается, если ему уступают; он гневается без ненависти и даже еще больше любит того, кто быстро ему уступил. — Он действует *быстро*, но непродолжительно. — Он деятелен, но сам неохотно занимается делами, именно потому, что не

склонен длительно предаваться им; поэтому он охотно выполняет функции начальника, руководя деятельностью других, но не участвуя в ней. Господствующая его страсть — честолюбие; он охотно занимается государственными делами и хочет, чтобы его во всеуслышание хвалили. Он любит *блеск* и пышность *церемоний*, охотно оказывает защиту и кажется великодушным, но делает это не из любви, а из гордости, ибо больше всего он любит *себя*. — Он следит за порядком и кажется поэтому умнее, чем есть на самом деле. Он корыстолюбив, чтобы не быть скупым, вежлив, но церемонен, натянут и напыщен в обхождении и любит быть в обществе какого-нибудь льстеца, который служит мишенью его остроумия; он больше страдает от сопротивления его *гордым* притязаниям, чем скупец от противодействия его *корыстолюбия*; ведь малой толики едкого остроумия достаточно, чтобы исчез нимб его важности, тогда как скупцу, который заинтересован только в прибылях, это не грозит. Одним словом, холерический темперамент наименее счастливый из всех, так как вызывает наибольшее сопротивление.

## Д

### Флегматический темперамент хладнокровного человека

*Флегма* означает *отсутствие аффектов*, а не инертность (безжизненность), и человека с преизбытком флегмы не следует вследствие этого сразу же называть флегматиком или флегматичным и относить под этим наименованием к лентяям.

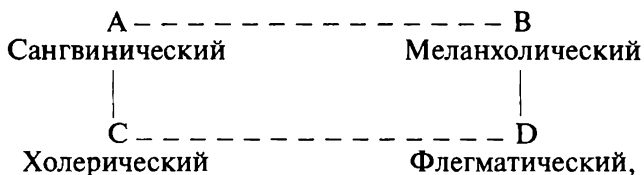
Флегма как *слабость* — склонность к бездеятельности, нежелание браться за дело, даже если побудительные причины к этому сильны. Такого рода нечувствительность — своего рода умышленная бесполезность, и склонность такого человека направлена только на насыщение и сон.

Флегма как *сила*, напротив, — свойство реагировать не легко или *быстро*, а хотя и медленно, но *продолжительно*. Тот, кто обладает достаточной дозой флег-

мы, нагревается медленно, но долго хранит тепло. Он нелегко впадает в гнев и сначала обдумывает, не удержаться ли ему от раздражения; холерик же может быть близок к бешенству от того, что ему не удастся вывести из равновесия сдержанного человека.

Если природа одарила хладнокровного человека совершенно обычной дозой разума, но также и флегмой, если он, не умея блистать, руководствуется не инстинктом, а принципами, ему не о чем жалеть. Счастливый темперамент заменяет ему мудрость и его часто даже в обыденной жизни называют философом. Этим он превосходит других, не задевая их тщеславия. Его часто называют также *хитрецом*, ибо все снаряды из баллист и катапульта отскакивают от него, как от мешка, набитого шерстью. Он обходительный муж, умеющий властвовать над женой и родственниками, делая вид, что выполняет волю всех, так как, обладая непреклонной, но продуманной в своих действиях волей, способен обратить их волю в свою, подобно тому как тела с небольшой массой и большой скоростью, нанося удар, буравят встречающиеся им препятствия, тогда как тела, обладающие меньшей скоростью, но большей массой, не разрушая, увлекают их за собой.

Если один темперамент должен, как обычно думают, соединяться с другим,— например,



то они либо противостоят друг другу, либо нейтрализуют друг друга. Первое происходит, если сангвинический темперамент мыслится соединенным в одном субъекте с меланхолическим, или холерический с флегматическим, ибо они (А и В, а также С и D) находятся в противоречии друг другу.— Второе, а именно нейтрализация произошла бы при (как бы химическом) *смешении* сангвинического темперамента с холерическим и меланхолического с флегматическим

(А и С или В и D). Ибо нельзя мыслить в одном акте добродушную веселость в соединении с пугающим гневом, или муки самоистязателя с довольной успокоенностью удовлетворенной собой души. Если же состояния чередуются в одном субъекте, то это только настроения, не определенный темперамент.

Следовательно, *сложных* темпераментов, например, сангвинически-холерического (каким хотели бы обладать вертопрахи, изображая из себя милостивых, но строгих господ) не существует, их всегда только четыре, каждый из них прост, и неизвестно, как относиться к человеку, который приписывает себе смешанный темперамент.

Веселость и легкомыслие, глубокомыслие и безрассудство, благородство и упрямство, и наконец, хладнокровие и слабоумие — отличаются друг от друга лишь как действия темперамента по отношению к их причине\*.

### III

#### О характере как образе мыслей

§ 94. Просто сказать о человеке: «У него есть *характер*», — означает не только *сказать* о нем очень много, но и воздать ему *хвалу*, ибо это встречается редко и вызывает уважение и восхищение.

Если под этим понимают вообще то, чего от него можно с уверенностью ждать, будь то хорошее или дурное, то обычно добавляют: у него *тот* или *иной* характер, и тогда это выражение обозначает *способ* его *чувствования*. — Но просто иметь характер означает обладать тем свойством воли, посредством которого

---

\* Какое влияние различие в темпераменте оказывает на общественные дела или наоборот (какое действие навыки в этих делах оказывают на темперамент), считается как будто установленным, отчасти с помощью опыта, отчасти — при содействии предполагаемых случайных причин. Так, считается, например, что в религии холерик *ортодоксален*, сангвиник *свободомыслящ*, меланхолик *фанатичен*, флегматик *индифферентен*, но все это лишь непродуманные суждения, значение которых для характеристики определяется только тем, что им придает гротескное остроумие (*valeant quantum possunt*)<sup>49</sup>.

субъект связывает свое поведение с определенными практическими принципами, которые он собственным разумом предписывает себе как нечто неизменное. Даже если эти принципы подчас могут быть ложными и ошибочными, в формальной стороне воления вообще, в решимости действовать в соответствии с твердыми правилами (а не бросаться из стороны в сторону, подобно рою комаров) заключено нечто ценное и достойное восхищения, и встречается оно редко.

Здесь все дело не в том, что сделала из человека природа, а в том, что он сам *из себя сделал*; ибо первое относится к темпераменту (субъект здесь большей частью пассивен) и лишь второе позволяет установить, что у него есть характер.

Все остальные хорошие и полезные свойства человека имеют *цену* и могут быть обменены на другие, приносящие такую же пользу; талант имеет *рыночную цену*, ибо правитель или землевладелец может различным образом использовать такого человека; — темперамент имеет *аффективную цену*, ибо с тем, кто им обладает, можно хорошо провести время, он приятный собеседник; но характер имеет *внутреннюю ценность\** и он превышает всякой цены.

---

\* Один мореплаватель прислушивался в обществе к спору ученых об их ранге в зависимости от их принадлежности к определенным факультетам. Он решил этот спор по-своему, а именно: предположив, сколько он выручил бы за захваченного им человека, продав его на рынке в Алжире. Теологи и юристы там никому не нужны, но врач владеет ремеслом и его можно продать за наличные деньги. Няня английского короля Якова I, вскормившая его, обратилась к нему с просьбой, чтобы он сделал ее сына джентльменом (воспитанным человеком). На это Яков ответил: «Этого я не могу. Я могу сделать его графом, но джентльменом он должен сделать себя сам». — Диоген (циник) был захвачен пиратами (как гласит легенда) в морском путешествии у острова Крит и выставлен на рынке среди продающихся рабов. «Что ты можешь, что ты умеешь?» — спросил его маклер, поставив его на возвышение. «Я умею *управлять*», — ответил философ, — *найди мне покупателя, которому нужен господин*». Купец, задумавшись над этим странным требованием, согласился на эту сделку и отдал Диогену своего сына на воспитание, поручив ему сделать из него что ему заблагорассудится; сам же он, занимаясь торговлей, провел несколько лет в Азии, а по возвращении обрел в своем ранее неотесанном сыне ловкого, воспитанного и добродетельного человека. Так примерно можно оценить степень человеческого достоинства.

## О свойствах, которые следуют только из того, есть ли у человека характер или нет

§ 95. 1. *Подражатель* (в нравственной сфере) лишен характера, ибо характер состоит именно в оригинальности образа мыслей. Человек с характером черпает его из им самим открытых источников своего поведения. Но это не означает, что разумный человек может быть *чужаком*; он никогда и не будет им, так как опирается на принципы, значимые для каждого. Подражатель же *обезьянничает*, повторяя действия человека с характером. Благонравие как следствие темперамента — картина, нарисованная акварелью, а не черта характера; но карикатурное изображение таковой — кощунственное издевательство над человеком, обладающим истинным характером, вызвано оно тем, что этот человек не участвует в дурных проделках, принятых в обществе (ставших модой), и поэтому изображается чужаком.

2. Злонравие как задаток темперамента менее дурно, чем благонравие, лишенное характера; ибо характер позволяет взять верх над злонравием.— Даже злой человек с характером (подобно Сулле), хотя насилие, проистекающее из его твердых максим, вызывает отвращение, все-таки служит предметом восхищения, как и вообще *сила души* по сравнению с *добротой души*; впрочем, то и другое должно быть соединено в субъекте, чтобы создать то, что существует скорее в идеале, чем в действительности, а именно, что оправдало бы наименование *величия души*.

3. Упорство, непреклонность в осуществлении принятого намерения (как у Карла XII) — правда, — очень благоприятные для характера природные задатки, но еще не определенный характер вообще. Для этого требуются максимы, проистекающие из разума и морально-практических принципов. Поэтому не следует говорить: злоба этого человека — свойство его характера; ибо тогда она была бы дьявольской; человек же никогда не *одобряет* в себе злобу и поэтому по существу не бывает злобы из принципов, она возникает только из пренебрежения ими.— Следовательно,

лучше всего изложить принципы, касающиеся характера, негативно. Они таковы:

а) Не говорить преднамеренно неправду, а поэтому говорить с осторожностью, чтобы не навлечь на себя нареканий в попытке отречься от своих слов.

б) Не лицемерить — казаться доброжелательным, а за спиной быть враждебным.

с) Не нарушать своего (данного) обещания; сюда относится также следующее: *читать* память о дружбе, которая прервана, и не использовать во зло прежнюю доверчивость и откровенность другого.

д) Не входить в дружеское общение с людьми дурного образа мыслей и, памятуя *noscitur ex socio etc.*<sup>50</sup>, ограничиваться деловым общением с ними.

е) Не обращать внимания на пересуды, основанные на поверхностном и злобном суждении других, ибо противоположное уже включает в себе слабость; умерять также опасение нарушить моду — скоротечное и изменчивое явление, а если уж она получила заметное влияние, во всяком случае не распространять ее требования на нравственность.

Человек, сознающий характер в своем образе мыслей, не получил его от природы, а все время *приобретает* его. Можно даже считать, что утверждение характера, подобное своего рода возрождению, делает для человека незабываемыми известную торжественность обета, который он сам себе дает, и время, когда в нем произошло это преобразование и для него возникла как бы новая эпоха.— Воспитание, примеры и наставления вообще могут вызвать эту твердость и устойчивость в принципах не постепенно; они возникают как взрыв, сразу же следующий за отвращением к колеблющемуся состоянию, основанном на инстинкте. Быть может, немногие люди пытались совершить это преобразование до тридцати лет; еще меньше тех, кто прочно осуществил его до сорока лет. Стремиться стать лучшим человеком в отдельных проявлениях — тщетная попытка, ибо пока работают над одним впечатлением, гаснет другое; утверждение характера — это абсолютное единство внутреннего принципа обра-

за жизни вообще.— Говорят также, что *поэты* не имеют характера, например, будто они способны скорее оскорбить своих лучших друзей, чем отказаться от какой-либо внезапно пришедшей им в голову мысли; что характер нечего пытаться обнаружить у придворных, вынужденных соблюдать принятую форму поведения; что плохо обстоит дело с твердостью характера у духовных лиц, которые служат как Властителю неба, так и земным богам; что таким образом стремление иметь внутренний (моральный) характер не более, чем благое пожелание и остается таковым. Но, может быть, в этом виноваты и философы; ведь они никогда не рассматривали это понятие обособленно в достаточно ярком свете и представляли добродетель лишь фрагментарно, а не *полностью* в ее прекрасном облике, способном вызвать интерес к ней всех людей.

Одним словом: единственным доказательством, позволяющим человеку сознавать, что у него есть характер, может служить только внутренняя правдивость перед самим собой, а также в поведении по отношению к другим, возведенная в высшую максиму; а так как иметь характер — минимум того, что можно требовать от разумного человека, и вместе с тем максимум его внутренней ценности (человеческого достоинства), то наличие твердых принципов (обладание определенным характером) должно быть доступно самому обыденному человеческому разуму и тем не менее по своему достоинству превосходит величайший талант.

## О физиогномике

§ 96. Это — искусство по видимому облику человека, следовательно, по его внешности, судить о его внутреннем [состоянии], имея в виду и способ его чувствования, и его образ мыслей.— Здесь его рассматривают не в болезненном, а в здоровом состоянии и не тогда, когда его душа находится в движении, а тогда, когда она в состоянии покоя.— Само собой



разумеется, что если тот, кого рассматривают с этой точки зрения, замечает, что за ним наблюдают и пытаются вывести его внутреннее [состояние], его душа уже теряет покой и приходит в состояние принужденности, внутреннего движения и даже осады от того, что он подвергается цензуре других.

Если корпус часов приятный, то это еще не дает основания (говорит знаменитый часовщик) с несомненностью утверждать, что их механизм хорош; но если корпус сделан плохо, то можно с достаточной степенью уверенности заключить, что и механизм немногое стоит, ведь мастер не станет порочить свою работу, сделанную тщательно и хорошо, тем, что небрежно отнесется к внешней отделке, которая требует от него меньше труда.— Но было бы нелепо и здесь по аналогии между человеком-мастером и непостижимым творцом природы делать вывод, будто он хорошей душе должен дать и прекрасное тело, дабы человека, которого он создал, рекомендовать другим людям и обеспечить ему хороший прием или, наоборот, отпугивать других [его внешностью] (предостерегая: *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*)<sup>51</sup>. В самом деле, для *мудрости*, которая объективно имеет целью существование человека с теми или иными естественными свойствами (хотя этой цели мы никак не можем усмотреть), *вкус*, который включает в себе чисто субъективную основу благоволения или неблаговоления одного человека к другому (ввиду его красоты или безобразия), не может служить мерилom для того, чтобы признать в человеке эти две разнородные вещи соединенными для одной и той же цели.

### Об указаниях природы для физиогномики

То, что человеку, которому мы должны довериться, как бы хорошо о нем ни отзывались, мы прежде всего смотрим в лицо, особенно в глаза, чтобы узнать, чего мы можем от него ожидать для себя,— это естественное побуждение; и отталкивающее или при-

влекательное в его облике решает наш выбор или заставляет нас колебаться еще до того, как мы узнали о его нравах; таким образом, нет сомнения, что существует физиогномическая характеристика, однако она никогда не сможет стать наукой, так как особенности человеческого облика, намекающие на некоторые склонности или способности созерцаемого субъекта, могут быть поняты не через описание на основании понятий, а только в отражении и изображении в созерцании или же в подражании им, когда необходимо судить о человеческом облике вообще по его *разновидностям*, из которых каждая должна намекать на особое внутреннее свойство человека.

После того как давно уже забыты карикатурные рисунки человеческих голов Баптисты Порты, которые изображают головы животных по аналогии с теми или иными характерными человеческими лицами и отсюда дают возможность заключать о сходстве естественных задатков в тех и в других, после того как вышли из моды силуэты Лафатера, бывшие долгое время очень популярным и дешевым товаром для удовлетворения этого вкуса,— после этого почти ничего не осталось, кроме одного, и то двусмысленного, замечания (господина фон Архенгольца), что лицо человека, которому подражают своими гримасами, возбуждает также кое-какие мысли или ощущения, согласующиеся с его характером; таким образом, физиогномика как искусство угадывать внутреннее [состояние] человека посредством некоторых внешних произвольно данных знаков совершенно перестала пользоваться спросом; от нее ничего не осталось, кроме культуры вкуса, и притом не в вещах, а в нравах, манерах и обычаях, чтобы посредством критики, которая способствует общению с людьми и знанию людей вообще, оказать культуре вкуса помощь.

### Деление физиогномики

§ 97. О характерном: 1) в облике лица; 2) в чертах лица; 3) в привычной мимике (в выражении лица).

Примечательно, что греческие художники имели в уме идеал типа лица (для богов и героев), который должен был выражать вечную юность и вместе с тем спокойствие, свободно от всяких аффектов,— в статуях, *камнях* и резных драгоценных камнях,— причем в них не было ничего *возбуждающего*.— *Греческий прямой профиль* производит такое впечатление, будто глаза находятся глубже, чем они должны находиться сообразно нашему вкусу (для которого главное то, что привлекает), и даже Венера Медицейская не свободна от этого [недостатка].— Причина этого может заключаться в том, что, так как идеал должен быть определенной, неизменной нормой, то нос, идущий от лба под углом (этот угол может быть в таком случае больше или меньше), не дает никакого *определенного* правила для облика, как этого требует то, что относится к норме. И современные греки, несмотря на их вообще-то прекрасное телосложение, не имеют той строгой прямооты профиля, которая доказывала бы, что она служила *прообразом* идеальности художественных произведений.— По этим мифологическим образцам глаза должны лежать глубже и у переносицы оставаться несколько в тени; лица же людей нашего времени, которые считаются красивыми, кажутся еще более красивыми при небольшом отклонении носа от линии лба (изгиб у переносицы).

Если мы будем наблюдать людей такими, какими они бывают в действительности, то окажется, что строго соразмерная *правильность* в большинстве случаев имеется у очень обычных людей, лишенных духа. *Средняя мера* кажется главной мерой и основой красоты, но она далеко еще не сама красота, так как для красоты требуется нечто характерное.— Это характерное можно, однако, встретить и без красоты лица, причем выразительность, хотя и в другом (быть может, моральном или эстетическом) отношении, очень

выгодно отличает данного человека; т. е. нам может не нравиться то лоб, то нос, то подбородок или цвет волос и т. д., и все же мы должны признать, что для индивидуальности человека это лучше, чем абсолютная правильность, ибо при такой правильности обычно нет ничего характерного.

Но ни одного человека нельзя упрекать в том, что его лицо *безобразно*, если только в чертах его лица не отпечатлелось выражение души, испорченной пороком, или же прирожденного, но несчастного влечения к пороку, например черты злобной насмешки, как только человек начинает говорить, или той глупой дерзости без смягчающей кротости, с которой он смотрит другому в лицо и этим обнаруживает, что не придает никакого значения его суждению.— Но бывают люди, лица которых (как говорят французы) *rébarbaratif* и которыми можно детей пугать; или такие, лица которых обезображены оспой и причудливости, или, как говорят голландцы, *wanschapenes* (как если бы они представлялись в грезах и сновидениях), и в то же время у них столько добродушия и они столь веселого нрава, что они [как будто] смеются над своим собственным лицом; поэтому и лица нельзя назвать безобразными, хотя эти люди обычно не обижаются, если дама говорит о них (как о Пелиссоне из Académie française): «Пелиссон злоупотребляет правом мужчин быть безобразными». Еще хуже и глупее бывает, если человек, как будто благовоспитанный, упрекает, подобно черни, хилого человека в телесном недостатке, который часто подчеркивает духовное превосходство. Если так обращаются к тем, кого несчастье поразило в ранние годы («Эй, слепой черт, хромая собака»), то это делает их действительно злыми и постепенно ожесточает против людей с хорошей фигурой, которые считают себя лучше их.

Впрочем, для людей, которые никогда не покидают своей страны, необычные природные черты лица чужеземцев служат предметом насмешки. Так, дети в Японии бегут за голландцами, занимающимися торговлей, и кричат: «Смотрите, какие большие глаза, ка-

кие большие глаза!», а китайцы считают рыжие волосы некоторых европейцев, которые посещают их страну, противными, а их голубые глаза смешными.

Что же касается черепа и его строения, составляющих основу облика, например черепа негров, калмыков, индейцев и т. д., то если взять описания Кампера<sup>52</sup> и особенно Блюменбаха<sup>53</sup>, все наблюдения относятся скорее к физической географии, чем к прагматической антропологии. Средним между той и другой может быть следующее наблюдение: лоб у мужчин обычно бывает и у нас *плоским*, а у женщин — более *выпуклым*.

Есть ли горбинка на носу признак насмешника, или имеющаяся в облике китайцев особенность — то, что у них нижняя челюсть несколько выдается вперед по сравнению с верхней, — признак их упрямства, или то, что у американцев лоб с обеих сторон зарастает волосами — признак их прирожденного тупоумия и т. п.? Все это только предположения, допускающие лишь сомнительное толкование.

## В

### *О характерном в чертах лица*

Мужчине, даже в мнении женщин, не вредит, если цвет кожи или оспины искажают его лицо и делают его суровым; ведь если в его глазах светится добродушие, а взоры его выражают бодрость и сознание своей силы, а также спокойствие, то он всегда будет милым и приятным и всеми будет считаться таким. — Подшучивают над такими людьми и их обходительностью (*per antiphrasin*), но жена может гордиться таким мужем. Такое лицо не *карикатура*, ибо карикатура — это преднамеренно преувеличенное изображение (*искажение*) лица в аффекте, придуманное для высмеивания, и относится к мимике; оно скорее должно быть причислено к одной из разновидностей, заложенных в природе, и его нельзя назвать образиной

(которая отпугивала бы); оно может возбуждать любовь; и хотя такое лицо нельзя назвать милым или красивым, оно все же не безобразно\*.

## С

### *О характерном в выражении лица*

§ 99. Мины — это приведенные в движение черты лица, и в движение лицо приводится более или менее сильными аффектами, расположение к которым составляет характерную черту человека.

Трудно не выдать впечатление от аффекта мимическим движением; оно уже невольно проявляется в мучительной сдержанности в жестах или в тоне, и у того, кто слишком слаб, чтобы обуздать свои аффекты, выражение лица (против желания разума) обнажает внутреннее состояние, которое он охотно бы скрыл от посторонних глаз. Но тот, кто большой мастер в этом искусстве, если его все же разгадывают, не считается хорошим человеком, с которым можно иметь дело, вполне доверяя ему, в особенности когда он ловко придает своему лицу такое выражение, которое противоречит тому, что он делает.

---

\* Хейдеггер, немецкий музыкант в Лондоне, был человек причудливого телосложения, но живой и толковый, которого и знатные люди охотно приглашали в свое общество ради интересной беседы с ним.— Однажды ему пришло в голову в обществе, собравшемся за пуншем, сказать одному лорду, что у него самое безобразное лицо в Лондоне. Лорд задумался и предложил ему пари, что он найдет и покажет лицо еще более безобразное, и велел позвать пьяную женщину, при виде которой все общество громко рассмеялось и раздались крики: «Хейдеггер, вы проиграли пари!» — «Погодите,— ответил музыкант,— пусть эта женщина наденет мой парик, а я надену ее чепчик, и тогда посмотрим». Когда это было сделано, раздался всеобщий хохот: женщина имела вид вполне благовоспитанного мужчины, а он выглядел, как ведьма. Это доказывает, что для того чтобы назвать кого-то прекрасным или по крайней мере довольно красивым, надо высказывать свое суждение не безусловно, а всего лишь относительно, и что нельзя мужчину называть безобразным лишь потому, что он некрасив.— Безобразными можно называть только отвратительные физические недостатки лица.

Искусство толкования мимических движений, не преднамеренно обнаруживающих внутреннее состояние, но тем не менее преднамеренно лгущих при этом, дает повод для многочисленных тонких наблюдений, из которых я хочу упомянуть только одно.— Если человек, который вообще не косит, рассказывая что-нибудь, начинает смотреть на кончик своего носа и, таким образом, начинает косить, то нет сомнений, что он врет.— Но это не должно относиться к тем, кто действительно страдает косоглазием, они могут быть совершенно свободными от данного порока.

Но имеются еще жесты, установленные природой, которые понимают, не договариваясь между собой, люди всех племен и климатов. Сюда относятся: *кивать головой* (для подтверждения), *трясти головой* (для отрицания), *вскидывать голову* (когда упрямятся), *качать головой* (когда удивляются), *вздергивать нос* (при насмешке), *саркастически улыбаться* (зубоскалить), *повесить нос* (при отказе в желаемом), *морщить лоб* (в досаде), быстро открывать и закрывать рот (ба!), *махать руками*, маня к себе и делая знаки удалиться, *всплеснуть руками над головой* (в изумлении), *сжимать кулаки* (угрожая), *отвешивать поклоны*, *прикладывать палец к губам* (*compescere labella*), чтобы велеть молчать, *шикать* и т. п.

### Разрозненные замечания

§ 100. Часто повторяемые мимические движения, которые и произвольно сопровождают душевные движения, постепенно становятся устойчивыми, но после смерти исчезают; поэтому, как заметил Лафатер, отталкивающее лицо, обличающее злодея при жизни, после смерти как бы (негативно) облагораживается; так как все мускулы тогда ослабевают, остается как бы выражение невинного спокойствия.— Так, может случиться, что человек, который провел юность, не испытав соблазна, в более поздние годы, несмотря на полное здоровье, приобретает другое ли-

цо от распутного образа жизни; но отсюда еще нельзя заключать о его природных задатках.

Говорят и о *простом* лице в противоположность благородному; последнее выражает не более как претенциозную важность в сочетании с вкрадчивыми манерами придворных, что встречается только в больших городах, где от тесного общения друг с другом люди становятся более отшлифованными. Поэтому чиновники, которые родились и получили воспитание в деревне, когда они вместе с семьями переезжают в большие города на более видные должности или только претендуют на них соответственно своему положению, обнаруживают что-то простое не только в своих манерах, но и в выражении лица. В самом деле, так как в сфере своей деятельности они чувствовали себя непринужденно, имея дело почти исключительно со своими подчиненными, то их лицевые мышцы не приобрели той гибкости, которая необходима для того, чтобы, не роняя своего достоинства, в обращении с высшими, низшими и равными выработать мимику, соответствующую окружающей их среде и связанным с ней аффектам и необходимую для хорошего приема в обществе. Напротив, у людей одинакового положения, искушенных в городских манерах и сознающих свое превосходство в этом отношении над другими, это сознание отпечатывается на их лице в постоянных чертах, если оно становится привычным от длительного упражнения.

*Набожные* люди, когда они долго дисциплинируются в механически повторяемых мотивах и как бы в них застывают, при господствующей религии или культе вносят в целый народ национальные черты в рамках этой религии, которые характеризуют их даже физиогномически. Так, господин Фр. Николаи говорит о фатально *благословенных* лицах в Баварии. Напротив, у Джона Буля из Старой Англии уже в чертах лица выражено данное себе право быть невежливым в чужих краях или к чужим у себя дома. Таким образом, существует и национальная физиогномия, хотя ее нельзя считать прирожденной.— Имеются характерные отличия у людей, которых закон собрал вме-



сте для наказания. О заключенных в каторжной тюрьме в Амстердаме, в Бисетре в Париже и Ньюгейте в Лондоне один остроумный путешественник, немецкий врач, заметил, что это были большей частью парни с широкой костью и с сознанием своего превосходства. Но ни о ком нельзя сказать вместе с актером Кином: «Если этот парень не плут, то творец пишет неразборчиво», ибо для того чтобы отзываться так резко, нужно отличать игру, которую природа ведет с формами своих образований для создания лишь многообразия темпераментов, от того, что она в этом отношении делает или не делает для морали; но для этого нужно иметь большую способность, чем та, на которую смеет притязать простой смертный.

## В

### *Характер пола*

§ 101. Во все машины, при помощи которых можно с небольшими силами сделать столько же, сколько при помощи других с большими силами, должно быть вложено *искусство*. Поэтому можно уже заранее допустить, что в организацию женщины предусмотрительностью природы вложено больше искусства, чем в организацию мужчины, так как природа наделила мужчину большими силами, чем женщину, чтобы свести их для самого тесного *физического* соединения и соединить их все же и как *разумных* существ ради ее главной цели, а именно для сохранения рода; кроме того, в этом качестве (разумных животных) она снабдила их общественными склонностями, чтобы сделать половое общение в их домашнем единении продолжительным.

Для единства и неразрывности связи недостаточно простого соединения двух лиц; одна сторона должна быть *подчинена* другой и одна из них должна чем-то превосходить другую, чтобы иметь возможность обладать ею или править. В самом деле, при *равенстве* притязаний двух лиц, которые не могут обойтись друг

без друга, себялюбие вызывает одни лишь раздоры. Каждая сторона должна в *развитии культуры* превосходить другую по-разному: мужчина женщину — своей физической силой и своим мужеством, а женщина мужчину — своим природным даром овладевать склонностью к ней мужчины; в еще нецивилизованном состоянии превосходство всегда на стороне мужчины. — Вот почему в антропологии характерные особенности женщины, больше чем особенности мужчины, суть предмет изучения для философа. В грубом, естественном состоянии ее так же мало можно познавать, как и особенность диких яблок и диких груш, многообразие которых открывается только с помощью прививки; дело в том, что культура не создает этих женских особенностей, а только дает толчок для их развития и при благоприятных условиях делает их заметными.

Женскому полу свойственны слабости. Над ними шутят. Глупцы насмеваются над ними, а умные ясно видят, что они как раз и служат рычагом для того, чтобы направлять мужчину и использовать его для достижения своих целей. Мужчину легко узнать, женщина не выдает своей тайны, хотя чужие тайны (ввиду ее словоохотливости) она хранит плохо. Мужчина любит *домашний мир* и охотно подчиняется распорядкам жены, чтобы только не встречать препятствия для своих дел [вне дома]. Женщина не боится *домашней войны*, которую она ведет языком и для которой природа наделила ее речистостью и страстным красноречием, что обезоруживает мужчину. Он опирается на право более сильного — быть в доме повелителем, ибо он должен защищать этот дом от внешних врагов; она опирается на право более слабого — находить себе защиту от других мужчин у своего мужа — и слезами горечи делает мужа безоружным, упрекая его в отсутствии великодушия.

В грубом, естественном состоянии все это, конечно, иначе. В этом случае женщина — домашнее животное. Мужчина с оружием в руках идет впереди, а женщина следует за ним, нагруженная его домашним скарбом. Но даже там, где варварское гражданское ус-

тройство допускает по закону многоженство, женщина, пользующаяся наибольшей благосклонностью в своем затворе (который называется гаремом), умеет добиться власти над мужчиной, а он, бедный, не знает, как создать себе хоть какой-нибудь покой среди брани многих из-за одной (которая собирается над ним господствовать).

В гражданском состоянии женщина не отдается прихотям мужчины вне брака, и притом брака *моногомногого*; там, где цивилизация еще не дошла до полной женской свободы в *галантности* (возможности публично иметь и других мужчин, кроме одного, любовниками), муж наказывает жену, которая угрожает завести любовника\*. Но если это входит в моду и ревность становится смешной (а это всегда бывает в периоды роскоши), то обнаруживается женский характер: своей благосклонностью к мужчинам женщина притязает на свободу и вместе с тем на завоевание всего мужского пола.— Хотя эта склонность под именем кокетства пользуется дурной славой, но все же она не лишена действительного основания для своего оправдания, ибо молодой женщине всегда грозит опасность остаться вдовой, и это побуждает ее распространять свои чары на всех мужчин, способных по своему имущественному положению вступать в брак, с тем чтобы, если это случится, у нее не было недостатка в искателях ее руки.

---

\* Древнее предание о русских, будто жены подозревали своих мужей в тайной любви к другим женщинам, если время от времени не получали от них колотушек, обычно считалось басней. Но в описании путешествия Кука рассказывается, как один английский матрос, увидев на острове Таити индейца, который наносил побои своей жене, хотел доказать свою галантность и с угрозами бросился к обидчику. Но женщина тотчас же повернулась к англичанину и спросила его, какое ему до этого дело: ее муж *должен* это делать! — Точно так же считается, что если замужняя женщина открыто занимается флиртом, а ее муж уже не обращает на это внимания, проводя время за вином, игрой в карты или занимаясь волокитством, то у супруги возникает не только презрение к нему, но и *ненависть*, так как это ей доказывает, что муж уже не дорожит ею и равнодушно предоставляет свою жену другим как бы для того, чтобы они обгладывали ту же самую кость.

А. Поп полагает, что женский пол (разумеется, его культурную часть) характеризуют два момента: склонность к *власти* и склонность к *развлечениям*.— Под последними надо понимать развлечения не дома, а в обществе, где женщины могут показать себя в выгодном свете и отличиться; здесь вторая склонность переходит в первую, а именно не уступать своим соперницам по умению нравиться, а где возможно, победить их всех своим вкусом и своими прелестями.— Однако склонность, указанная первой, как и всякая склонность вообще, не годится для характеристики одних людей в их отношениях к другим. Ведь склонность к тому, что всем выгодно, присуща всем людям, стало быть, и склонность к власти, насколько это возможно; поэтому она никого не *характеризует*.— Но то, что женщины всегда враждуют между собой и находятся в довольно хороших отношениях с мужчинами, скорее можно было бы отнести к их характерным особенностям, если бы это не было чисто естественным *следствием* соперничества в том, чтобы превзойти другую в степени благосклонности и преданности к ней мужчин. Тогда склонность к *власти* есть действительная цель, а развлечения в обществе, благодаря которым они получают больше простора для своих чар, служат лишь средством удовлетворения первой склонности.

Только если принципом считать не то, что мы сами *делаем* своей целью, а то, что было целью *природы* при создании женщины, можно достигнуть успеха в характеристике этого пола; а так как эта цель [достигаемая] даже посредством глупости людей, по замыслу природы должна быть мудростью, то эти ее предположительные цели могут нам указать и принцип ее характеристики; а этот принцип зависит не от нашего выбора, а от высшего замысла в отношении человеческого рода. Эти цели следующие: 1) сохранение рода; или 2) культура общества и его облагораживание женственностью.

И. Так как природа доверила женскому лону свой самый ценный залог, а именно род [человеческий] в зародыше, через который вид должен размножаться и

увековечивать себя, то она как бы боялась за сохранение рода и поэтому укоренила в женщине этот *страх*, а именно страх перед *телесными* повреждениями и робость перед подобными опасностями; эта слабость женского пола правомерно требует от мужчин защиты для себя.

II. А так как природа желала возбудить [у человечества] более тонкие чувства, необходимые для культуры, а именно чувства общительности и благопристойности, то женщину она сделала властительницей мужчины с помощью благонравия, красноречия и выразительности лица, с ранних лет рассудительной, с притязанием на мягкое и вежливое обращение со стороны мужчин, так что последние из-за своего собственного детского великодушия оказываются закованными в невидимые цепи, и это приводит их если не к самой моральности, то к тому, что представляет собой ее облачение, [т. е.] к благопристойности как подготовке к моральности и рекомендации ее.

### Разрозненные замечания

§ 102. Женщина хочет повелевать, мужчина хочет подчиняться (главным образом до брака). Отсюда галантность старого рыцарства.— Женщина рано приобретает уверенность, что она может нравиться. Молодой человек всегда боится, что может не понравиться, и поэтому смущается (бывает застенчивым) в женском обществе.— Сдерживать назойливость мужчин почтением, которое женщина внушает, и право требовать к себе уважения, даже не имея никаких заслуг,— эту гордость и это право женщина отстаивает, исходя уже из одного лишь законного права своего пола.— Женщина всегда *отказывающая* сторона, мужчина — *домогающаяся*; если она покоряется, то это знак благосклонности.— Природа желает, чтобы женщину искали, и поэтому женщина в своем выборе (по своему вкусу) не должна быть такой разборчивой, как мужчина, которого природа создала более грубым и

который нравится женщине уже тогда, когда он обнаруживает лишь физическую силу и способность защищать ее; ведь если бы она восхищалась или испытывала отвращение к внешности мужчины и, влюбляясь, была разборчива, то помогающей стороной оказалась бы она, а он — отказывающей; а это унизило бы ее даже в глазах мужчины.— В любви она должна казаться холодной, а мужчина — пылким. Не слушаться призыва любви не к лицу мужчине, а легко поддаваться этому призыву позорно для женщины.— Желание женщины распространить свои чары на всех светских мужчин — это кокетство; стремление казаться влюбленным во всех женщин — это галантность; и то и другое может быть лишь жеманством, ставшим модой, без всяких серьезных последствий, точно так же как право иметь при себе *чичисбея*, представляющее собой преувеличенную свободу замужней женщины, или существование прежде в Италии *куртизанок* (в *Historia concilii Tridentini*, между прочим, говорится: *erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant*<sup>54</sup>), о которых рассказывают, что они проявляли больше тонкой культуры благонравного светского обращения, чем женщины смешанного общества в частных домах.— Женатый мужчина добивается благосклонности только своей жены, замужняя женщина — благосклонности *всех* мужчин; она *наряжается* только ради представительниц своего пола, из ревнивого желания превзойти других женщин привлекательностью или важностью; мужчина же наряжается ради женщин, если можно назвать нарядами то, что имеет лишь целью своим видом не заставить краснеть свою жену.— Мужчина судит о недостатках женщин снисходительно, а женщина (в обществе) — очень строго, и молодые женщины, если бы им был предоставлен выбор, перед каким судом предстать со своими проступками — перед мужским или женским, выбрали бы своими судьями мужчин.— Если утонченная роскошь достигает высокой степени, то женщина бывает благонравной только по принуждению и не скрывает, что она больше хотела бы быть мужчиной,

ибо тогда ее склонности имели бы больше простора и больше свободы; но ни один мужчина не желает стать женщиной.

Она не спрашивает о воздержанности мужчины до брака; для мужчины же вопрос о целомудрии женщины бесконечно важен.— Замужние женщины смеются над нетерпимостью (ревностью) мужчин вообще; но это только их шутка; *незамужняя* женщина судит об этом с большой строгостью.— Что же касается ученых женщин, то они пользуются *книгами* примерно так же, как своими часами: они носят их только для того, чтобы показать, что у них есть часы, хотя обычно эти часы у них не ходят или неверно показывают время.

Женские добродетели или пороки отличаются от мужских не столько по роду, сколько по мотивам.— Она должна быть *терпеливой*, он должен быть *терпимым*. Она — *чувствительна*, он — *впечатлителен*. В хозяйстве дело мужчины *приобретение*, дело женщины — *бережливость*.— Мужчина ревнует, *когда любит*; женщина ревнует и не любя, ибо она теряет из круга своих поклонников столько мужчин, сколько начинают ухаживать за другими женщинами.— Мужчина имеет вкус для *себя*, женщина делает себя предметом вкуса для *каждого*.— «То, что говорит свет, *верно*, и то, что он делает, *хорошо*» — вот принцип женщины, который вряд ли совместим с характером в строгом смысле слова. Но бывали и дельные женщины, которые в своем домашнем хозяйстве с достоинством проявляли характер, соответствующий этому их назначению.— Жена Мильтона уговаривала своего мужа, чтобы он принял предложенное ему после смерти Кромвеля место латинского секретаря, хотя это противоречило его принципам, ибо ему пришлось бы признать теперь законным то правительство, которое прежде он признавал противозаконным. «Ах,— ответил он ей,— ты, моя милая, хочешь, как и другие женщины, разбегать в каретах, а я должен быть честным человеком».— Жену Сократа, а может быть, и жену Иова честность их мужей ставила в затруднительное положение, но в характере этих людей утвер-

дилась мужская добродетель, не умаляющая добродетель женщин и заслуги их характера в тех обстоятельствах, в которых они оказались.

### Прагматические выводы

§ 103. В сфере практического женщина сама должна развивать и дисциплинировать себя; мужчины в этом мало разбираются.

*Молодой* муж имеет власть над своей *более старой женой*. Это основывается на ревности, когда сторона, в половой способности подчиненная другой, опасается вторжения другой стороны в свои права и потому вынуждена унизиться до услужливого обхождения и внимательности к ней.— Поэтому каждая опытная замужняя женщина отсоветует [другим] выходить замуж за молодого человека или даже *одного с ними* возраста; дело в том, что женщина стареет раньше, чем мужчина, и если не обращают внимание на такое неравенство, то нельзя с уверенностью рассчитывать на согласие, которое основывается на равенстве; и молодая разумная женщина лучше устроит свое семейное счастье со здоровым, но значительно старше ее мужчиной.— Однако мужчина, который, быть может, еще до брака в распутстве растратил свою *половую способность*, в своем доме остается лишь фатом, ибо только в том случае муж может быть господином в доме, если он в состоянии удовлетворить все справедливые притязания к нему.

Юм замечает, что женщин (даже старых дев) больше раздражают сатиры на *супружество*, чем *колкости* в адрес их *пола*.— Ведь последние никогда не принимаются всерьез, в первом же случае дело может стать серьезным, когда представляют в надлежащем виде те тяготы, от которых избавлена незамужняя женщина. Вольнодумство в этом деле может иметь дурные последствия для всего женского пола, ибо в таком случае он может опуститься до простого средства удовлетворения желаний другого пола; а это легко может привести к пресыщению и непостоянству.— Женщи-



на в браке становится свободной,— а мужчина утрачивает в нем свою свободу.

Выведывать моральные свойства мужчины, особенно молодого мужчины, до вступления его в брак — это не дело женщины. Она думает, что в состоянии исправить его; разумная жена, говорит она, может направить на путь истины испорченного мужа; но в этом суждении она в большинстве случаев обманывается самым печальным образом. Сюда же относится и мнение тех прямодушных женщин, будто можно не обращать внимания на распутство данного человека до брака, ведь если только он не совсем истощен, он будет в достаточной мере удовлетворен своей женой.— Эти добрые души не думают о том, что распутство в этом деле состоит именно в смене наслаждения и что однообразие в брачной жизни скоро вернет мужа к прежнему образу жизни\*.

Под чьим началом должен быть дом? Он может быть под началом только одного — того, кто всем делам дает общее направление, соответствующее его целям.— Я сказал бы на языке светской любезности (но не без правды), что женщина должна *властвовать*, а мужчина *управлять*; ведь склонность властвует, а рассудок управляет.— Поведение мужа должно показывать, что он больше всего заботится о благе своей жены. Но так как муж должен лучше всех знать, в каком положении дела и что в данном случае можно сделать, то он, как министр при монархе, думающем только о своих удовольствиях, когда тот затевает праздник или постройку нового дворца, прежде всего должен заверить в своей готовности повиноваться этому приказанию, но указать при этом, что в казначействе нет денег, что сначала надо решить некоторые неотложные дела и т. д., так что верховный повелитель должен делать все, что ему угодно, только с условием, что это внушает ему его министр.

---

\* Следствием этого будет то, о чем Вольтер рассказывает в «Путешествии Скарментадо». «Наконец,— говорит он,— я возвратился в Кандию, на свою родину, взял там жену, скоро стал рогоносцем и нашел, что это самый удобный образ жизни».

Так как женщину всегда надо искать (ведь этого требует необходимое для женского пола сопротивление), то в браке она должна стараться нравиться всем, чтобы в случае, если она останется молодой вдовой, она могла найти себе поклонников.— Мужчина, женившись, отказывается от всех подобных притязаний.— Поэтому ревность, имеющая своей причиной это желание [женщины] нравиться, несправедлива.

Но брачная любовь по своей природе *нетерпима*. Женщины всегда смеются над этим, но, как уже было сказано выше, не всерьез, ибо, если муж при вторжении постороннего в свои права будет терпимым и уступчивым, последствием этого будет презрение со стороны жены и тем самым и ненависть ее к нему.

То обстоятельство, что обычно отцы *балуют* своих дочерей, а матери — своих сыновей и в последнем случае даже самый буйный молодой человек, если только он смел, обычно избалован матерью, объясняется, по-видимому, перспективой, связанной с возникновением новых потребностей обоих родителей *в случае смерти* кого-нибудь из них; в самом деле, если умирает мать, то в своей старшей дочери отец находит поддержку и заботливость, а есть умирает отец, то взрослый, благонравный сын берет на себя обязательства и обнаруживает в себе естественную склонность оказывать своей матери почтение, поддерживать ее и сделать ее жизнь вдовы приятной.

\* \* \*

На характеристике этой части антропологии я остановился несколько подробнее, чем это, казалось бы, нужно в сравнении с остальными разделами; но природа и в это свое хозяйство заложила такое богатство устроений для своей цели — а это серьезная цель — сохранения рода,— что при более подробных исследованиях все еще будет оставаться достаточно материала для изучения проблем, чтобы удивляться мудрости постепенно развивающихся естественных задатков и практически их использовать.

## Характер народа

§ 104. Под словом *народ* (*populus*) понимают объединенное в той или другой местности *множество* людей, поскольку они составляют одно *целое*. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется *нацией* (*gens*), а та часть, которая исключает себя из этих законов (дикая толпа в этом народе) называется *чернью* (*vulgus*)\*, противозаконное объединение которой называется *скопищем* (*agege per turbas*); это такое поведение, которое лишает их достоинства граждан.

Юм полагает, что если каждый отдельный человек в нации старается иметь свой особый характер (как у англичан), то сама нация характера не имеет. Мне кажется, что в этом он ошибается, ибо аффектация характера и есть именно общий характер народа, к которому Юм сам принадлежит; это прежде всего презрение ко всему иноземному, особенно потому, что, как кажется этому народу, только он один может хвалиться истинным государственным строем, сочетающим политическую свободу во внутренних делах с силой против внешних врагов.— Такой характер — это гордая *грубость* в противоположность той *вежливости*, которая легко переходит в фамильярность; это своевольное поведение по отношению к каждому доугому из [сознания] мнимой самостоятельности, когда считают, что ни в ком другом не нуждаются, а следовательно, можно избавиться от необходимости нравиться другим.

Так оба самых цивилизованных народа на Земле\*\*, которые имеют противоположный друг другу характер

---

\* Бранное слово *la canaille du peuple* происходит, по всей вероятности, от *canalicola*, т. е. от толпы праздношатающихся, которые у канала в древнем Риме насмехались над занятыми людьми, проходившими мимо них (*cavillator et ridicularius*, *vid. Plautus, Curcul.*).

\*\* Само собой понятно, что при этой классификации нет речи о немецком народе, ибо это была бы похвала автору, который сам немец, т. е. было бы самохвальством.

и, быть может, главным образом поэтому находятся между собой в постоянной вражде,— англичане и французы — различны уже по своему прирожденному характеру, лишь следствием которого оказывается приобретенный и искусственный характер; может быть, это два единственных народа, относительно которых можно признать, что они имеют определенный характер, и, пока они не смешиваются с помощью военной силы, характер неизменный.— То обстоятельство, что французский язык стал общим *разговорным* языком, главным образом в изысканном женском обществе, а английский язык — самым распространенным деловым языком\* людей коммерческих, объясняется различием в географическом положении этих двух народов: один живет на континенте, другой — на острове. Что же касается природных свойств, которыми они действительно обладают в настоящее время, развития этих свойств с помощью языка, то их следовало бы вывести из прирожденного характера их далеких предков; но для этого у нас нет нужных свидетельств.— В прагматической антропологии для нас важно лишь дать, насколько возможно, систематическое изложение характера обоих народов, как они существуют в настоящее время, приводя некоторые примеры, что позволит нам судить о том, чего один народ может ожидать от другого и как один из них может использовать другой с выгодой для себя.

Попытка показать врожденные или от долгой привычки превратившиеся как бы в природу и привившиеся на ней максимы, которые выражают чувственный характер народа,— это слишком рискованная попытка классифицировать *разновидности* естественных наклонностей у целых народов, допустимая скорее

---

\* Коммерческий дух обнаруживает также некоторую модификацию своей гордости, употребляя различные слова при бахвальстве. Англичанин говорит: «Этот человек *стоит* миллион»; голландец: «Он *распоряжается* миллионом»; француз: «Он *обладает* миллионом».

для географов, эмпирически, чем для философов, по принципам разума\*.

Утверждение о том, будто характер народа зависит от формы правления,— это ни на чем не основанное и ничего не объясняющее утверждение; в самом деле, откуда же сам этот образ правления получил свой специфический характер? — Климат и почва тоже не дают ключа к этому: переселения целых народов доказали, что эти народы на новых местах не изменяли своего характера, а только старались приспособить его к новым условиям и что при этом в языке, в роде занятий, даже в одежде все еще видны следы их происхождения и тем самым и их характер.— Я набросаю их портрет, отмечая не столько их хорошие стороны, сколько их недостатки и отклонение от правил (хотя и не в карикатурном виде); ведь помимо того, что *лесть портит* людей, а *порицание исправляет* их, критик менее погрешает против их самолюбия, когда упрекает их всех без исключения в наличии недостатков, чем когда большими или меньшими восхвалениями возбуждает у них лишь зависть друг к другу.

1. *Французский народ* характеризуется наибольшим вкусом в общении; в этом отношении французы — образец для всех других народов. Они вежливы, особенно к чужестранцу, который их посещает, хотя в

---

\* Если бы турки, которые христианскую Европу называют *Франкистаном*, отправились в путешествие для знакомства с людьми и их национальным характером (чего не делает ни один народ, кроме европейцев, и это доказывает духовную ограниченность всех других народов), они, возможно, разделили бы европейцев по недостаткам в их характере следующим образом: 1) *Страна моды* (Франция). 2) *Страна причуд* (Англия). 3) *Страна предков* (Испания). 4) *Страна роскоши* (Италия). 5) *Страна титулов* (Германия вместе с Данией и Швецией как германскими народами). 6) *Страна господ* (Польша), где каждый гражданин хочет быть господином, но ни один из этих господ, кроме тех, кто не пользуется правом гражданина, не хочет быть подданным.— Россия и Европейская Турция — обе большей частью азиатского происхождения — находились бы вне пределов Франкистана: первая *славянского*, вторая *арабского* происхождения; они заселены двумя народами, которые когда-то подчинили своей власти более значительную часть Европы, чем какой-либо другой народ, и имеют такой строй, где есть закон, но нет свободы и где, следовательно, никто не пользуется правом гражданина.

настоящее время уже вышла из моды придворная угодливость. Француз таков не из какого-либо личного интереса, а из присущей ему непосредственной потребности и вкуса к общению; а так как этот вкус главным образом проявляется в общении с женщинами высшего круга, то французский язык стал общим для этого круга; и вообще нельзя оспаривать того положения, что склонность такого рода должна содействовать услужливости, благоволению, готовому оказывать помощь, и постепенно должна способствовать общему человеколюбию из принципа и делать такой народ *достойным любви*.

Оборотная сторона медали — это их *живость*, недостаточно сдерживаемая обдуманними принципами, и при всей проницательности разума легкомыслие, ввиду которого те или иные формы жизни, только потому, что они стары или чрезмерно расхвалены, у них не могут существовать долго, хотя бы при этих формах они чувствовали себя хорошо; сюда же относится и заражительный *дух свободы*, вовлекающий в свою игру даже разум и в отношениях народа к государству вызывающий все потрясающий энтузиазм, который переходит самые крайние границы.— Особенности этого народа, обрисованные соответственно действительной жизни, и без дальнейшего описания можно легко представить как целое, лишь набрасывая разрозненные фрагменты как материалы для характеристики.

Слова *esprit* (вместо *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maitre*, *coquette*, *étourderie*, *point d'honneur*, *bon ton*, *bureau d'esprit*, *bon mot*, *lettre de cachet*<sup>56</sup> и т. п. нелегко перевести на другие языки, ибо они обозначают скорее специфические черты чувственного характера народа, употребляющего эти слова, чем предмет, который предствляется тому, кто мыслит.

2. *Английский народ*. Старое племя бритов\* (кельтского народа) состояло, по-видимому, из деятельных людей; но вторжение германцев и норманнов (ведь

---

\* Как правильно пишет профессор Бюш (от слова *britannî*, а не *britanni*).

кратковременное пребывание там римлян не могло оставить заметных следов), как это доказывает их смешанный язык, стерло оригинальность этого народа; и так как островное положение англичан, которое не только хорошо защищает от внешних нападений, но толкает их к завоеваниям, сделало их могущественным народом, ведущим морскую торговлю, то они приобрели характер, который они выработали себе сами, хотя от природы у них в сущности нет никакого характера. Стало быть, характер англичанина означает не что иное, как рано усваиваемое обучением и примером основоположение, что он должен выработать себе характер, т. е. делать вид, что он его имеет; при этом упорство в том, чтобы оставаться верным добровольно принятому принципу и не отступать от определенного правила (все равно какого) придает человеку значительность, так как можно достоверно знать, чего могут ожидать от него другие и чего он сам может ожидать от других.

То, что этот характер больше противоположен характеру французского народа, чем какому-либо другому, ясно из того, что он отрекается от всякой любезности (как самого замечательного свойства французов в обиходе) по отношению к другим и даже друг к другу и притязает только на уважение, причем каждый хочет жить по своему собственному разумению.— Для своих земляков англичанин создает огромные благотворительные учреждения, которых нет ни у одного другого народа.— Но чужестранец, которого судьба забросила на английскую почву и который попал в большую нужду, всегда может умереть на навозной куче, так как он не англичанин, т. е. не человек.

Но и в своем собственном отечестве, где он ест за свои деньги, англичанин держит себя особняком. Он за те же деньги охотнее станет обедать в своей комнате и один, чем за общим столом, так как в последнем случае от него требуется ведь некоторая вежливость; и на чужбине, как, например, во Франции, куда англичане едут только для того, чтобы ругать все дороги и гостиницы (например, доктор Шарп) как нечто отвратительное, они собираются в гостиницах лишь для

того, чтобы побыть среди англичан, в своем обществе.— Странно, однако, что, в то время как француз обычно любит, уважает и хвалит английский народ, англичанин (который не выезжал из своей страны) в общем ненавидит и презирает француза; в этом виновато, пожалуй, не соперничество двух соседей (ведь в этом отношении Англия считает себя бесспорно превосходящей Францию), а дух торговли вообще, который позволяет предположить, что купцы составляют самое важное сословие, делает английских купцов особенно необщительными\*. Так как берега, на которых живут оба народа, близки друг к другу — они отделены друг от друга только проливом (который, правда, можно назвать морем), то соперничество этих народов придает их вражде различным образом видоизменяющийся политический характер: *опасение* на одной стороне, *ненависть* — на другой; это два вида их несовместимости, причем первое имеет в виду *самосохранение*, а вторая — *господство*, а в противном случае — уничтожение другой стороны.

Теперь мы можем в немногих чертах представить характеристику остальных народов, специфические национальные особенности которых в большинстве случаев следовало бы вывести не столько из свойств их различной культуры, как у обоих предшествующих народов, сколько из их природных задатков, обусловленных смешением первоначально различных племен.

3. *Испанец*, который происходит от смешения европейской и арабской (мавританской) крови, в своем поведении в обществе и в частной жизни обнаруживает какую-то *торжественность*; даже крестьянин проникнут сознанием собственного *достоинства* по отношению к начальству, которому он и по закону

---

\* Дух торговли вообще сам по себе необщителен, как и дух дворянский. *Дом* (так купец называет свою контору) обособлен от других своей деловой сферой, как рыцарское *поместье* — подъемными мостами; и здесь всякие дружеские сношения без церемонии устраняются, разве только речь идет о находящихся под покровительством; однако они считаются в этом случае его членами.



повинуется.— Испанская *grandezza* и велеречивость даже в их обычном разговоре свидетельствуют о благородной национальной гордости. Поэтому французская фамильярность для испанца совершенно невыносима. Это человек умеренный, искренне преданный законам, особенно законам своей старой религии.— Но такая серьезность не мешает испанцу в дни увеселений (например, по окончании жатвы) развлекаться (пением и танцами); и когда летним вечером музыканты заиграют *фанданго*, никогда не бывает недостатка в тружениках, теперь свободных от работы, которые начинают танцевать под эту музыку на улицах.— Это хорошая сторона испанца.

Более слабая сторона: испанец ничего не перенимает от иностранцев, не путешествует, чтобы познакомиться с другими народами\*, и в науках отстал от других на целые века; он враждебно относится ко всяким реформам и гордится тем, что может не работать; у него романтическое расположение духа, что доказывает бой быков; он жесток, как об этом свидетельствуют прежние аутодафе, и в своих вкусах обнаруживает отчасти внеевропейское происхождение.

4. *Итальянец* сочетает французскую живость (веселость) с испанской серьезностью (твердостью); его эстетический характер — это вкус, соединенный с аффектом, так же как вид с его Альп на прекрасные долины дает, с одной стороны, материал для мужества, а с другой — для спокойного наслаждения. Его темперамент не смешанный или непостоянный (ведь в таком случае не было бы и характера), а есть расположение чувственности к возвышенному, поскольку оно совместимо также с чувством прекрасного.— В мимике итальянца отражается сильная игра его ощущений, и лицо его выразительно. Речи его адвокатов перед

---

\* Ограниченность духа всех народов, не одержимых бескорыстным любопытством, чтобы собственными глазами взглянуть на внешний мир, а тем более (как граждане мира) переселиться туда,— это нечто характерное для них, и в этом отношении французы, англичане и немцы выгодно отличаются от других.

судом столь страстны, что кажется, будто слышишь декламацию на сцене.

Если француз отличается тонким вкусом в обхождении, то итальянец — *художественным вкусом*. Первый любит больше *частные* развлечения, второй — *публичные*: пышные шествия, процессии, парадные спектакли, карнавалы, маскарады, великолепие общественных зданий, картины, написанные кистью, или мозаику, римские древности в высоком стиле; он любит на все это *посмотреть* и себя показать в большом обществе. Но при этом (чтобы не забыть свою корысть) он изобрел *векселя, банки и лотереи*.— Это его хорошая сторона, как и *свобода*, с какой гондольеры и лаццарони обращаются с господами.

Более слабая сторона итальянцев: они, как говорит Руссо, ведут беседы в роскошных залах, а спят в крысиных норах. Их салоны подобны бирже, хозяйка дома угощает большое общество, где гости могут поделиться друг с другом новостями дня, для чего вовсе не нужно между ними дружбы; и только с небольшой избранной частью этого общества встречается за ужином.— Их *дурные стороны* — это привычка хвататься за нож, бандиты, право убежища для убийцы из-за угла в священных местах, презренная должность сбиров и т. п., что следует приписать не столько римской крови, сколько двойному правлению в Риме.— Впрочем, я вовсе не беру на себя ответственности за эти обвинения; обычно их распространяют англичане, которым не может понравиться никакое другое устройство, кроме их собственного.

5. *Немцы* пользуются репутацией людей с хорошим характером, а именно людей, отличающихся честностью и домовитостью — свойствами, которые не ведут к блеску.— Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер — это соединенная с рассудительностью флегматичность, и он не умствует относительно уже установленного порядка, как и не пытается придумать новый. Но при этом немец —

человек всех местностей и всех климатов, легко переселяется в другие места и у него нет страстной привязанности к родине; но там, в чужих землях, куда он приходит как колонист, он скоро заключает со своими земляками нечто вроде гражданского союза, который благодаря единству языка, а отчасти и религии превращает переселенцев в небольшой народ, который под началом высших властей при спокойном, справедливом управлении выгодно отличается от переселенцев других народов прилежанием, чистоплотностью и бережливостью.— Так, немцев в Северной Америке хвалят даже англичане.

Так как флегматичность (в хорошем смысле слова) есть темперамент, отличающийся холодной рассудительностью и выдержкой в преследовании своей цели, а также способностью переносить связанные с этим трудности, то от здравого рассудка немца и его глубокого разума можно ожидать ровно столько же, сколько от [таланта] каждого другого народа, способного к величайшей культуре, исключая остроумие и художественный вкус, в чем он, быть может, уступает французам, англичанам и итальянцам.— Это его хорошая сторона в том, чего можно достигнуть настойчивым *прилежанием* и для чего не нужно *гения*\*, но гений далеко не столь полезен, как связанное со здравым рассудком *прилежание* немцев.— Характерная черта немца в обиходе — скромность. Он больше, чем любой другой народ, изучает чужие языки и в учености он

---

\* *Гений* — это талант *изобретения* того, чему нельзя учить или научиться. Так, можно научиться правильному стихосложению, но нельзя научиться тому, как сочинить хорошее стихотворение ибо это само собой должно следовать из природы автора. Поэтому нельзя стихотворение заказать и получить за хорошую плату, как фабрикат, его надо ожидать словно вдохновения, о котором сам поэт не может сказать, как оно достигается, т. е. надо ожидать случайного расположения, причина которого ему неизвестна (*scit genius, natale comes qui temperat astrum*)<sup>57</sup>. Гений поэтому сияет, как мгновенное, возникающее через промежутки и снова исчезающее явление, не тем светом, который можно зажечь когда угодно и поддерживать, пока это нужно, а как мелькающая искра, которую счастливая минута вдохновения выбивает из продуктивного воображения.

(по выражению Робертсона) *оптовик*, а в области наук он иногда первый нападает на след, который затем с шумом используют другие; у него нет национальной гордости, и он, как космополит, не привязан к своей родине. Но на родине он более гостеприимно встречает чужестранцев, чем любой другой народ (как признает Босуэл); в строгой дисциплине он приучает своих детей к благонравию, но и сам при своей склонности к порядку и правилам охотнее подчиняется деспотической власти, чем рискнет на какие-нибудь новшества (особенно на самовольные реформы в области правления).— Это его хорошая сторона.

Его невыгодная сторона — это склонность к подражанию и невысокое мнение о своей оригинальности (в чем он прямо противоположен своему английскому современнику), а главным образом некая страсть к методичности, стремление к педантичной классификации граждан не по принципу приближения к равенству, а по степени превосходства и субординации; и в этой табели о рангах он неисчерпаем в изобретении титулов (благородных и высокоблагородных, высоко-родных и т. д.) и, таким образом, холопствует из чистого педантизма; все это можно отнести за счет формы государственного устройства Германской империи; но при этом нельзя не отметить, что сама эта педантическая форма все же вытекает из духа нации и из естественной склонности немцев устанавливать — между теми, кто должен властвовать, и теми, кто должен повиноваться, целую лестницу, на которой каждая ступень обозначается особой степенью авторитета, ей подобающего; и тот, у кого нет никакой профессии и к тому же никакого *титула*, есть, как говорят, ничто; это, конечно, кое-что дает государству, раздающему титулы, но, несмотря на это, вызывает у подданных притязание на ограничение авторитета других, а это должно представляться другим народам смешным и на самом деле обнаруживает ограниченность врожденного таланта как мелочность и потребность в методическом разграничении, с тем чтобы охватить целое одним понятием.

*Россия еще не составляет* того, что нужно для определенного понятия о природных задатках, готовых к развитию, а *Польша уже не составляет того*; национальности же Европейской *Турции никогда не были и не будут* тем, что необходимо для усвоения определенного народного характера; ввиду этого очерк их [характера] вполне можно здесь опустить.

Так как здесь вообще идет речь о прирожденном, естественном характере, который заложен, так сказать, в составе крови людей, а не о том характерном, что приобретено, *искусственно* (или испорчено) у нации, то при описании их необходима большая осторожность. В характере *греков* под жестоким гнетом *турок* и при не менее жестоком гнете их *монахов* так же не утрачены присущие им свойства (живость и легкомыслие), как сохранились их телосложение, облик и черты лица; эта особенность, вероятно, вновь проявится в их деятельности, когда форма религии и правления благодаря счастливым обстоятельствам предоставит им возможность возродиться.— У другого христианского народа, у *армян*, господствует какой-то торговый дух особого рода, а именно: они занимаются обменом, путешествуя пешком от границ *Китая* до мыса Корсо на Гвинейском берегу; это указывает на особое происхождение этого разумного и трудолюбивого народа, который по направлению от северо-востока к юго-западу проходит почти весь Старый Свет и умеет найти радужный прием у всех народов, у которых он бывает; это доказывает превосходство их характера (первоначального формирования которого мы уже не в состоянии исследовать) перед легкомысленным и пресмыкающимся характером теперешних греков.— С большой степенью вероятности мы можем утверждать, что смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки всякой мнимой филантропии мало полезно человеческому роду.

§ 105. По этому вопросу я могу сослаться на то, что для его пояснения и разработки прекрасно и основательно показал в своем труде (в соответствии с моими основоположениями) господин тайный надворный советник Гиртаннер; здесь я хочу отметить лишь кое-что о *фамильном сходстве* и о разновидностях или видоизменениях, которые можно наблюдать в одной и той же расе.

Вместо *уподобления*, к которому природа стремится при слиянии различных рас, она делает здесь своим законом нечто прямо противоположное, а именно: в том или ином народе одной и той же расы (например, у белых) вместо того, чтобы в их формировании постепенно и все больше сближать их друг с другом по характеру — в таком случае в конце концов появился бы только один и тот же портрет в виде оттисков одной и той же гравюры, — природа в том же племени и даже в одной и той же семье стремится к бесконечному разнообразию и в телесном и в духовном [отношении].— Правда, няньки, чтобы польстить одному из родителей, говорят: вот это у ребенка от отца, а это от матери; но если бы это было верно, то все формы человеческого облика давным-давно уже были бы исчерпаны, и так как *плодовитость* в [брачных] сочетаниях возобновляется благодаря разнородности индивидов, то дальнейшее размножение уже давно бы прекратилось.— Так, пепельный цвет волос (*cendrée*) никогда не появляется от смешения брюнета и блондинки, а обозначает особое фамильное сходство; и природа имеет достаточно запасов и у нее хватает заготовленных ею форм, чтобы не посылать в мир человека, который в нем уже когда-то был. Впрочем, общеизвестно, что близость родства [между супругами] ведет к бесплодию.

## Характер рода

§ 106. Для того, чтобы определить характер рода каких-либо существ, требуется, чтобы они были подведены под одно понятие с другими нам известными существами, а то, чем они отличаются друг от друга, было бы выявлено и использовано как особенность (*proprietas*) для различения. — Если же известный нам вид существ (А) сравнивается с другим видом (non А), нам неизвестным, то как можно ожидать или требовать, чтобы мы определили характер первого, если для сравнения у нас нет среднего понятия (*tertium comparationis*)? — Допустим, что высшее понятие рода — это понятие *земного* разумного существа; но мы не можем определить его характер, ибо не располагаем знанием о разумных *неземных* существах, что позволило бы нам указать на их свойства и таким образом характеризовать земные существа среди разумных существ вообще. — Следовательно, проблема определить характер человеческого рода оказывается как будто неразрешимой, поскольку такое решение требует сравнения двух *видов* разумных существ на основании *опыта*, который не дает нам для этого данных.

Следовательно, для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и таким образом характеризовать его, нам остается только одно: утверждать, что он обладает характером, который он сам создает, поскольку он способен совершенствоваться в соответствии с им самим поставленными целями; тем самым он в качестве животного, наделенного *способностью разума* (*animal rationabile*) может делать из самого себя *разумное животное* (*animal rationale*). Тогда он, во-первых, *сохраняет* самого себя и свой вид, во-вторых, *упражняет*, учит и *воспитывает* его для домашнего общения, в-третьих, *управляет* им как систематическим (упорядоченным по принципу разума), относящимся к обществу целым; при этом для человеческого рода в сравнении с идеей возможных разумных существ на Земле вообще характерно следую-

шее: природа заложила в него зародыш *раздора*, желая, чтобы его собственный разум вывел из него то *согласие*, по крайней мере постоянное приближение к нему, которое, правда, по *идее* есть *цель*; однако на *деле* именно первое (раздор) есть в плане природы *средство* высшей, непостижимой для нас мудрости: совершенствование человека посредством развития культуры, хотя и ценой жертвования многими радостями жизни.

Среди *существ, живущих на Земле*, человек разительно отличается от всех других природных существ своими *техническими* (связанными с сознанием, механическими) для пользования вещами, *прагматическими* (для умелого использования других людей в своих целях) и *моральными* задатками своей сущности (для действий по отношению к себе и другим по принципу свободы, подчиняясь законам), и каждая из этих трех ступеней может уже сама по себе характеризовать человека в его отличии от других обитателей Земли.

1. *Технические задатки*. Был ли человек первоначально предназначен передвигаться на четырех ногах (как предположил Москати, быть может, только в качестве тезиса для диссертаций), или на двух; предназначены ли к тому гиббон, орангутан, шимпанзе и др. (в этом Линней и Кампер расходятся); травоядное ли он животное или плотоядное (по типу своего желудка); хищное ли он или мирное животное от природы, ибо у него нет ни когтей, ни клыков, следовательно, нет средств для нападения (кроме разума), — ответ на все эти вопросы не вызывает сомнения. Впрочем, можно было бы задать и еще один вопрос: *общественное* ли он по своей природе животное или склонное к одиночеству и боящееся соседей. Наиболее вероятным предствляется последнее.

Первая пара людей, уже полностью сформированных природой для добывания средств пропитания, вряд ли позволяет предположить наличие у природы заботы о сохранении рода, — разве только человеку был дан природный инстинкт, который у нас в нашем теперешнем естественном состоянии отсутствует.



Первый человек мог утонуть в первом же пруду, который оказался на его пути, ибо умение плавать — уже искусство, которому надо научиться; он стал бы есть ядовитые корни и плоды и его жизнь находилась бы в постоянной опасности. Но если *природа наделила* таким инстинктом первую пару людей, то как бы его могли не унаследовать их дети, — однако теперь этот инстинкт ни у кого не обнаруживается.

Правда, первичие птицы обучают своих детенышей песням, которые передаются по традиции; но пребывающая в изоляции птица, еще слепой взятая из гнезда и выкормленная, когда она вырастает, не поет, а издает лишь присущий ей от рождения свойственный ее органу звук. Но откуда же взялась первая птичья песня\*, ибо ей ведь не могли научить, а если она возникла инстинктивно, то почему ее не наследуют птенцы?

Характеристика человека как разумного животного подтверждается уже формой и организацией его *руки, пальцев и кончиков пальцев*: отчасти их строение, отчасти тонкая чувствительность сделала человека способным не к одному способу употребления вещей, а неопределенно ко всем, тем самым к применению разума, и таким образом обозначила технические задатки и умение его рода как *разумного* животного.

II. *Прагматические задатки* цивилизованности посредством культуры, прежде всего правил общения, и естественная склонность человека выйти в общественных отношениях из грубого состояния насилия

---

\* Можно вслед за *Линнеем* принять для археологии природы следующую гипотезу: из покрывавшего всю Землю моря поднялся сначала у экватора остров в виде горы, на котором постепенно возникали все климатические пояса, от жаркого климата на низком берегу до арктического холода на вершине, вместе со всеми соответствующими каждому климату растениями и животными; что же касается птиц всех видов, то певчие птицы подражали прирожденным звучаниям различных голосов, и каждая, насколько ей позволяло ее горлышко, соединяла их друг с другом, вследствие чего каждая порода создала свою особую песню, которую затем посредством обучения (как бы по традиции) одна передавала другой. И действительно, пение зябликов и соловьев несколько различается в отдельных странах.

и стать цивилизованным (хотя еще не нравственным) существом, предназначенным для согласия с другими людьми, — это более высокая ступень. — Человек способен воспринимать воспитание, и оно необходимо ему как обучение и как послушание (дисциплина). — Здесь (в согласии с Руссо или в противоречии с ним) возникает вопрос, что больше соответствует характеру человеческого рода по его природным задаткам — *грубость* его природы или созданные культурой *искусства*, конца которым не видно? — Прежде всего следует заметить, что у всех остальных животных, предоставленных самим себе, каждая *особь* полностью достигает того, что ей предназначено, у людей же этого достигает только *род*; так что человеческий род может выполнить предназначенное ему только *продвижением* в непрерывном ряду необозримого числа поколений; при этом цель остается для него все время в перспективе, но *тенденция*, направленная к этой конечной цели, перед которой часто, правда могут возникать препятствия, никогда не поворачивает вспять.

III. *Моральные задатки*. Вопрос здесь заключается в следующем: *добр* ли человек от природы или *зол*, или в одинаковой степени восприимчив к тому и другому в зависимости от того, в чьи руки он попадет (*cereus in vitium flecti etc.*)<sup>58</sup>. В последнем случае сам *род* не имел бы характера. — Но это противоречит самому себе, ибо существо, наделенное способностью практического разума и сознанием свободы своей воли (личность) ощущает себя в этом сознании даже в самых мрачных представлениях подчиненным закону долга и испытывает чувство (которое называется тогда моральным), что *с ним* поступают — или он поступает по отношению к *другим* — справедливо или несправедливо. Это уже есть *умопостигаемый* характер человечества вообще, и постольку человек по своим врожденным задаткам (от природы) *добр*. Но так как нам известно из опыта, что человеку присуща склонность деятельно стремиться к недозволенному, хотя он и знает, что это не дозволено, т. е. к *злу*, и эта склонность проявляется столь неминуемо с того момента, как человек начинает пользоваться своей свободой, и

поэтому может рассматриваться как врожденная, то человека по его *чувственному характеру* можно также считать злым (от природы); это не противоречит сказанному о *характере рода*, так как можно допустить, что его природное назначение состоит в непрерывном движении к лучшему.

§ 107. В своей совокупности данные прагматической антропологии о назначении человека и характеристика его развития таковы. Человек предназначен своим разумом к тому, чтобы пребывать в обществе людей и совершенствоваться в нем с помощью искусства и наук свою *культуру, цивилизованность и моральность*, и как бы велика ни была его животная склонность *пассивно* предаваться покою и благополучию, которые он называет счастьем, ему надлежит, ведя *дейтельную* борьбу с препятствиями, связанными с грубостью его природы, стать достойным человечества.

Следовательно, человек должен быть *воспитан* для добра; однако тот, кому надлежит воспитать его, сам также человек, который еще находится во власти грубости природы, а между тем должен содействовать тому, в чем он сам нуждается. Отсюда постоянные отклонения от назначения человека и постоянно повторяющиеся попытки вернуться к нему.— Мы считаем нужным указать на трудности в решении этой проблемы и на препятствия к этому решению.

## А

Первое физическое назначение человека состоит в стремлении к сохранению своего рода как животного рода.— Однако здесь периоды его естественного развития не совпадают с периодами гражданского развития. Соответственно *первым* он по своему естественному состоянию не позднее, чем на 15-м году жизни, *способен, побуждаемый половым инстинктом*, производить себе подобных и продолжать свой род. Соответственно *вторым* он (в среднем) вряд ли может пойти на это до достижения 20 лет. Ведь если юноша

и способен довольно рано удовлетворить в качестве гражданина мира свою склонность и склонность женщины, он еще далеко не способен в качестве гражданина государства содержать жену и ребенка.— Он должен научиться какому-нибудь ремеслу, найти клиентуру, чтобы затем обзавестись вместе с женой своим домом; в образованных слоях общества мужчина часто становится зрелым для своего назначения не ранее, чем в 25-летнем возрасте.— Чем же он заполняет это время вынужденной и противоестественной воздержанности? Вряд ли не пороками.

## В

Склонность к науке как облагораживающей человечество культуре не соответствует в общем существованию рода продолжительности отдельной жизни. Ученый, достигнув в области культуры той стадии, на которой он может расширять ее сферу, уходит из жизни, и его место занимает ученик, который также незадолго до смерти, после того как он сделал такой же шаг вперед, уступает свое место другому.— Какой массой знаний, каким количеством новых методов мы бы уже обладали, если бы природа продлила жизнь Архимеду, Ньютону или Лавуазье при их прилежании и таланте еще на одно столетие, не ослабляя при этом их жизненной силы? Однако продвижение рода в науках всегда фрагментарно (по времени) и нет никакой гарантии, что оно не повернет вспять, чем постоянно грозит вторжение варварства, способного ниспровергнуть государственный строй.

## С

Не достигает человеческий род своего назначения, по-видимому, и в *счастье*, постоянно стремиться к которому человека побуждает его природа; разум же ограничивает это стремление условием — обладать достоинством в счастье, т. е. нравственностью.— Данное Руссо ипохондрическое (вызванное дурным настрое-

нием) описание человеческого рода, осмелившегося выйти из естественного состояния, не следует понимать как совет возвратиться к этому состоянию и жить в лесах; это не действительное мнение Руссо; он хотел только показать, как трудно нашему роду вступить на путь постоянного приближения к своему назначению; это назначение нельзя брать с потолка: опыт древних и новых времен должен привести каждого размышляющего об этом человека в замешательство и вызвать сомнение, будет ли когда-нибудь лучше обстоять дело с нашим родом.

Три сочинения Руссо о вреде, который причинили 1) выход нашего рода из естественного состояния и переход к культуре, следствием чего явилось ослабление нашей силы, 2) *цивилизация*, создавшая неравенство и угнетение, 3) мнимая *морализация* с ее противоестественным воспитанием и искажением мышления,— эти три сочинения, говоря я, представляющие естественное состояние как состояние *невинности* (вернуться к которому препятствует нам привратник этого рая, вооруженный огненным мечом), должны были только служить в его «Общественном договоре», «Эмиле» и «Савойском викарии» путеводной нитью, чтобы найти выход из лабиринта зла, в который наш род попал по своей собственной вине.— Руссо хотел в сущности не того, чтобы человек *вернулся* в естественное состояние, а чтобы он *оглянулся* на него с той ступени, на которой он теперь находится. Он считал: человек от *природы* (передаваемой по наследству) добр; негативно же ему грозит опасность стать злым не по собственному побуждению, преднамеренно, а под влиянием злых или неумелых наставников и дурных примеров, которые могут его испортить. Но так как предотвратить это также можно только с помощью хороших людей, которые сами должны быть соответственным образом воспитаны, а среди них вряд ли найдется человек, свободный от испорченности (врожденной или благоприобретенной), то проблема морального воспитания остается для нашего *рода* неразрешимой даже по качеству принципа, а не только

по степени, так как врожденные дурные склонности, порицаемые, даже обуздываемые всеобщим человеческим разумом, все-таки не уничтожаются.

\* \* \*

§ 108. В гражданском обществе, которое представляет собой высшую степень искусственно достигнутого роста добрых задатков, заложенных в человеческом роде для достижения конечной цели его назначения, *животность* — все-таки более раннее и, в сущности, более сильное в своих проявлениях свойство, чем чистая *человечность*, и прирученное животное полезнее человеку, нежели дикое только тем, что оно слабее. Собственная воля всегда готова выразиться в неприязни к ближнему, и в своем притязании на безусловную свободу всегда стремится не только к независимости, но и к господству над другими, равными ему по природе существами; это можно обнаружить уже у совсем маленьким детей\*; происходит это потому, что

---

\* В крике новорожденного звучит не жалоба, а возмущение и гневное негодование: он кричит не от боли, а от недовольства, вероятно, потому, что хочет двигаться и воспринимает свою неспособность к этому как скованность, лишаящую его свободы. — Какова же могла быть цель природы в том, что ребенок появляется на свет с громким криком? Ведь в *грубом естественном состоянии* это было бы чрезвычайно опасно для ребенка и его матери. Волк, даже кабан, привлеченный криком, мог бы, пользуясь отсутствием матери или ее слабостью после родов, сожрать его. Ни одно животное, кроме человека (в его теперешнем состоянии), не возвещает громко при появлении на свет о своем существовании, это, по-видимому, предусмотрено мудростью природы, чтобы сохранить вид. Следовательно, надо допустить, что в раннюю эпоху развития природы детеныши этого класса животных (в период первобытной грубости) не кричали громко при рождении; позже наступил второй период, когда родители достигли культуры, необходимой для *домашней жизни*, хотя мы не знаем, каким образом и посредством каких содействующих этому причин природа установила подобное развитие. Это замечание ведет далеко, например, наводит на мысль, не последует ли вследствие природных катаклизмов за этим вторым периодом некий третий, когда orangутан или шимпанзе разовьет органы, служащие для ходьбы, осязания предметов и речи, до уровня их развития у человека, когда они в своей внутренней жизни обретут орган для применения рассудка, который будет постепенно развиваться благодаря культуре общения.

природа человека стремится вести его от культуры к моральности, а не (как предписывает разум) от моральности и ее закона к основанной на ней целесообразной культуре, что неизбежно создает искаженную, не соответствующую цели тенденцию, когда, например, в религиозном обучении, которое необходимо должно быть *моральной* культурой, начинают с исторической культуры, которая есть лишь культура памяти, и тщетно пытаются вывести из этого моральность.

Воспитания человеческого рода в *целом*, т. е. *коллективно* (universogum), а не всех по отдельности (singulorum), когда толпа представляет собой не систему, а составленный из единиц агрегат воспитания, которое стремится к установлению гражданского устройства, основанного на принципе свободы, но и на законосообразном принуждении,— такого воспитания человек ждет только от *Провидения*, т. е. от мудрости, которая есть не *его* мудрость, но все-таки, хотя и бессильная (по его собственной вине), *идея* его собственного разума; это воспитание, которое идет сверху, говорю я, целительно, но жестко и сурово, несет многие бедствия и доходит до такого воздействия на природу, что едва ли не завершается уничтожением всего рода, а именно созданием не предполагаемого человеком, но поскольку оно уже есть, сохраняемого *добраго* из внутренне всегда загрязняющего себя *злого*. Провидение — эта та мудрость, которую мы с удивлением наблюдаем в сохранении видов органических существ природы, постоянно работающих над своим уничтожением и все-таки все время предотвращающих его; при этом нет необходимости допускать наличие в этой предусмотрительности более высокого принципа, чем тот, который мы уже допустили для сохранения растений и животных.— Впрочем, человеческий род должен и *может* быть творцом своего счастья; только *априорно* заключать, что он *будет* таковым, нельзя, исходя из его известных нам природных задатков; заключать это можно только на основании опыта и истории с настолько обоснованной на-

деждой, насколько необходимо, чтобы не отчаиваться в продвижении к лучшему и всем разумением и моральным примером способствовать приближению этой цели (каждый по мере его сил).

Можно, следовательно сказать: преобладающая черта человеческого рода — это способность вообще создавать в качестве разумного существа для себя и для общества, в которое ввела его природа, характер; однако это уже предполагает благоприятные природные задатки и склонность к добру, ибо злое (поскольку оно пребывает в разладе с самим собой и не допускает в себе устойчивого принципа), собственно, лишено характера.

Характер живого существа есть то, из чего заранее можно узнать его назначение.— Но с точки зрения целей природы можно допустить следующий принцип: она хочет, чтобы каждое существо достигало своего назначения целесообразным для него развитием всех задатков своей природы и таким образом было бы осуществлено намерением природы, если не отдельным *индивидом*, то видом.— У лишенных разума животных это действительно так и происходит, в этом мудрость природы; у людей же этого достигает только род и среди разумных существ на Земле мы знаем только один род, а именно человеческий, а в нем — только тенденцию природы к этой цели, именно его собственной деятельностью осуществить когда-нибудь развитие доброго из злого — перспектива, которую можно ждать с *моральной* (достаточной, чтобы долг содействовал этой цели) достоверностью, если катаклизмы природы внезапно не прервут развитие.— Ибо люди суть хотя и злонравные, но все-таки одаренные изобретательностью и одновременно моральными задатками разумные существа; с ростом культуры они все больше чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу, и не видя другого средства для противодействия этому, кроме необходимости подчинить, пусть даже неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле всех, дисциплине (гражданского принуждения), которой они, однако, подчиняются



только по данным ими самими законам, они чувствуют себя облагороженными этим сознанием, тем, что принадлежат роду, соответствующему назначению человека, который предоставляет ему в идеале разум.

### Основные черты в описании характера человеческого рода.

§ 109. I. Человек не был предназначен, как домашнее животное, к стадной жизни, а подобно пчеле — к жизни в улье. Это — *необходимость* быть членом какого-либо гражданского общества.

Самый простой, наименее искусственный способ создать такое общество — это иметь матку в улье (монархия).— Но при наличии многих ульев в соседстве друг с другом они вскоре начинают враждовать между собой в качестве хищных пчел (война), однако в отличие от людей не для того, чтобы объединением с другими ульями усилить свой улей — здесь уподобление прекращается,— а только для того, чтобы хитростью или силой использовать *для себя* прилежание *других*. Каждый народ стремится усилиться посредством подчинения других, и возникающие из стремления к расширению, или вследствие страха быть поглощенным другим, если не опередить его, внутренние или внешние войны в нашем роде, хотя это и большое зло, служат вместе с тем и побудительной причиной для перехода из грубого естественного состояния к *гражданскому*; это — как бы механизм Провидения, в котором направленные в противоположные стороны силы, хотя и препятствуя действию друг друга трением, тем не менее посредством толчка или тяги других пружин длительное время сохраняют равномерное движение.

II. *Свобода и закон* (ее ограничивающий) — два стержня, вокруг которых вращается гражданское законодательство.— Однако для того, чтобы закон был действенным, а не пустой декларацией, к нему долж-

но присоединиться нечто среднее\*, а именно *власть*, которая в соединении со свободой и законом обеспечивает успех этим принципам. Можно мыслить несколько комбинаций власти со свободой и законом:

- A. Закон и свобода без власти (анархия).
- B. Закон и власть без свободы (деспотизм).
- C. Власть без свободы и закона (варварство).
- D. Власть со свободой и законом (республика).

Очевидно, что только последняя заслуживает названия инстинного гражданского устройства; при этом имеется в виду не одна из трех форм государственного устройства (демократия); под *республикой* здесь понимается лишь государство вообще, и старое изречение: *salus civitatis (не civium) suprema lex esto*<sup>59</sup> не означает, что чувственное благополучие общества (*счастье* граждан) должно служить высшим принципом государственного устройства; ибо это благополучие, которое каждый в зависимости от своих личных склонностей представляет себе так или иначе, совершенно не годится в качестве объективного принципа, которого требует всеобщность; эта сентенция утверждает лишь то, что *благо, основанное на рассудке*, сохранение существующего *государственного устройства* есть вообще высший закон гражданского общества, ибо это общество существует только благодаря ему.

Характер рода, известный нам из опыта всех времен и народов, таков: род, взятый коллективно (как человеческий род в целом), есть множество существующих друг после друга или друг подле друга лиц, которые не могут *обойтись* без мирного совместного существования, и вместе с тем не могут избежать постоянного противодействия друг другу, следовательно, чувствуют себя предназначенными природой пребывать посредством взаимного принуждения под

---

\* Аналогично *medius terminus* в силлогизме, который в соединении с субъектом и предикатом суждения образует четыре силлогистические фигуры.

властью ими же самими принятых законов в коалиции, которой постоянно грозит разлад, но которая в общем движется к созданию *всемирно-гражданского общества* (cosmopolitismus). Это само по себе недостижимая идея — не конститутивный принцип (ожидание мира, существующего при интенсивном действии и противодействии людей), а лишь регулятивный принцип: усердно следовать этой идее как назначению человеческого рода, не без основания предполагая, что существует естественная тенденция к такому предназначению.

Если же спросят, следует ли считать человеческий род (который, рассматривая его как вид разумных *земных существ* в сравнении с множеством существ, находящихся на других планетах, созданных демиургом, можно называть и расой), — следует ли, говоря, считать этот род хорошей или дурной расой, то я вынужден сознаться, что хвастаться тут особенно нечем. Правда, у того, кто ознакомится с поведением людей не только в древности, но и в наши дни, часто будет возникать искушение уподобиться в своем мизантропическом суждении Тимону<sup>60</sup>, а еще чаще и вернее Мому<sup>61</sup>, и считать характерной чертой нашего рода скорее глупость, чем злобность. Но так как глупость с оттенком злобности (тогда это называется сумасбродством) нельзя не обнаружить в моральной физиогномике нашего рода, то уже из того, что каждый умный человек считает нужным скрывать значительную часть своих мыслей, следует: каждый представитель нашей расы считает целесообразным проявлять осторожность и не выявлять *полностью*, каков он есть, — а это уже свидетельствует о склонности нашей расы питать неприязнь друг к другу.

Не исключено, что на какой-нибудь другой планете существуют разумные существа, способные мыслить только вслух, т. е. и наяву, и во сне, как в обществе, так и наедине у них не может быть мыслей, которые бы они не *высказывали*. Чем бы отличалось их поведение от поведения нашего человеческого рода в их отношении друг с другом? Если не допустить, что

все они обладают *ангельской чистотой*, то невозможно себе представить, как они уживались бы друг с другом, питали бы хоть некоторое уважение друг к другу и ладили бы между собой.— Следовательно, уже к первоначальному складу человека и к понятию его рода относится стремление выведать мысли других и скрыть свои — милое свойство, которое нередко постепенно переходит от *притворства* к намеренному *обману* и в конце концов в *ложь*. Это могло бы послужить созданию карикатуры на наш род, которая оправдала бы не только добродушную *насмешку* над ним, но и *презрение* к тому, что составляет его характер, к признанию, что эта раса разумных существ мира не заслуживает почетного места среди других\* (нам неизвестных) существ,— если бы именно это предосудительное суждение не свидетельствовало о моральных задатках в нас, о врожденном требовании разума противодействовать этой склонности и позволило бы изображать человеческий род не как злой, а как род разумных существ, постоянно стремящийся, преодо-

---

\* Фридрих II спросил однажды достойного Зульцера, которого он высоко ценил по заслугам и которому поручил управление учебными заведениями в Силезии, как там идут дела. Зульцер ответил: «С тех пор, как мы стали исходить из принципа Руссо, что человек от природы добр, дело обстоит лучше». «Ah! (сказал король) mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, à laquelle nous appartenons».— К характеру нашего рода относится также то, что в своем стремлении к гражданскому устройству он нуждается также в дисциплине посредством религии, чтобы то, чего нельзя достигнуть *внешним* принуждением, достигалось бы *внутренним* принуждением (совести); таким образом законодатели пользуются моральными задатками человека в политических целях — тенденция, относящаяся к характеру рода. Если же в этой дисциплине народа мораль не предшествует религии, то религия начинает господствовать над моралью и статутарная религия становится орудием государственной власти (политики), поддерживаемой *деспотами веры*; это зло неизбежно искажает характер и побуждает управлять при помощи *обмана* (называемого государственной мудростью); упомянутый великий монарх, *публично* объявляя себя лишь высшим слугой государства, не мог в частном высказывании со вздохом не признаться в противоположном, оправдывая себя тем, что эту испорченность следует приписать дурной *расе*, именуемой человеческим родом.

левая препятствия, от зла к добру; при этом его воление — в общем доброе, но осуществление его затрудняется тем, что достижение цели следует ожидать не от свободного объединения *отдельных* людей, а только в результате все усиливающейся организации граждан Земли внутри рода и по отношению к нему как к космополитически объединенной системе.

*ПРИЛОЖЕНИЕ*

**О ВОПРОСЕ,  
ПРЕДЛОЖЕННОМ НА ПРЕМИЮ  
КОРОЛЕВСКОЙ БЕРЛИНСКОЙ  
АКАДЕМИЕЙ НАУК В 1791 ГОДУ:  
КАКИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ УСПЕХИ  
СОЗДАЛА МЕТАФИЗИКА В ГЕРМАНИИ  
СО ВРЕМЕНИ ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА?**

---

Королевская академия наук предлагает подвести итоги успехам одной части философии в одной части ученой Европы за одну часть нашего столетия.

Эта задача кажется легкой, так как она касается только истории. Если успехи астрономии и химии как наук эмпирических уже нашли своих историков, а успехи математического анализа или чистой механики в этой же стране за это же время при желании скоро найдут своих историков, то кажется, что и та наука, о которой идет речь, представляет так же мало затруднений.

Однако эта наука — метафизика, и это совершенно меняет дело. Она безбрежное море, в котором движение вперед не оставляет никакого следа, а на горизонте его нет никакой видимой цели, по которой можно было бы судить, насколько мы к ней приблизились. — В отношении этой науки, которая сама почти всегда существовала только в идее, предложенная задача трудна, пожалуй, до такой степени, что можно сомневаться в ее выполнимости, а если уж она разрешима, то трудность увеличивается еще условием представить успехи этой науки в кратком очерке. В самом деле, метафизика по своей сущности и конечной цели представляет нечто законченное: необходимо излагать или все, или ничего из того, что требует-

ся для ее конечной цели, а не отрывочно, как в математике или эмпирическом естествознании, которые развиваются без конца.— Сделаем, однако, такую попытку.

Первый и самый необходимый вопрос, конечно, следующий: чего, собственно, хочет достигнуть разум с помощью метафизики? Какую конечную цель имеет он в виду, разрабатывая ее? Велика эта цель, быть может, величайшая или даже единственная из всех, какие только может преследовать разум в своих спекуляциях, потому что все люди более или менее принимают в ней участие и, если бы интерес, проявляемый к ней разумом, не был самым глубоким, нельзя было бы понять, почему призыву прекратить наконец вечное втаскивание этого сизифова камня никто не внимает, несмотря на постоянно обнаруживающуюся бесплодность усилий на этом поприще.

Эту конечную цель, к которой стремится вся метафизика, легко можно обнаружить и в связи с этим можно дать такую дефиницию метафизики: «Это наука, служащая для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного».

К чувственно же воспринимаемому мы причисляем то, представление о чем рассматривается не только в отношении к [нашим] чувствам, но и в отношении к рассудку, если только чистые понятия его мыслятся в применении к предметам чувств, стало быть для целей возможного *опыта*; таким образом, не воспринимаемое чувствами, например, понятие причины, происхождение и основание которого хотя и находится в рассудке, может, однако, быть названо принадлежащим к сфере чувственно воспринимаемого, а именно к сфере объектов чувств, если иметь в виду получаемое посредством рассудка познание предмета.

Онтология — это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут



быть удостоверены опытом. Она не касается сверхчувственного, а ведь именно сверхчувственное есть конечная цель метафизики; поэтому онтология причисляется к метафизике только как пропедевтика, как преддверие подлинной метафизики и называется трансцендентальной философией, так как содержит условия и первые начала всякого нашего априорного познания.

Со времени Аристотеля она добилась немногих успехов. Ведь она есть не что иное, как разложение познания на понятия, которые а priori принадлежат рассудку и находят себе применение в опыте, подобно тому как грамматика представляет собой разложение на элементарные правила форм речи, а логика — форм мысли. Онтология — это система, без тщательной разработки которой вполне можно обойтись, если иметь в виду только правила верного применения этих понятий и основоположений для опытного познания, так как опыт всегда подтверждает или опровергает такое применение, чего не бывает, когда пытаешься перейти от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному; для этой-то цели и необходимо точное и тщательное исследование способности и принципов рассудка, чтобы знать, где и как может решиться разум сделать переход от предметов опыта к сверхопытному.

Знаменитый Вольф<sup>1</sup> имеет бесспорные заслуги в онтологии, состоящие в ясности и определенности расчленения указанной способности, но не в расширении познаний в этой науке, так как материал был исчерпан.

Данная выше дефиниция, показывающая лишь, чего мы хотим *от* метафизики, но не показывающая, что *в ней* нужно сделать, только выделяет ее из других учений как систему правил, принадлежащих к философии в собственном смысле слова, т. е. к учению мудрости, и не предписывает никаких принципов безусловно необходимому практическому применению разума; ведь это косвенная задача метафизики, под которой понимают схоластическую науку и сис-

тему априорных теоретических познаний, которые сами становятся предметом исследований. Вот почему дефиниция метафизики по школьным понятиям такова: она есть система всех принципов чистого теоретического познания разумом посредством понятий, или, говоря короче, она есть система чистой теоретической философии.

Итак, метафизика не содержит никаких практических учений чистого разума, а содержит лишь теоретические, которые лежат в основе возможности чистого разума. Она не содержит математических положений, т. е. таких, которые дают познание разумом посредством конструирования понятий, а включает в себе принципы возможности математики вообще. Под разумом в этой дефиниции понимается только способность к априорному, т. е. неэмпирическому, познанию.

Чтобы иметь масштаб для измерения того, что сделано в метафизике *в последнее время*, нужно нынешнее положение метафизики и положение ее *в прежнее время* сравнивать между собой и с тем, что в ней должно было бы быть сделано.— Обдуманное, преднамеренное отступление в поисках максим образа мыслей мы можем причислить к успехам, как негативное движение вперед, так как этим путем все же можно что-то сделать в пользу метафизики, хотя бы только устранить закоренелое заблуждение, имеющее широко распространенные последствия; так, сбившийся с пути и вернувшийся к тому месту, откуда вышел, чтобы взять компас, может по крайней мере хвалиться тем, что не продолжал блуждать и не стоял на месте, а вернулся к исходному пункту, чтобы ориентироваться.

Первые, самые начальные шаги метафизики были сделаны не в виде сомнительной только попытки, а с полной уверенностью, без предварительного осуществления тщательных исследований возможности априорных познаний. Где причина такого доверия разума к самому себе? — В воображаемых *удачах*. В самом деле, в математике разуму прекрасно удалось, сверх

всяких ожиданий философов, познать а priori свойства вещей; почему бы не удался этому так же хорошо и в философии? Но ведь математика остается на почве чувственно воспринимаемого, так как разум сам может конструировать для него понятия, т. е. а priori изображать их в созерцании и таким образом а priori познавать предметы, тогда как философия берется там, где предмет не может быть представлен, как в предыдущем случае, расширить познания разума посредством одних лишь понятий, которые как бы витают перед нами в воздухе; метафизикам не пришло в голову обратить внимание на это обстоятельство как на огромное различие в отношении возможности априорного познания и сделать его важным предметом исследования. Между тем и вне математики расширение априорного познания посредством одних лишь понятий и истинность его доказываются соответствием таких суждений и основоположений опыту.

Итак, хотя сверхчувственное как конечная цель, к которой стремится разум в метафизике, не имеет в сущности никакой почвы для теоретического познания, все же метафизики уверенно продолжали путь, руководствуясь своими онтологическими принципами, которые, конечно, по происхождению своему априорны, но приложимы только к предметам опыта; и хотя мнимое приобретение запредельных воззрений на этом пути и не могло быть подтверждено никаким опытом, все же оно не могло быть и опровергнуто никаким опытом именно потому, что относится к сверхчувственному; нужно было лишь заботиться о том, чтобы не допустить в свои суждения никаких противоречий с самим собой, что достигается легко, хотя бы эти суждения и лежащие в их основе понятия и были совершенно пусты.

Этот прием догматиков, начиная с самых древних времен, с предшественников Платона и Аристотеля, и кончая Лейбницем и Вольфом, хотя и неправильный, но самый естественный согласно цели разума и по ложному убеждению в том, будто все предпринимае-

мое разумом по способу, аналогичному с тем, который ему удался, также должно удался.

Второе, почти такое же древнее направление в метафизике было, напротив, отступлением, которое было бы мудрым и полезным для метафизики, если бы оно достигло исходной точки не для того, чтобы остановиться на ней и не пытаться идти вперед, а для того, чтобы идти вперед в новом направлении.

Это отступление, уничтожающее все дальнейшие замыслы, основывалось на полной *неудаче* всех попыток в области метафизики. Но откуда же можно было узнать об этой неудаче и печальной судьбе ее великих начинаний? Не опровергал ли их опыт? Нисколько! Ведь утверждения разума, расширяющие а priori познание предметов возможного опыта как в математике, так и в онтологии, представляют собой действительные шаги вперед, которые ведут к уверенному овладению этой областью. Нет, все попытки расширения знаний рушатся в отношении задуманных и мнимых завоеваний в сфере сверхчувственного, где речь идет об абсолютном мировом целом, недоступном никакому чувству, а также о Боге, свободе и бессмертии, главным образом о трех последних предметах, к которым разум проявляет практический интерес; мы узнаем это не потому, что более глубокое познание сверхчувственного как некоторого рода высшая метафизика будто бы внушает нам мнения, противоположные вышеуказанным,— сравнение тех и других невозможно, ибо подобного познания как запредельного у нас нет,— а потому, что в нашем разуме имеются принципы, которые противопоставляют каждому расширительному утверждению об этих предметах такое же по виду основательное противоположное утверждение, и разум сам разрушает свои попытки.

Это скептическое направление, естественно, более позднего происхождения, но все же довольно древнее; оно и теперь поддерживается весьма выдающимися умами, хотя другие интересы, а не интересы чис-

того разума принуждают многих скрывать бессилие разума в этом направлении. Распространение скептицизма даже на принципы чувственного познания и на опыт нельзя, конечно, признать серьезным мнением, когда-либо имевшим место в философии; пожалуй, оно было призывом к догматикам доказать те априорные принципы, на которых основывается сама возможность опыта, и, поскольку сделать это они не были в состоянии, представить себе сомнительным также опыт.

Последний и самый новый шаг, который сделала метафизика и который должен решить ее судьбу,— это критика самого чистого разума в отношении его способности а priori расширять человеческое познание вообще, будь то чувственное или сверхчувственное познание. Если эта критика сделала то, что обещала, а именно определила сферу, содержание и границы априорного познания,— если она сделала это в Германии, и притом после Лейбница и Вольфа, то задача, предложенная Королевской академией наук, решена.

Итак, три стадии должна была пройти философия для целей метафизики. Первой стадией был догматизм, второй — скептицизм, третьей — критицизм чистого разума.

Эта последовательность заложена в природе человеческой познавательной способности. Когда первые две стадии пройдены, состояние метафизики может быть в течение многих веков неопределенным и переходить от неограниченного доверия разума к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому. Критика же самой способности разума может привести метафизику в устойчивое состояние не только во внешнем, но и во внутреннем отношении и избавляет ее от необходимости и даже способности расширяться или суживаться.

Решение предложенной задачи можно разделить на две части; из них одна содержит *формальное* в об-

разе действий разума при построении метафизики как теоретической науки, другая — *содержательное*, а именно преследуемую разумом в метафизике конечную цель такого образа действий, поскольку она достигнута или не достигнута.

Таким образом, *первая часть* должна представить только недавно сделанные шаги к метафизике, *вторая* — успехи самой метафизики в сфере чистого разума. Первая заключает в себе нынешнее состояние трансцендентальной философии, вторая — состояние самой метафизики.

---

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### ИСТОРИЯ НОВЕЙШЕЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Первый шаг*, сделанный в этом исследовании разума, состоит в различении аналитических и синтетических суждений вообще.— Если бы это различение было ясно осознано во времена Лейбница или Вольфа, то оно было бы не только упомянуто в какой-либо логике или метафизике, появившейся с тех пор, но и было бы выдвинуто на первый план как нечто важное. Ведь первого рода суждения всегда априорны и связаны с сознанием их необходимости. Второго рода суждения могут быть эмпирическими, и логика не может указать условие, при котором могли бы быть априорные синтетические суждения.

*Второй шаг* заключается уже в самой постановке следующего вопроса: как возможны априорные синтетические суждения? Что такие суждения существуют, это доказывают бесчисленные примеры общего учения о природе, в особенности же чистой математики. Одна из заслуг Юма состоит в том, что он указал один случай их, а именно закон причинности, чем привел в смущение всех метафизиков. А что случилось бы, если бы Юм или кто-нибудь другой поставил вопрос в общей форме! Всю метафизику пришлось бы отложить в сторону до тех пор, пока он не был бы разрешен.

*Третий шаг* состоит в задаче: «Как возможно априорное познание из синтетических суждений?» Познание есть суждение, из которого происходит поня-

тие, имеющее объективную реальность, т. е. такое, которому может быть дан соответствующий предмет в опыте. Но всякий опыт состоит, [во-первых], из созерцания предмета, т. е. непосредственного и единичного представления, которым предмет дан для познания, и [во-вторых], из понятия, посредством которого он мыслится, т. е. из опосредствованного представления, заключающего признак, общий многим предметам.— Каждый из этих видов представлений, взятый в отдельности, не дает никакого познания; и если имеются априорные синтетические познания, то должны быть и априорные созерцания, и априорные понятия; их возможность и следует прежде всего объяснить, а затем их объективная реальность должна быть доказана необходимым применением их для возможности опыта.

Созерцание, которое возможно а priori, может касаться только формы, под какой предмет созерцается, так как а priori представлять себе что-то — значит составить себе о нем представление до восприятия, т. е. до эмпирического сознания и независимо от него. Эмпирическое же в восприятии, а именно ощущение или впечатление (*impressio*), составляет содержание созерцания; следовательно, по содержанию созерцание не априорно. Такое созерцание, которое касается лишь формы, называется чистым, и, если оно возможно, оно должно быть независимо от опыта.

Априорное созерцание возможно, однако, не благодаря форме объекта, каков он сам по себе, а благодаря форме субъекта, а именно чувства, в зависимости от того, к какому роду представлений способно это чувство. В самом деле, если бы эта форма бралась от самого объекта, мы должны были бы его раньше воспринять и только в этом восприятии могли бы познавать свойства его. Но тогда это было бы априорное эмпирическое созерцание. Какова эта форма, мы можем тотчас узнать, если обратим внимание на то, имеет ли характер необходимости суждение, прилагающее эту форму к объекту, или нет; если нет, то оно только эмпирическое.



Следовательно, форма объекта так, как он может быть представлен лишь в априорном созерцании, основывается не на свойствах этого объекта самого по себе, а на природных свойствах субъекта, который способен иметь наглядное представление о предмете, и единственно это субъективное в формальном свойстве чувства как восприимчивости, дающей созерцание предмета, и есть то, что делает возможным априорное созерцание, т. е. созерцание до всякого восприятия; таким именно образом становятся понятными априорное созерцание и возможность априорных синтетических суждений, поскольку они зависят от такого созерцания.

В самом деле, а priori можно знать, как и под какой формой будут созерцаться предметы чувств, а именно так, как этого требует субъективная форма чувственности, т. е. восприимчивости субъекта, дающей созерцание объектов; и, выражаясь точно, не следовало бы говорить, что мы представляем форму объекта в чистом созерцании, а следовало бы говорить, что это только формальное и субъективное условие чувственности, при котором мы а priori созерцаем данные предметы.

Это и есть отличительная особенность нашего (человеческого) созерцания, поскольку представление о предмете возможно для нас только как для чувственных существ. Мы можем, конечно, мыслить способ непосредственного (прямого) представления о предмете, т. е. способ созерцать объекты рассудком, а не при условии чувственности. Но о таком способе мы не имеем никакого определенного понятия. Мыслить его все же необходимо, иначе пришлось бы считать все существа, имеющие способность познания, подчиненными нашей форме созерцания. В самом деле, возможно, что некоторые существа способны созерцать те же предметы под другой формой; может также быть, что эта форма у всех существ в мире необходима одна и та же, но мы этой необходимости не видим, так же как не видим возможности высшего рассудка, который, будучи свободен в своем познании от всякой чувственности и от потребности познавать по-

средством понятий, в совершенстве познает предметы одним только (интеллектуальным) созерцанием.

Критика чистого разума именно и доказывает относительно представлений о пространстве и времени, что они суть такие чистые созерцания, которые, как мы только что признали это необходимым, должны существовать для того, чтобы лежать а priori в основе всякого нашего познания вещей; я могу с уверенностью сослаться на нее, не беспокоясь ни о каких возражениях.

Я хочу еще только заметить, что в отношении внутреннего чувства двойное Я в сознании меня самого, а именно Я внутреннего чувственного созерцания и Я мыслящего субъекта, многим кажется предполагающим два субъекта в одном лице.

Такова теория, утверждающая, что пространство и время суть не что иное, как субъективные формы нашего чувственного созерцания, а вовсе не определения, принадлежащие самим объектам, и что именно поэтому мы можем а priori определять эти наши созерцания с сознанием необходимости суждений при определении их, как, например, в геометрии. Определять же — значит судить синтетически.

Эту теорию можно назвать учением об идеальности пространства и времени, потому что эти последние представлены [в нем] не принадлежащими вещам самим по себе; это учение не просто гипотеза, составленная для объяснения возможности априорного синтетического познания, оно доказанная истина, ибо никак нельзя расширить свое познание о данном понятии, не подставляя под него какого-либо созерцания, и притом созерцания априорного, если это расширение должно быть априорным; априорное же созерцание возможно, только если искать его в формальном свойстве субъекта, а не объекта, так как при первом предположении все предметы чувств представляются в созерцании сообразно этому свойству, следовательно, они должны познаваться а priori и соответственно этому свойству необходимо, тогда как при втором предположении априорные синтетиче-

ские суждения были бы эмпирическими и случайными, что противоречиво.

Это учение об идеальности пространства и времени есть вместе с тем учение о совершенной реальности того и другого в отношении предметов чувств (внешних и внутреннего) как *явлений*, т. е. как созерцаний; в самом деле, если их *форма* зависит от субъективного свойства чувств, то познание ее, поскольку оно основано на априорных принципах чистого созерцания, допускает точную и доказательную науку; вот почему субъективное в чувственном созерцании, касающееся содержательного в нем, а именно ощущения, например цвет, звук, кислотные свойства тела и т. п., остается только субъективным и не может дать никакого познания объекта, стало быть никакого общезначимого представления в эмпирическом созерцании, ни одного примера их, так как в отличие от пространства и времени не содержит данных для априорного познания и вообще не может даже считаться познанием объекта.

Далее следует еще заметить, что явление (*Erscheinung*) в трансцендентальном смысле этого слова, когда говорят о вещах, что они *суть* явления (*phaenomena*), есть понятие совершенно иного значения, чем то, которое мы имеем в виду, когда говорим: эта вещь кажется (*erscheint*) мне такой-то; это указывает на физическое явление и может быть названо *видимостью*. В самом деле, так как я могу сравнивать эти предметы чувств только с другими предметами чувств, то они — например, небо со всеми его звездами, хотя оно только явление,— мыслятся на языке опыта как вещи сами по себе, и если о небе говорят, что оно имеет видимость свода, то здесь видимость обозначает субъективное в представлении о вещи, которое может подать повод ошибочно принять его в суждении за объективное.

Итак, положение, что все чувственные представления дают нам только познание предметов как явлений, вовсе не тождественно с суждением о том, будто они дают только видимость предметов, как утверждал бы идеалист.

В теории, принимающей все предметы чувств только за явления, всего более поражает странная мысль, что я, рассматриваемый как предмет внутреннего чувства, т. е. как душа, могу быть известен себе только как явление, а не как вещь сама по себе; однако представление о времени, будучи только априорным формальным внутренним созерцанием, лежащим в основе всякого познания меня самого, не допускает никакого другого способа объяснить возможность признания этой формы условием самосознания.

*Субъективное* в форме чувственности, а *рiогi* лежащее в основе всякого созерцания объектов, дает нам возможность а *рiогi* познавать объекты так, как они нам *являются*. Теперь мы точнее определим это выражение, пояснив, что это субъективное есть способ представлять воздействие на наше чувство предметов, внешних или внутреннего (т. е. нас самих); поэтому мы можем сказать, что предметы познаются нами только как явления.

Я сознаю самого себя — эта мысль включает в себе уже двойное *Я*: *Я* как субъект и *Я* как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к *Я* у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что *Я*, которое я мыслю и созерцаю, есть индивид<sup>2</sup>. *Я* же объекта, созерцаемого мною, есть вещь подобно остальным предметам вне меня.

О *Я* в первом значении (о субъекте апперцепции), о логическом *Я* как априорном представлении, больше решительно ничего нельзя узнать — ни что оно за сущность, ни какой оно природы. Его можно сравнить с тем субстанциальным, что остается по устране-

нии всех присущих ему акциденций, но что уже более недоступно познанию, потому что акциденции и были как раз тем, на основании чего я мог познавать его природу.

*Я* во втором значении (как субъект перцепции), психологическое *Я* как эмпирическое сознание, доступно разнообразному познанию; при этом время, форма внутреннего созерцания, лежит а priori в основе всех восприятий и их связей, схватывание (apprehensio) которых соотнобразуется с тем способом, каким они воздействуют на субъект, т. е. с условием времени, так как интеллектуальное *Я* определяет чувственное *Я* к принятию этого условия в сознание.

Подтверждением и примером этого может служить всякое внутреннее, психологическое наблюдение, сделанное нами; для этого требуется, хотя это связано с некоторыми трудностями, воздействовать на внутреннее чувство посредством внимания (ведь мысли, как фактические определения способности представления, также входят в эмпирическое представление о нашем состоянии), чтобы получить прежде всего в созерцании самого себя знание о том, что дает нам внутреннее чувство; это созерцание дает нам представление о нас самих, как мы себе являемся: логическое же *Я* хотя и указывает субъект существующим сам по себе в чистом сознании, не как восприимчивость, а как чистую спонтанность, но не способно ни к какому познанию своей природы.

### **Об априорных понятиях**

Когда субъективная форма чувственности, как это необходимо следует из теории, признающей ее предметы за явления, прилагается к объектам как форма их, она, определяясь, вызывает представление, неотделимое от своего определения, а именно представление о сложном. В самом деле, определенное пространство мы можем себе представить, только продолжая его, т. е. присоединяя одно пространство к другому; то же относится и ко времени.

Но представление о сложном, как таковом, не только созерцание, оно требует понятия сложения, поскольку такое понятие применяется к созерцанию в пространстве и времени. Следовательно, это понятие (вместе с противоположным ему понятием простого) не отвлечено от созерцаний как содержащееся в них частичное представление, оно основное понятие, и притом априорное, мало того, оно единственное основное априорное понятие, которое составляет в рассудке первоначальную основу всех понятий о предметах чувств.

Итак, в рассудке должно быть столько априорных понятий, под которые подходят предметы, данные чувствам, сколько есть видов осознанного сложения (синтеза), т. е. сколько есть видов синтетического единства апперцепции многообразного, данного в созерцании.

Эти понятия суть чистые рассудочные понятия о всех предметах, которые могут предстать перед нашими чувствами. Они, правда в смешении с чужеродными понятиями, представлены под именем категорий Аристотеля и под именем предикаментов схоластиками, делавшими ту же ошибку. Их можно было бы распределить в систематически расположенную таблицу, если бы раньше было приведено в связную систему то, чему логика учит о многообразном, [выраженном] в форме суждения.

Рассудок обнаруживает свою способность исключительно в суждениях, которые суть не что иное, как единство сознания в отношении между понятиями вообще, независимо от того, аналитическое ли это единство или синтетическое.— Чистые рассудочные понятия о предметах, данных в созерцании вообще, и составляют эти логические функции, но лишь постольку, поскольку они а priori представляют синтетическое единство апперцепции многообразного, данного в созерцании вообще; следовательно, таблица категорий могла бы быть полностью составлена параллельно логической таблице; но этого не было сделано до появления критики чистого разума.

Следует, однако, заметить, что эти категории, или, как их еще называют, предикаменты вовсе не предполагают какого-либо определенного вида чувственного созерцания (как, например, созерцания, единственно возможного для нас, людей) вроде пространства или времени; они только формы мысли для понятия о предмете созерцания вообще, каков бы ни был способ созерцания, хотя бы это даже было сверхчувственное созерцание, о котором мы не можем составить себе специально никакого понятия. В самом деле, понятие о предмете, о котором мы хотим иметь какое-либо априорное суждение, нам всегда приходится составлять при помощи чистого рассудка, хотя бы потом и оказалось, что оно запредельно и что ему нельзя придать никакую объективную реальность; поэтому категории сами по себе независимы от форм чувственности — от пространства и времени, они могут основываться также на других, даже немислимых для нас, формах, если только эти формы касаются того субъективного, что а priori предшествует всякому познанию и делает возможным составление априорных синтетических суждений.

К категориям как первоначально рассудочным понятиям принадлежат еще предикабилии, которые происходят из первых путем их сложения и представляют собой выведенные а priori или чистые рассудочные, или чувственно обусловленные понятия. Примером первых может служить существование, представленное как величина, т. е. продолжительность, или изменение как существование с противоположными определениями; примером вторых — понятие движения как перемены места в пространстве. Предикабилии также могут быть перечислены полностью и представлены в систематической таблице.

Трансцендентальная философия, или учение о возможности всякого априорного познания вообще, составляющее критику чистого разума, все элементы которой теперь изложены, имеет своей задачей основание такой метафизики, цель которой, как конечная

цель чистого разума, состоит в свою очередь в расширении границ чувственного до сферы сверхчувственного. Этот переход, хотя его и нельзя считать непрерывным поступательным движением при указанном порядке принципов, должен вызывать затрудняющее движение вперед сомнение относительно границ обеих сфер, дабы не оказаться опасным скачком.

Отсюда следует деление стадий чистого разума на наукоучение с его уверенным движением вперед, скептицизм, сопровождающийся застоем, и философию, представляющую переход к конечной цели метафизики. Первая содержит теоретически-догматическую доктрину, вторая — скептическую дисциплину, третья — практически-догматическую.

## *РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ*

### **СФЕРА ТЕОРЕТИЧЕСКИ-ДОГМАТИЧЕСКОГО ПРИМЕНЕНИЯ ЧИСТОГО РАЗУМА**

Содержание этого раздела выражается следующим положением: сфера теоретического познания чистого разума не простирается далее предметов чувств.

В этом положении как суждении, подлежащем истолкованию, заключаются два утверждения:

1) что разум, как способность априорного познания вещей, простирается на предметы чувств;

2) что в своем теоретическом применении он способен, правда, прийти к понятиям, но никак не к теоретическому познанию того, что не может быть предметом чувств.

К числу доказательств первого утверждения относится также объяснение того, как возможно априорное познание предметов чувств, так как без него мы бы не были вполне уверены в том, что суждения об этих предметах в самом деле составляют познание; что же касается априорности этих суждений, то это качество обнаруживается сознанием их необходимости.



Для того чтобы представление было познанием (я имею здесь в виду всегда теоретическое познание), нужны понятие и созерцание предмета, связанные в одном и том же представлении, так что понятие представляется основывающимся на созерцании. Если понятие заимствовано из чувственного представления, т.е. принадлежит к числу эмпирических понятий, то оно содержит как признак, т.е. как частичное представление, нечто уже заключающееся в чувственном созерцании и отличается от чувственного созерцания только логической формой, а именно общезначимостью (например, понятие четвероногого животного в представлении о лошади).

Понятие же, принадлежащее к числу категорий, т.е. чистых рассудочных понятий, полностью находится вне всякого созерцания, но тем не менее созерцание должно быть подставлено под него, если мы хотим применить его для познания; а если познание должно быть априорным, то мы должны подставлять под него чистое созерцание, и притом сообразно тому синтетическому единству апперцепции многообразного [содержания] созерцания, которое мыслится посредством категории; другими словами, способность представления должна подставить под чистое рассудочное понятие априорную схему, без которой понятие не может относиться ни к какому предмету, стало быть, не может служить ни для какого познания.

Так как всякое познание, к которому способен человек, чувственно и априорные созерцания — пространство и время — представляют предметы только как предметы чувств, а не как вещи вообще, то наше теоретическое познание вообще, хотя бы оно и было априорным, ограничивается предметами чувств и может, конечно, в этой сфере быть догматичным, основываясь на законах, которые оно а priori предписывает природе как совокупности предметов чувств, но никогда не может выйти за этот круг, чтобы расшириться также теоретически посредством своих понятий.

Познание предметов чувств как таковых, т.е. посредством осознаваемых эмпирических представлений (посредством связанных между собой восприятий), есть опыт. Поэтому наше теоретическое познание никогда не переступает границ опыта. А так как всякое теоретическое познание должно согласовываться с опытом, то возможны два случая: или опыт составляет основание нашего познания, или познание есть основание опыта. Если, следовательно, имеется априорное синтетическое познание, то нельзя не признать, что оно содержит в себе априорные условия возможности опыта вообще. Но тогда оно содержит также условия возможности предметов опыта вообще, ведь только посредством опыта они могут быть для нас познаваемыми предметами. Априорные же принципы, в соответствии с которыми только и возможен опыт, — это формы предметов — пространство и время — и категории, которые составляют априорное синтетическое единство сознания, поскольку под них могут быть подведены эмпирические представления.

Итак, высшая задача трансцендентальной философии состоит в следующем: как возможен опыт?

Таким образом, касающееся *quaestio facti* основоположение, что всякое познание начинается только с опыта<sup>3</sup>, не относится сюда, — этот факт признается без колебаний. Вопрос же о том, следует ли выводить познание из одного только опыта как высшего основания познания, представляет собой *quaestio iuris*; утвердительный ответ на этот вопрос привел бы к эмпиризму трансцендентальной философии, отрицательный — к ее рационализму.

Первый находится в противоречии с самим собой; в самом деле, если всякое познание эмпирического происхождения, то, за исключением рефлексии и ее логического принципа — закона противоречия, которые всегда можно допустить как имеющие свое априорное основание в рассудке, все синтетическое в познании, составляющее суть опыта, возможно только как эмпирическое, как апостериорное познание, и сама трансцендентальная философия есть в таком случае бессмыслица.

Но ведь нельзя отрицать строгую всеобщность, необходимость и синтетический характер таких суждений, которые а priori предписывают правила возможному опыту, каково, например, суждение, что *всякое изменение имеет свою причину*; вот почему эмпиризм, который считает просто делом привычки все это синтетическое единство наших представлений в познании, совершенно несостоятелен, а трансцендентальная философия имеет твердое основание в нашем разуме; при этом если бы ее захотели представить как уничтожающую самое себя, то возникла бы новая, вовсе не разрешимая задача. Откуда же у предметов чувств связь и правильность их порядка, благодаря чему рассудок может подвести их под общие законы и на основании принципов найти их единство, чего не может сделать один лишь закон противоречия, так как в противном случае неизбежно нужно было бы прийти к рационализму?

Итак, если мы вынуждены искать априорный принцип возможности самого опыта, то возникает вопрос: что это за принцип? Все представления, составляющие опыт, могут быть причислены к чувственности, за исключением одного, а именно представления о сложном как таковом.

Так как сложение не может быть воспринято чувствами и мы сами должны производить его, то оно принадлежит не к восприимчивости чувственности, а к спонтанности рассудка как априорное понятие.

Пространство и время, рассматриваемое субъективно, суть формы чувственности, но для того чтобы составить о них понятие как об объектах чистого созерцания (без этого понятия мы о них ничего не могли бы сказать), необходимо априорное понятие сложного, стало быть и понятие сложения (синтеза) многообразного; значит, необходимо синтетическое единство апперцепции в сочетании этого многообразного; а это единство сознания ввиду различия наглядных представлений о предметах в пространстве и времени требует для их связывания различных функций, которые называются категориями и представляют со-

бой априорные рассудочные понятия. Эти понятия сами по себе, правда, еще не дают *познания* предмета вообще, однако они обосновывают познание того, что дано в эмпирическом созерцании, а это и составляет опыт. Эмпирическое же, т.е. то, благодаря чему существование предмета представляется данным, называется ощущением (*sensatio, impressio*). Оно составляет содержание опыта и, когда создается, называется восприятием. Для того чтобы получился опыт как эмпирическое познание, к восприятию должна еще присоединиться форма, т.е. синтетическое единство апперцепции восприятия в рассудке, мыслимое, стало быть, а priori. Для этого же необходимы в соответствии с чистыми рассудочными понятиями априорные основоположения, так как мы непосредственно не воспринимаем самого пространства и времени, в которых должны указать посредством понятий место каждому объекту восприятия. Эти основоположения доказывают свою реальность посредством чувственного созерцания и в связи с ним, в соответствии с a priori данной формой его, делают возможным *опыт*, который составляет вполне достоверное апостериорное познание.

\* \* \*

Относительно этой достоверности в отношении внешнего опыта возникает, однако, большое сомнение, правда, не в том, достоверно ли посредством него познание объектов, а в том, не находятся ли всегда в нас те объекты, которые мы считаем находящимися вне нас, так что совершенно невозможно с достоверностью признать что-либо как таковое находящимся вне нас. Если оставить этот вопрос совсем нерешенным, метафизика от этого ничего не потеряет; в самом деле, восприятия, на основе которых вместе с формой созерцания мы осуществляем опыт посредством категорий в соответствии с основоположениями, могут всегда находиться в нас, и, соответствует ли им что-либо и вне нас или нет, от этого не происходит

никакой перемены в расширении [нашего] познания, так как мы во всяком случае можем держаться не объективно, а только наших восприятий, которые всегда находятся в нас.

\* \* \*

Отсюда вытекает принцип деления всей метафизики: о сверхчувственном, если иметь в виду спекулятивную способность разума, невозможно никакое познание (*noumenonum non datur scientia*).

\* \* \*

Все это сделано в новейшее время в трансцендентальной философии и должно было быть сделано раньше, чем разум мог ступить, хотя бы шаг, не только в области самой метафизики, но даже и по направлению к ней. Несмотря на это, в среде другой части немецких философов лейбницево-вольфовская философия уверенно продолжала свой путь, убежденная в том, что дала для руководства философам кроме старого, аристотелевского закона противоречия еще новый компас, а именно закон достаточного основания для отличения существования вещей от одной лишь возможности их по понятиям и учение о различии неосознанных, ясных, но еще запутанных и отчетливых представлений для отличения созерцания от познания по понятиям. Однако эта философия со всеми ее исследованиями, сама того не зная, остается только в области логики; она не сделала ни шага не только в самой метафизике, но и по направлению к ней и этим доказала, что не имеет отчетливого знания о разнице между синтетическими и аналитическими суждениями.

Положение *все имеет свое основание*, стоящее в связи с положением *все есть следствие*, может принадлежать только логике, и различие может иметь место между суждениями, которые мыслятся проблематическими, и теми, которые должны иметь ассерторическое значение. Оно чисто аналитическое суждение,

так как если бы оно было применимо к вещам, т.е. если бы всякая вещь должна была считаться лишь следствием существования другой вещи, то искомого достаточного основания нигде нельзя было бы найти. Против этой несообразности пришлось бы тогда искать убежище в утверждении, что вещь (*ens a se*), правда, всегда имеет основание своего существования, но имеет его в самой себе, т.е. существует как следствие самой себя, причем во избежание явной несообразности положение это применимо не к вещам, а только к суждениям, а именно только к аналитическим суждениям. Например, положение *всякое тело делимо* имеет, конечно, основание, и притом в самом себе, т.е. его можно рассматривать как вывод предиката из понятия субъекта по закону противоречия, стало быть по принципу аналитических суждений; следовательно, оно основано только на априорном логическом принципе и не делает ни шага в область метафизики, где требуется расширение априорного познания, чему аналитические суждения не способствуют. Однако если бы мнимый метафизик пожелал внести кроме закона противоречия еще и логический закон достаточного основания, то он не перечислил бы еще всех видов модальности суждений, так как нужно было бы прибавить еще закон исключенного третьего между двумя противоречащими друг другу суждениями, чтобы выставить логические принципы возможности, истинности, или логической действительности, и необходимости суждений в проблематических, ассерторических и аподиктических суждениях, поскольку все они подходят под один принцип, а именно принцип аналитических суждений. Это упущение доказывает, что сам метафизик даже в логике не достиг полноты деления.

Что же касается лейбницевского принципа логического различения между неотчетливыми и отчетливыми представлениями, то надо сказать следующее. Лейбниц утверждает, что неотчетливые представления, названные нами созерцаниями, — это, собственно, только смутные понятия о предмете, стало быть, созерцание отличается от понятий вещей не специ-

фически, а только по степени сознания, так что, например, созерцание тела при полном сознании всех содержащихся в нем представлений дало бы понятие о теле как об агрегате монад. На это критический философ возражает, что в таком случае положение *тела состоят из монад* могло бы получиться из опыта путем одного лишь расчленения восприятия, если бы только мы были в состоянии достаточно ясно видеть (с надлежащим сознанием частичных представлений). Но так как сосуществование этих монад представляется возможным только в пространстве, то этот метафизик старой школы должен признать пространство чисто эмпирическим и смутным представлением о сосуществовании [частей] многообразного вне друг друга.

Но в таком случае он не может считать априорным аподиктическим положением утверждение, что пространство имеет три измерения; ведь даже при самом ясном сознании всех частичных представлений о теле он узнал бы в лучшем случае только то, что это, по свидетельству восприятия, бывает так, но не узнал бы, что это должно быть так. Признав, что пространство с его тремя измерениями необходимо и а priori лежит в основе всякого представления о теле, как же он объяснит себе эту не устранимую никакими умствованиями необходимость, если такой способ представления, по его собственному утверждению, имеет чисто эмпирическое происхождение, которое не дает никакой необходимости? Если же он обойдет и это требование и признает пространство с этим его свойством, как бы ни обстояло дело с упомянутым якобы смутным представлением, то геометрия, стало быть разум, докажет ему не посредством беспочвенных понятий, а путем конструирования понятий, что пространство, а потому и то, что его наполняет, т.е. тело, вовсе не состоит из простых частей, хотя, конечно, желая сделать понятной на основании одних лишь понятий возможность тела, мы должны были бы начинать с частей и, отправляясь от них, доходить до сложного, полагая в основу простое. Так приходится геометрии признать, что созерцание (каково пред-

ставление о пространстве) и понятие — специфически различные способы представления и что созерцание нельзя превратить в понятие одним лишь устранением смутности представления. — Все сказанное приложимо и к представлению о времени!

### **О способе придавать объективную реальность чистым понятиям рассудка и разума**

Представить чистое рассудочное понятие как мыслимое в связи с предметом возможного опыта — значит придать ему объективную реальность и вообще изобразить его. Там, где этого нельзя сделать, понятие пусто, т.е. вовсе не годится для познания. Это действие называется схематизмом, если объективная реальность сообщается понятию прямо (*directe*) через соответствующее ему созерцание, т.е. если понятие изображается непосредственно; если же понятие нельзя изобразить непосредственно, а можно изобразить только в его последствиях (*indirecte*), то действие это можно назвать символизированием понятия. Первое имеет место в отношении понятий чувственно воспринимаемого мира, второе есть необходимое вспомогательное средство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но все же необходимо принадлежат познанию, хотя бы оно было возможно только как практическое.

Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума) есть представление о предмете, составленное по аналогии, т.е. по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода; например, когда я представляю себе некоторые продукты природы, скажем организмы — животные и растения, в отношении к их причине, подобно тому как представляю себе часы в отношении к человеку как создателю [их], то отношение причинности вообще как категории одинаково и



в том и в другом случае, но субъект этого отношения по своему внутреннему свойству остается неизвестным мне; следовательно, можно изобразить только это отношение, но не внутреннее свойство.

Именно таким образом я могу иметь познание о сверхчувственном, например о Боге, правда, вовсе не теоретическое, но все же познание по аналогии, и притом такое, которое необходимо должен мыслить разум. В основе его лежат категории, потому что они необходимо присущи форме мышления, все равно, направлено ли оно на чувственно воспринимаемое или на сверхчувственное, хотя они не составляют никакого познания именно потому, что сами по себе не определяют еще предмета.

### **О призрачности попыток признать объективную реальность за понятиями рассудка без помощи чувственности**

На основании одних только понятий рассудка мыслить вне друг друга вещи, совершенно одинаковые по всем внутренним определениям (по количеству и качеству) было бы противоречием; это всегда лишь одна и та же (численно одна) вещь, бывшая два раза предметом мысли.

Таков закон Лейбница о тождестве неразличимого, которому он придает большое значение, но который сильно противоречит разуму, так как нельзя понять, почему капля воды, находящаяся в одном месте, могла бы мешать другой такой же капле быть в другом месте. Но это затруднение тотчас доказывает, что вещи в пространстве, для того чтобы их познать, должны быть представлены не только посредством рассудочных понятий как вещи сами по себе, но и в соответствии с чувственным созерцанием их как явлений. Оно доказывает также, что пространство не свойство или отношение вещей самих по себе, как считал Лейбниц, и что одни чистые рассудочные понятия еще не дают никакого познания.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### О ТОМ, ЧТО СДЕЛАНО СО ВРЕМЕН ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА В ОТНОШЕНИИ ОБЪЕКТА МЕТАФИЗИКИ, Т.Е. КОНЕЧНОЙ ЦЕЛИ

Успехи метафизики за этот промежуток времени можно разделить на три стадии: *во-первых*, стадию теоретически-догматического *развития*, *во-вторых*, стадию скептического *застоя*, *в-третьих*, стадию практически-догматического *завершения* пути метафизики и достижения ею конечной цели. Первая стадия остается исключительно в границах онтологии, вторая — в границах трансцендентальной, или чистой, космологии, которая в качестве учения о природе, т.е. прикладной космологии, рассматривает метафизику телесной и метафизику духовной природы, первой — как предмета внешних чувств, второй — как предмета внутреннего чувства (*physica et psychologia rationalis*), поскольку они доступны априорному познанию. Третья стадия — это стадия теологии со всеми теми априорными познаниями, которые к ней ведут и делают ее необходимой. Эмпирическую психологию, которая по университетскому обычаю вставляется эпизодически в метафизику, здесь можно совершенно справедливо обойти молчанием.

#### ПЕРВАЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ в названное время и в названной стране

Что касается анализа чистых рассудочных понятий и необходимых для опытного познания априорных основоположений, в чем и состоит онтология, то нельзя отказать обоим названным философам, особенно знаменитому Вольфу, в большой заслуге, состоящей в том, что они выказали больше отчетливости, определенности и стремления к основательности в доказательствах, чем это случалось когда-либо раньше или вне Германии в области метафизики. Однако, не говоря уже об отсутствии полноты, так как ника-

кая критика не составила еще таблицы категорий на основании твердого принципа, следует отметить, что совершенно не было известно в качестве принципа какое-либо априорное созерцание, которое Лейбниц, скорее, интеллектуализировал, т.е. превратил лишь в смутные понятия. Это было причиной того, что он считал невозможным все непредставимое посредством одних только рассудочных понятий и выдвинул основоположения, несостоятельные и насилующие здравый рассудок. Вот примеры заблуждений, вытекающих из этих принципов.

1) Закон тождества неразличимого (*principium identitatis indiscernibilium*) гласит, что если мы об *A* и *B*, совершенно одинаковых во всех своих внутренних определяемых (по качеству и количеству), составляем понятие как о двух вещах, то мы ошибаемся и должны признать их за одну и ту же вещь (*numero eadem*). С тем, что мы можем различать их по месту в пространстве, так как можно представить себе вне друг друга совершенно сходные и равные пространства, из чего вовсе не следует, что они составляют одно и то же пространство, потому что в таком случае можно было бы все бесконечное пространство свести в один кубический дюйм или того меньше, — с этим он не мог согласиться: он допускал только различия посредством понятий и не признавал никакого специфически отличного от них способа представления, а именно созерцания, и притом априорного созерцания, которое, по его мнению, следовало разложить только на понятия сосуществования и последовательности; так он погрешил против здравого рассудка, который никогда не даст уговорить себя, что капля воды в одном месте может препятствовать другой совершенно сходной и равной капле быть в другом месте.

2) Из его закона достаточного основания, поскольку он полагал, что под него нельзя подставлять никакое априорное созерцание, и сводил представление об этом законе к одним лишь априорным понятиям, был сделан вывод, что все вещи, рассматриваемые метафизически, состоят из реальности и отрицания, из бытия и небытия, как у Демокрита все вещи

в мировом пространстве состояли из атомов и пустоты; причиной же отрицания может быть только то, что нет основания, благодаря которому что-то полагается, т.е. нет реальности. Так Лейбниц создавал из всего так называемого метафизически дурного в соединении с добрым мир, состоящий только из света и тени, не принимая в соображение, что для появления тени в пространстве должно быть налицо тело, следовательно, нечто реальное, мешающее свету проникать в пространство. По его мнению, страдание имеет своим основанием только отсутствие удовольствия, порок — только отсутствие добродетельных побуждений, покой двигавшегося тела — отсутствие движущей силы, так как на основании одних лишь понятий реальность =  $a$  может быть противопоставлена не реальности =  $b$ , а только отсутствию [реальности] =  $0$ . При этом не принимается в соображение, что в созерцании, например во внешнем априорном созерцании, а именно в пространстве, возможно противоположение одного реального (движущей силы) другому реальному, а именно движущей силе в противоположном направлении. Аналогично этому и во внутреннем созерцании могут быть связаны в одном субъекте противоположные друг другу мотивы, а познаваемым а priori следствием этого столкновения реальностей может быть отрицание. Но для этого Лейбниц должен был бы принять противоположные направления, а их можно представить только в созерцании, а не в одних лишь понятиях. Так возник принцип, противоречащий здравому рассудку и даже морали, [а именно] что всякое зло как основание =  $0$ , т.е. составляет одно лишь ограничение, или, по выражению метафизиков, формальное в вещах. Таким образом, его закон достаточного основания, поскольку он усматривал его только в понятиях, нисколько не помог ему выйти за пределы основоположения аналитических суждений — закона противоречия — и достигнуть а priori синтетического расширения [знания] посредством разума.

3) Его система предустановленной гармонии, хотя она, собственно, имела целью объяснение взаимодействия между душой и телом, все же должна была сна-

чала объяснить вообще возможность взаимодействия между различными субстанциями, благодаря которому они составляют целое. При этом, конечно, пришлось придумать эту систему, потому что субстанции уже по самому понятию о них, если ничего больше к нему не присовокупить, должны быть представлены совершенно изолированными. В самом деле, ни одной субстанции, поскольку она обладает субсистенцией, не может быть присуща акциденция, имеющая свое основание в другой субстанции, и хотя другие субстанции существуют, но она ни в чем не должна зависеть от них, даже в том случае, если все они зависят от третьей субстанции (первосущности) как действия от причины. Таким образом, нет ничего такого, на основании чего акциденции одной субстанции в отношении ее состояния зависели бы от другой однородной внешней субстанции. Поэтому если они, как субстанции, должны находиться во взаимодействии, то оно может быть только идеальным, а не реальным (физическим) влиянием, потому что это последнее предполагает возможность такого взаимодействия, какое было бы понятно из самого их существования (чего на самом деле нет); следовательно, нужно признать творца существования художником, который при случае или с самого начала модифицировал эти сами по себе совершенно изолированные субстанции или так их устроил, что они подобно связи действия и причины гармонируют между собой так, как если бы они действительно влияли друг на друга. Так как система окказионализма<sup>4</sup> менее удобна для объяснения [всего] из одного принципа, чем последняя система — *systema harmoniae praestabilitae*, то должна была появиться эта удивительнейшая из всех выдумок философии, только потому что все хотели объяснить и сделать понятным на основании понятий.

Если же принять чистое созерцание пространства как а *prîogî* лежащего в основе всех внешних отношений и составляющего только одно пространство, то посредством него все субстанции связаны отношениями, которые делают возможным физическое влияние

и составляют нечто целое, так что все сущности как вещи в пространстве составляют вместе только один мир и не может быть несколько миров, находящихся вне друг друга; это положение о единстве мира никак не может быть доказано, если его выводить только из понятий, не полагая в основу указанное созерцание.

4) Его монадология. На основании одних лишь понятий все субстанции или просты, или сложены из простого. Ведь сложение есть лишь отношение, без которого они, как субстанции, все же должны сохранять свое существование; а то, что остается по устранении всякого сложения, есть простое. Следовательно, все тела, если их мыслить только рассудком как агрегаты субстанций, состоят из простых субстанций. Но все субстанции кроме своих отношений друг к другу и сил, посредством которых они могут влиять друг на друга, должны иметь те или иные внутренне присущие им реальные определения, т.е. недостаточно приписывать им акциденции, которые состоят только во внешних отношениях, следует еще допустить в них и такие акциденции, которые относятся только к субъекту, т.е. внутренние акциденции. Но мы не знаем никаких внутренних реальных определений, которые могли бы быть приписаны простому, кроме представлений и того, что от них зависит; но телам их приписывать нельзя, а простым частям тела приходится приписывать их, если мы не хотим признать эти части как субстанции внутренне совершенно пустыми. Простые субстанции, способные иметь представления, Лейбниц называет монадами. Итак, тела состоят из монад, представляющих как бы зеркало вселенной, т.е. наделенных способностью представления и отличающихся от монад мыслящих субстанций только отсутствием сознания. Их можно поэтому назвать дремлющими монадами; о них мы не знаем, разбудит ли их когда-нибудь природа, быть может, она уже пробудила бесконечно многие из них и позволит им снова впасть в дремоту, чтобы затем они вновь были вызваны к жизни и возвысились постепенно от животного состояния до человеческого и далее до более высоких степеней [развития]. Это ка-

кой-то волшебный мир, принять который знаменитого мужа заставило то, что он, как и следовало, не признавал чувственных представлений как явлений совершенно отличным от всех понятий способом представлений, т.е. созерцанием, а считал их лишь смутным познанием посредством понятий, которые принадлежат рассудку, а не чувственности.

Закон *тождества неразличимого*, закон *достаточного основания*, система *предустановленной гармонии* и, наконец, *монадология* составляют все то новое, что пытались ввести в метафизику теоретической философии Лейбниц и после него Вольф, метафизические заслуги которого в практической философии гораздо более значительны. В заключение предоставим тем, кого не вводят в заблуждение громкие имена, судить, можно ли назвать эти попытки успехами метафизики, хотя нельзя отрицать, что они могли подготовить ее к успехам.

К теоретически-догматической части метафизики принадлежит также общее рациональное учение о природе, или чистая философия предметов внешних чувств, т.е. рациональное учение о телах, и философия предметов внутреннего чувства, т.е. рациональное учение о душе. Эта наука применяет к двоякого рода восприятиям принципы возможности опыта вообще, не полагая в основу ничего эмпирического, кроме того факта, что существуют два вида предметов. — Наука в обоих учениях может быть лишь постольку, поскольку к ним применима математика, т.е. конструирование понятий; поэтому пространственное в предметах а priori дает физике больше, чем временная форма, которая имеет одно только измерение и лежит в основе созерцания внутреннего чувства.

Понятия наполненного и пустого пространства, движения и движущих сил могут и должны быть сведены в рациональной физике к их априорным принципам, между тем как в рациональной психологии априорные принципы представляют только понятие нематериальности мыслящей субстанции, понятие ее

изменений и понятие тождества индивида, несмотря на изменения; все остальное есть эмпирическая психология или, вернее, только антропология, так как можно доказать, что нам нельзя знать, обладает ли и в какой степени обладает способностью мышления жизненное начало в человеке (душа) без тела; все здесь сводится только к эмпирическому познанию, т.е. к такому, которое мы можем приобрести из жизни, стало быть при сочетании души с телом, и которое поэтому не соответствует конечной цели метафизики, а именно попытке перейти от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному. Этот переход составляет вторую эпоху попыток чистого разума в области философии, которую и представим теперь.

## **ВТОРАЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ**

Первую стадию метафизики можно назвать стадией онтологии, потому что она учит не исследованию сущности наших понятий о вещах путем разложения их на признаки, что составляет предмет логики, а занимается вопросом о том, как и какие понятия мы составляем а priori о вещах, чтобы подвести под них все, что может быть дано в созерцании вообще. Это подведение могло удалиться не иначе как в том случае, если форма априорного созерцания дает нам в пространстве и времени познание объектов только как явлений, а не как вещей самих по себе. В этой стадии разум через ряд подчиненных друг другу условий, которые в свою очередь также всегда обусловлены, призван беспрестанно стремиться к безусловному, так как всякое пространство и всякое время могут быть представлены не иначе как в виде части еще большего данного пространства или данного времени, в которых и должно искать условий для того, что дано во всяком созерцании, чтобы дойти до абсолютного.

Второй крупный шаг, которого требуют от метафизики, состоит в том, чтобы прийти от условного в предметах возможного опыта к безусловному и рас-



ширить познание до завершения этого ряда разумом (ведь то, что сделано до этого, сделано рассудком и способностью суждения). Стадию, которую метафизика должна теперь пройти, можно поэтому назвать стадией трансцендентальной космологии, так как пространство и время следует рассматривать во всем их объеме как совокупность всех условий и представить их как вместилище всех связанных между собой действительных вещей. Таким образом, поскольку все вещи вместе как целое наполняют пространство и время, нужно представить их под понятием мира.

Здесь отыскиваются синтетические условия (*principia*) возможности вещей, т.е. их определяющие основания (*principia essendi*), притом в целокупности восходящего ряда, в котором они подчинены друг другу; они отыскиваются для обусловленного (для *principiatis*), с тем чтобы дойти до безусловного (*principium, quod non est principiatum*). Этого требует разум для своего удовлетворения. Нисходящий ряд от условия к обусловленному не представляет никаких затруднений, так как для него не требуется абсолютной целокупности, и потому этот ряд всегда может оставаться незавершенным, потому что следствия сами собой вытекают, если только дано высшее основание, от которого они зависят.

И вот оказывается, что в пространстве и времени все обусловлено и что безусловное в восходящем ряду условий вообще недостижимо. Понятие абсолютного целого, мыслимого как безусловное, но состоящего из одного лишь обусловленного, включает в себе противоречие; следовательно, безусловное можно рассматривать только как член ряда, ограничивающий этот ряд как основание, но сам не составляющий следствие другого основания. Непостижимость, проявляющаяся во всех классах категорий, поскольку они применяются к отношению между следствием и основаниями, впутывает разум в спор с самим собой, неразрешимый до тех пор, пока предметы в пространстве и времени принимаются не за явления только, а за вещи сами по себе; до эпохи критики чистого разума это было неизбежно, так что тезис и антитезис

непрестанно уничтожали друг друга и необходимо повергали разум в безнадежный скептицизм, который потому должен был печально окончиться для метафизики, что нечего было и думать о переходе к сверхчувственному, составляющем конечную ее цель, если даже при рассмотрении предметов чувств она не в состоянии была удовлетворить своей потребности в безусловном\*.

Если мы теперь перейдем в восходящем ряду от обусловленного к условиям в мировом целом, с тем чтобы дойти до безусловного, то обнаружатся следующие подлинные или только кажущиеся противоречия разума с самим собой в теоретически-догматическом познании некоего данного мирового целого, *во-первых*, на основании математических идей сложения или деления однородного; *во-вторых*, на основании динамических идей зависимости существования обусловленного от безусловного существования.

1. [Антиномия обнаруживается] в вопросе об *экстенсивной величине* мира при измерении его, т.е. наложении одной и той же единицы как меры, чтобы получить о нем определенное понятие, а именно понятие а) о пространственной и б) временной величине мира, поскольку обе они даны (следовательно, нужно измерять продолжительность протекшего времени); о той и другой величине разум с одинаковым основанием утверждает, что она бесконечна и что она тем не менее не бесконечна, т.е. конечна. Но доказательство обоих утверждений — что поразительно! — ведется не прямо, а только апагогически, т.е. путем опровержения противоположного. Итак,

---

\* Утверждение, что совокупность всех условий во времени и пространстве безусловна, ложно. В самом деле, если все в пространстве и времени обусловлено (внутри), то никакое целое из него невозможно. Следовательно, те, кто допускает абсолютное целое из одних только обусловленных условий, противоречат сами себе все равно, принимают ли они его за ограниченное (конечное) или неограниченное (бесконечное), а между тем пространство приходится рассматривать именно как такое целое, точно так же и протекшее время.

а) *Тезис*: мир по величине в пространстве бесконечен; в самом деле, если бы он был конечен, то он был бы ограничен пустым пространством, которое бесконечно, но само по себе не есть что-либо существующее, хотя все же предполагает существование чего-то как предмета возможного восприятия, а именно существование пространства, которое не содержит ничего реального и в то же время содержит что-то реальное, будучи границей реального, т.е. последним заметным условием того, что граничит друг с другом в пространстве, а это противоречиво; в самом деле, пустое пространство не может быть воспринято и не предполагает (ощутимого) существования.

б) *Антитезис*: мир бесконечен также и в отношении протекшего времени. В самом деле, если бы он имел начало, то ему предшествовало бы пустое время, которое сделало бы возникновение мира, стало быть предшествовавшее ничто, предметом возможного опыта, а это противоречиво<sup>5</sup>.

II. В отношении *интенсивной* величины, т.е. степени наполнения пространства и времени, обнаруживается следующая антиномия.

а) *Тезис*: телесные вещи в пространстве состоят из простых частей. В самом деле, если допустить противоположное, то, хотя бы части и были субстанциями, однако по устранении всякого их сложения как только отношения, не осталось бы ничего, кроме одного лишь пространства как субъекта всех отношений. Следовательно, тела состояли бы не из субстанций, что противоречит предположению.

б) *Антитезис*: тела не состоят из простых частей.

В первом классе идей возникает антиномия, все равно, восходим ли мы в понятии пространственной и временной величины вещей в мире от частей, данных полностью обусловленно, к безусловному целому путем сложения или нисходим с помощью деления от данного целого к частям, мыслимым безусловными. — Что касается первого, то, признав мир в отношении пространства и протекшего времени бесконечным или конечным, мы и в том и в другом случае неизбежно запутаемся в противоречиях. В самом деле,

если мир вместе с пространством и протекающим временем, которое его охватывает, дан как бесконечная величина, то он некая данная величина, которая никогда не может быть дана целиком, что противоречиво. Если всякое тело или всякое время при изменении состояния вещей состоят из простых частей, то ввиду бесконечной делимости пространства и времени (доказанной в математике) должно быть дано бесконечное множество [частей], которое, однако, по своему понятию никогда не может быть дано целиком, что противоречиво<sup>6</sup>.

Со вторым классом идей, идей о динамически безусловном, дело обстоит точно так же. С одной стороны, утверждают, что нет никакой свободы, все в мире происходит по естественной необходимости, так как в ряду действий в отношении к их причинам господствует исключительно механизм природы, где всякое изменение предопределено предшествующим состоянием. С другой стороны, этому всеобщему утверждению противостоит следующий антитезис: надобно полагать, что некоторые события возможны на основе свободы, не могут они все подчиняться закону естественной необходимости, потому что тогда все совершалось бы лишь обусловленно и, следовательно, в ряду причин не было бы ничего безусловного, допустить же целокупность условий в ряду, состоящем из одного лишь обусловленного, противоречиво.

Наконец, принадлежащий к динамическому классу, вообще-то достаточно ясный тезис о том, что в ряду причин не все случайно и что должно ведь быть какое-нибудь абсолютно необходимое существо, обоснованно опровергается антитезисом, гласящим, что никакое мыслимое нами существо нельзя мыслить абсолютно необходимой причиной других существ в мире, потому что оно в таком случае вместе с другими вещами принадлежало бы как член к восходящему ряду действий и причин, в котором никакая причинность не безусловна, а между тем здесь должна была бы быть допущена безусловная причинность, что противоречиво.

*Примечание.* Если тезис *мир сам по себе бесконечен* должен обозначать, что он больше всякого числа (при сравнении с данной мерой), то он ложен, так как [понятие] бесконечного числа включает в себе противоречие. — Если утверждать, что мир не бесконечен, то это верно, но тогда неизвестно, каков мир. Если я говорю, что он конечен, то это также неправильно, ведь граница его не есть предмет возможного опыта. Таким образом, все, что касается данного пространства и протекшего времени, требуется лишь для опровержения. И ложны оба положения, так как возможный опыт не имеет границы и не может быть бесконечным и только мир как явление есть объект возможного опыта.

\* \* \*

Приведем следующие соображения по этому поводу:

*Во-первых*, тезис, гласящий, что для всякого обусловленного должно быть дано абсолютно безусловное, приложим как основоположение ко всем вещам, поскольку их связь мыслится чистым разумом, т.е. как связь вещей самих по себе. Если же, применяя этот тезис, окажется, что он не приложим к предметам в пространстве и времени без противоречия, то из этого противоречия нет иного выхода, кроме предположения, что предметы в пространстве и времени как объекты возможного опыта следует считать не вещами самими по себе, а только явлениями, форма которых зависит от субъективного свойства нашего способа созерцать их.

Таким образом, антиномия чистого разума неизбежно приводит к этому ограничению нашего познания и то, что раньше в аналитике было а priori догматически доказано, неоспоримо подтверждается здесь, в диалектике, как бы неким экспериментом, который разум производит над своей собственной способностью. В пространстве и времени нельзя найти безусловного, требуемого разумом, и ему остается только

беспреданно восходить от условия к условию, не надеясь достигнуть конца.

*Во-вторых*, разногласие этих тезисов не есть только логическое разногласие аналитического противоположения (*contradictorie oppositorum*), т.е. это не просто противоречие, ведь в таком случае при истинности одного другое необходимо ложно, и наоборот, как, например, тезис *мир пространственно бесконечен* в сравнении с антитезисом *мир в пространстве не бесконечен*. Разногласие указанных выше тезисов есть трансцендентальное разногласие синтетического противоположения (*contrarie oppositorum*); например, тезис *мир пространственно конечен* содержит в себе больше, чем требуется для логического противоположения, так как он утверждает не только то, что при восхождении к условиям нельзя найти безусловного, но и то, что этот ряд подчиненных друг другу условий тем не менее представляет собой совершенно абсолютное целое. Поэтому оба тезиса могут быть ложными, как в логике два противных суждения (*contrarie opposita*), и в самом деле они таковы, потому что о явлениях они говорят так, как будто они вещи сами по себе.

*В-третьих*, тезис и антитезис могут содержать также меньше, чем это необходимо для логического противоположения, и тогда оба могут быть истинными, как это бывает в логике с двумя суждениями, противоположными друг другу только из-за различия субъектов (*iudicia subcontraria*). Такова в самом деле антиномия динамических основоположений, если субъект обоих противоположных суждений берется в различных значениях, например понятие причины как *causa phaenomenon* в тезисе *всякая причинность явлений в чувственно воспринимаемом мире подчинена механизму природы* кажется противоречащим антитезису *некоторые случаи причинности этих явлений не подчинены этому закону*, но противоречие здесь вовсе не необходимо, так как в антитезисе субъект может быть взят в ином смысле, чем в тезисе, а именно этот же субъект можно мыслить как *causa noumenon*, и тогда оба положения могут быть истинными; один и тот же субъект

ект может как вещь сама по себе быть свободным от определения естественной необходимостью, а как явление может в отношении того же поступка быть несвободным. Точно так же обстоит дело и с понятием необходимого существа.

*В-четвертых*, эта антиномия чистого разума, которая, как кажется, необходимо вызывает скептический застой [в области] чистого разума, в конце концов приводит посредством критики к догматическим успехам его, а именно когда выясняется, что такой нумен в качестве вещи самой по себе, по крайней мере в практическом отношении, действителен и по меньшей мере по своим законам познаваем, хотя он и сверхчувствен.

Свобода воли и есть это сверхчувственное, которое благодаря моральным законам не только действительно дано в субъекте, но и определяет объект в практическом отношении. С теоретической же точки зрения объект вовсе не был бы доступен познанию и составляет подлинную конечную цель метафизики.

Возможность такого успеха разума с помощью динамических идей основывается на том, что здесь сложение, состоящее в связывании действия с причиной или случайного с необходимым, не должно быть соединением однородного в отличие от математического синтеза, а основание и следствие, условие и обусловленное могут быть различного рода, и, таким образом, продвижение от обусловленного к условию может быть переходом от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному как высшему условию в соответствии с основоположениями.

\* \* \*

Обе динамические антиномии утверждают меньше, чем требуется для противоположения, как бывает, например, при двух частных суждениях. Поэтому оба тезиса могут быть истинными.

В динамических антиномиях условием может быть принято нечто неоднородное [с обусловленным]. — Здесь мы имеем и нечто такое, посредством чего мы

можем познать сверхчувственное (Бога, который, собственно, и имелся в виду как цель), ибо закон свободы дан как сверхчувственный.

Конечную цель составляет сверхчувственное в мире (духовная природа души) и вне мира (Бог), следовательно, бессмертие и теология.

### ТРЕТЬЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ Практически-догматический переход к сверхчувственному

Прежде всего нужно иметь в виду, что во всем этом сочинении в соответствии с задачей, поставленной Академией, под метафизикой подразумевается только теоретическая наука или, как ее еще называют, *метафизика природы*, поэтому переход ее к сверхчувственному не следует понимать как продвижение к совершенно другой науке, а именно к морально-практической науке разума, которую можно назвать *метафизикой нравов*. Это было бы отступлением в совершенно другую область (*μεταβασις εἰς ἄλλο γένος*), хотя и метафизика нравов имеет своим предметом сверхчувственное, а именно свободу, но не занимается ее природой, а обосновывает практические принципы поведения.

На основании всех произведенных на второй стадии исследований нельзя найти в природе, т.е. в чувственно воспринимаемом мире, безусловное, хотя оно необходимо должно быть допущено. Но о сверхчувственном не может быть никакого теоретически-догматического познания (*noumenonum non datur scientia*). Поэтому практически-догматический переход метафизики природы кажется внутренне противоречивым и эта третья стадия ее — невозможной.

Однако среди понятий, необходимых — все равно как — для познания природы, мы находим одно понятие особого качества: посредством него мы выясняем для себя не то, что имеется в объекте, а то, что мы в него вкладываем; следовательно, это понятие не



есть в сущности составная часть познания предмета, но все же данное разумом средство или основание познания, и притом теоретического, хотя и не догматического познания. Это — понятие *целесообразности*, природы; так как она может быть предметом опыта, то понятие это не трансцендентное, а имманентное, такое, как понятие о структуре глаз и ушей, о которой, однако, что касается опыта, мы не знаем более того, что уже было известно Эпикуру, а именно что мы пользуемся этими органами, чтобы видеть и слышать, после того как природа создала их, причем не доказывается, что производящая их причина сама имела в виду создать эту структуру сообразно названной цели; ведь эту цель нельзя воспринять, ее можно только привнести с помощью умствования, чтобы познать целесообразность в таких предметах.

Таким образом, у нас есть понятие о телеологии природы, притом оно априорно, иначе мы бы не вкладывали его в наши представления об объектах, а должны были бы извлекать его из них как эмпирических созерцаний; априорная же возможность такого способа представления, который еще не составляет никакого познания, основывается на том, что мы воспринимаем в нас самих способность связывания по целям (*nexus finalis*).

Следовательно, хотя физико-теологические учения (о целях природы) никогда не догматичны, а тем более не могут нам дать понятие о конечной цели, т.е. о безусловном в ряду целей, тем не менее у нас остается оспариваемое, правда, скептиками, но все же неопровержимое понятие свободы в том виде, в каком оно встречается в космологии в качестве самой чувственно не обусловленной причинности, а вместе с ним и понятие о конечной цели. Более того, без него нельзя обойтись в морально-практической сфере, хотя его объективную реальность, как и объективную реальность всякой целесообразности данных или мыслимых предметов, нельзя подтвердить теоретически-догматически.

Высшее благо, поскольку оно возможно в мире, и есть эта конечная цель чистого практического разума; его следует, однако, искать не только в том, что может доставить природа, а именно в счастье (в наибольшей сумме удовольствий), но и в том, что составляет высшее требование, т.е. условие, при котором разум только и может признать за существами в мире право на счастье, а именно в нравственно законосообразном поведении их.

Этот предмет разума сверхчувствен; стремиться к нему как к конечной цели есть долг. Следовательно, нет сомнения, что должна существовать стадия метафизики для этого перехода и продвижения в ней. Без теории это, однако, невозможно, ведь конечная цель не полностью находится в нашей власти; поэтому мы должны составить себе теоретическое понятие об источнике, из которого она может возникнуть. Однако эту теорию можно составить не на основе того, что мы познаем в объектах, а на основе того, что мы вкладываем в них, так как предмет сверхчувствен. — Таким образом, эта теория может иметь место только с точки зрения практически-догматической и может обеспечить идее конечной цели достаточную степень объективной реальности только с этой точки зрения.

Что касается понятия цели, то оно всегда составлено нами самими, понятие же конечной цели должно быть а priori составлено разумом.

Таких составленных понятий или, вернее, с теоретической точки зрения, трансцендентных идей, если их строить по аналитическому методу, можно насчитать три, а именно: сверхчувственное *в нас*, *выше нас* и *после нас*.

1. *Свобода*, с нее следует начинать, так как только относительно этого сверхчувственного в существах познаем мы законы под именем моральных законов. Мы познаем их а priori, стало быть догматически, но лишь в практическом отношении, которое единственно делает возможной конечную цель. Следовательно, на основе этих законов можно признать *автономию* чистого практического разума также *автократией*, т.е. способностью еще здесь, при жизни, несмотря на все

препятствия, которые влияния природы могут ставить нам как чувственным существам, достигать, поскольку мы все же умопостигаемые существа, конечной цели, если иметь в виду формальное условие ее, т.е. нравственность. Это допущение есть *вера в добродетель* как принцип для достижения высшего блага *в нас*.

2. *Бог*, самодостаточный принцип высшего блага, стоящий *выше нас*; как моральный творец мира, он восполняет нашу неспособность также в отношении материальных условий этой конечной цели — счастья, соответствующего нравственности.

3. *Бессмертие*, т.е. продолжение нашего существования *после нас* как земных существ с бесконечно продолжающимися моральными и физическими следствиями, которые соответствуют нашему моральному поведению.

Практически-догматическое познание именно этих моментов сверхчувственного, если строить его по синтетическому методу, начинается с неограниченного обладателя высшего первоначального блага, переходит (посредством свободы) к производному [благу] в чувственно воспринимаемом мире и заканчивается будущим умопостигаемым благом вместе со следствиями этой конечной цели людей; итак, систематически связанные, они стоят в таком порядке; Бог, свобода, бессмертие.

Что человеческий разум, определяя эти понятия, стремится к действительному познанию, это не требует доказательства. Именно для того, чтобы удовлетворить это стремление, метафизика стала необходимым предметом исследований и не нуждается в обосновании своей непрестанной работы для этой цели. — Но сделала ли она со времен Лейбница и Вольфа что-нибудь в отношении этого сверхчувственного, познание которого составляет ее конечную цель, как много она сделала и что вообще она может сделать? На это следует ответить, если поставлен вопрос об осуществлении конечной цели, для которой вообще должна существовать метафизика.

# РЕШЕНИЕ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЗАДАЧИ

## I

### Каких успехов может достигнуть метафизика в вопросе о сверхчувственном?

Критика чистого разума в достаточной мере доказала, что за пределами предметов чувств у нас не может быть никакого теоретического познания, а также никакого теоретически-догматического познания, так как в этом случае все должно было бы быть познано а priori посредством понятий. Невозможно это по той простой причине, что под всякое понятие, чтобы придать ему объективную реальность, нужно подставить какое-нибудь созерцание, а всякое созерцание чувственно. Иными словами, это значит, что мы не можем узнать ничего о природе сверхчувственных предметов — Бога, нашей собственной способности свободы и нашей души (обособленной от тела); мы не можем узнать внутреннего принципа всего того, что относится к существованию этих вещей, ни следствий, ни действий его, которые дали бы нам понять, хотя бы в самой малой степени, явления их или позволили бы нам познать их принцип, самый объект.

Следовательно, вопрос сводится только к тому, нельзя ли, несмотря на это, иметь практически-догматическое познание об этих сверхчувственных предметах, которое и составило бы третью стадию метафизики, осуществляющую всю ее цель.

В этом случае мы должны были бы исследовать не то, какова сверхчувственная вещь сама по себе, а то, как мы должны ее мыслить и какие свойства допустить в ней, чтобы она соответствовала для нас практически-догматическому объекту чистого нравственного принципа, а именно конечной цели, т.е. высшему благу. Тогда, не желая пускаться в запредельное, мы не исследовали бы природы вещей, которые мы сами создали только для необходимых практических

потребностей и которые, быть может, вовсе не существуют вне нашей идеи и, вероятно, существовать не могут (хотя идея эта вовсе не содержит в себе противоречия); мы бы только желали знать, какие моральные основоположения для поступков обязательны сообразно той идее, которую разум сделал для нас неизбежно необходимой. Тогда возникло бы практически-догматическое познание и знание свойств предмета без всякого теоретического познания его (*suspensio iudicii*). Что касается этой вышеупомянутой модальности нашего признания истины, то почти только от имени, которое мы дадим ему, зависит, чтобы оно не заключало в себе для такой цели ни слишком мало (если назвать его просто мнением), ни слишком много (если назвать его вероятным познанием) и не дало таким образом оружия в руки скептику.

Убеждение, будучи признанием истины, при котором мы сами не можем разобраться, покоится ли оно только на субъективных или на объективных основаниях, противоположно лишь чувственному убеждению, при котором субъект полагает, что сознает объективные основания и их достаточность, хотя не может назвать их и, стало быть, не может уяснить себе их связь с объектом. Однако и то и другое убеждение нельзя причислить к модальностям признания истины в догматическом познании, все равно теоретическом или практическом, потому что это познание должно вытекать из принципов, которые, следовательно, также должны быть доступны отчетливому, понятному представлению, могущему быть сообщенным другим.

Значение этого признания истины, основанного в отличие от мнения и знания на суждении с теоретической целью, может быть выражено словом *вера*, под которой подразумевается допущение, предположение (гипотеза), необходимое только потому, что в основе его лежит объективное практическое правило поведения; из него, правда, мы не усматриваем теоретически возможность осуществления [его] и вытекающего из него объекта самого по себе, но субъективно по-

знаем единственный способ согласования его с конечной целью.

Такая вера есть признание истинности теоретического положения, например, положения *Бог существует*, практическим разумом, рассматриваемым в этом случае как чистый практический разум, когда мы вынуждены принять а priori это положение с практической целью, ввиду того что конечная цель — согласие наших стремлений с высшим благом — подчинена необходимому практическому, а именно моральному, правилу, действие которого мы мыслим себе возможным, не иначе, как предполагая существование первоначального высшего блага.

Так, ожидание плохого урожая после засухи, длившейся всю весну, есть просто *мнение*, а после жатвы — *знание* для тех, кто не занимается торговлей хлебом; для купца же, чья цель и чье дело — приобрести барыши от этой торговли, ожидание плохого урожая и, следовательно, [сознание] необходимости беречь свои запасы есть *вера*, так как он должен при этом решить, как поступить, ведь это затрагивает его интересы. Но необходимость этого решения, принятого на основании правил рассудительности, имеет только условное значение, тогда как необходимость, предполагаемая нравственной максимой, основывается на принципе, который абсолютно необходим.

Вот почему вера в морально-практическом отношении уже сама по себе имеет моральную ценность, так как она включает в себе свободно делаемое допущение, сего чистого практического разума, состоящее из трех утверждений: верю в единого Бога как первоисточник всего доброго в мире, как его конечную цель; верю в возможность согласия с этой конечной целью, высшим благом в мире, поскольку это зависит от человека; верю в загробную вечную жизнь как условие беспрестанного приближения мира к высшему благу, возможного в нем, — это сего, говорю я, есть результат *свободного* признания, без которого оно не имело бы никакой моральной ценности. Следовательно, оно не допускает никакого императива

(никакого *crede*) и основание доказательства правильности его не есть доказательство истинности этих положений, если рассматривать их как теоретические, стало быть, не есть объективное указание действительности этих предметов, так как оно невозможно в отношении сверхчувственного; оно лишь субъективное, притом практически значимое, и для этой цели достаточное указание поступать так, как если бы мы знали, что эти предметы действительно существуют. Этот способ представления нельзя считать необходимым также с технически-практической точки зрения как правила житейской мудрости (лучше допускать слишком много, чем слишком мало), иначе вера была бы не искренней; он необходим только с моральной точки зрения, для того чтобы к тому, к чему мы сами уже тяготеем, а именно к стремлению содействовать высшему благу в мире, присовокупить, хотя бы посредством одних лишь идей разума, дополнение к теории возможности этого блага. При этом вследствие одного только требования моральных законов к нам мы сами создаем себе эти объекты — Бога, свободу в практическом отношении и бессмертие — и произвольно приписываем им объективную реальность, так как мы уверены, что нет никакого противоречия в этих идеях, которые, если принять их, оказывают обратное морально направленное действие на субъективные принципы моральности и на ее укрепление, а стало быть, и на поведение.

Но разве нет также теоретических доказательств истинности этих вероучений, на основании которых можно было бы доказать, что Бог, *вероятно*, существует, что имеется в мире нравственное состояние, соответствующее Его воле и идее высшего блага, и что каждому человеку уготована загробная жизнь? — Ответ таков: понятие *вероятность* в применении к данному случаю нелепо. В самом деле, вероятно (*probabile*) то, что само по себе имеет основание для признания истины, которое больше половины достаточного основания; следовательно, математическое определение модальности признания истины и приближение к досто-

верности возможно там, где моменты этого определения должны быть признаны однородными, напротив, основание более или менее правдоподобного (*verosimile*) может состоять из неоднородных оснований, но именно поэтому нельзя узнать его отношение к достаточному основанию.

Сверхчувственное же даже по роду (*toto genere*) отличается от чувственно познаваемого, потому что оно находится за пределами всякого возможного для нас познания. Следовательно, нет никакого способа прийти к нему тем же путем, каким мы можем надеяться достигнуть достоверности в сфере чувственно воспринимаемого; следовательно, нет никакого приближения к достоверности, стало быть нет признания его истинности, логическую ценность которого можно было бы назвать вероятностью.

К убеждению в бытии Бога, в существовании высшего блага и загробной жизни мы несколько не можем приблизиться теоретически, даже при самом сильном напряжении разума, так как у нас нет никакой возможности проникнуть в природу сверхчувственных предметов. Практически же мы сами создаем себе эти предметы, так как полагаем, что идея их способствует конечной цели нашего чистого разума, а эта конечная цель, поскольку она морально необходима, может, конечно, вызвать иллюзию, будто то, что имеет реальность в субъективном отношении, а именно для применения свободы человека, есть познание существования объекта, сообразного этой форме, так как оно представлено опыту в поступках, сообразных закону свободы.

Теперь остается обрисовать третью стадию метафизики на пути чистого разума к конечной цели. — Она образует замкнутый круг и из познаний о сверхчувственном составляет целое, вне которого нет познаний этого рода и которое тем не менее охватывает все, что может удовлетворить потребности чистого разума. — Действительно, освободившись от всего эм-



пирического, в котором метафизика все еще была запутана на первых двух стадиях, и от условий чувственного созерцания, которые представляли ей предметы только в явлении, и встав на точку зрения идей, исходя из которых рассматривает свои предметы соответственно тому, каковы они сами по себе, она описывает круг понятий, который теоретически-догматически начинается со свободы как сверхчувственной, но познаваемой каноном морали способности и возвращается к ней же с практически-догматической целью, т.е. направленной к высшему искомому в мире благу, и возможность этого высшего блага она дополняет идеями о Боге и бессмертии и диктуемым самой нравственностью доверием к достижимости этой цели и таким образом придает этому понятию объективную, но практическую реальность.

Тезисы *Бог существует, в природе мира есть первоначальная, хотя и непонятная, склонность к согласию с моральной целесообразностью*, наконец, *в душе человека имеется склонность, делающая ее способной непрестанно приближаться к этой целесообразности*, — эти тезисы доказывать теоретически-догматически означало бы пускаться в запредельное, хотя, правда, что касается второго тезиса, объяснение его физической, встречающейся в мире целесообразностью может значительно способствовать принятию моральной целесообразности. То же самое относится и к модальности признания истины, к мнимому познанию и знанию, причем забывают, что эти идеи мы сами произвольно создали, а не вывели из объектов, стало быть, с теоретической точки зрения они дают право только на *допущение* их, с практической же точки зрения — на утверждение сообразности этого допущения с разумом.

Отсюда вытекает также то примечательное следствие, что успех метафизики в ее третьей стадии в области теологии достигается легче всего именно потому, что он направлен к конечной цели, и хотя метафизика и занимается здесь сверхчувственным, однако [это ее занятие] не запредельно, и она понятна обы-

денному человеческому разуму так же, как и философам, и в такой степени. что философы вынуждены ориентироваться с помощью обыденного разума, чтобы не попасть в запредельное. Философия как учение мудрости получает это преимущество перед философией как спекулятивной наукой только от чистой практической способности разума, т.е. от морали, поскольку может быть выведена из понятия свободы как принципа, правда сверхчувственного, но практического, а *prigoi* познаваемого.

Бесплодны были все попытки метафизики расширяться теоретически-догматически в том, что касается ее конечной цели — сверхчувственного: *во-первых*, в познании божественной природы как высшего первоначального блага; *во-вторых*, в познании природы мира, в которой и посредством которой должно быть возможным высшее производное благо; *в-третьих*, в познании человеческой природы, поскольку она наделена естественными качествами, необходимыми для развития, сообразного этой конечной цели. Бесплодность всех попыток, сделанных до конца лейбницеско-вольфовской эпохи в этой области, и вместе с тем неизбежная неудача, которая ждет все попытки, какие в будущем еще могут быть предприняты, должны теперь доказать, что для метафизики нет никакой надежды достигнуть ее конечной цели на теоретически-догматическом пути и что все мнимое познание в этой области трансцендентно, стало быть, совершенно пусто.

### Трансцендентная теология

Разум желает составить себе в метафизике понятие о происхождении всех вещей, о первосущности (*ens originarium*) и ее внутренних свойствах и начинает субъективно с первоначального понятия (*conceptus originarius*) реальности вообще (*realitas*), т.е. с того, понятие чего включает в себе представление о бытии в отличие от того, понятие чего включает в себе

представление о небытии. При этом разум, чтобы объективно мыслить также безусловное в этой перво-сущности, представляет ее содержащей полноту (*omnitudo*) реальности (*ens realissimum*) и таким образом целиком определяет понятие ее как высшего существа, к чему не способно ни одно другое понятие. Что же касается возможности такого существа, то, по словам Лейбница, нетрудно доказать ее, потому что реальности, состоящие из одних утверждений, не могут противоречить друг другу, а все, что можно мыслить, поскольку понятие его не противоречит самому себе, т.е. все то, о чем возможно понятие, есть и возможная вещь; однако разум, руководимый критикой, имеет право усомниться в этом.

Все это хорошо, если только метафизика не принимает здесь понятия за вещи и вещи, или, вернее, названия их за понятия и таким образом умствует попусту!

Верно, что, составляя а priori понятие о вещи вообще, следовательно, онтологически, мы всегда в основу первоначального понятия мысленно полагаем понятие о всереальнейшем существе, ведь отрицание как определение вещи есть всегда лишь производное представление, потому что его как устранение (*remotio*) нельзя мыслить, если до этого не мыслить противоположную ему реальность как нечто такое, что полагается (*positio s. reale*); таким образом, если мы сделаем это субъективное условие мышления объективным условием самих вещей, то мы должны все отрицания рассматривать только как границы всей совокупности реальностей, стало быть, все вещи, кроме этой одной совокупности, считать ее возможными производными.

Это единое, которое удивительно приколдовало к себе метафизику, есть высшее метафизическое благо. Оно содержит в себе материал для произведения всех других возможных вещей, как залежи мрамора содержат материал для бесконечно разнообразных скульптур, которые все возможны только через ограничение (отделение всего прочего от некоторой части целого,

следовательно, только через отрицание), и, таким образом, зло отличается от добра в мире только как формальное в вещах, подобно тени в пронизывающем все мировое пространство солнечном свете; и злое в существах имеется потому только, что они составляют лишь части, а не целое, и отчасти реальны, отчасти негативны. Но такое устройство мира вызывает подозрение, что этот *метафизический Бог* (realissimum) тождествен миру (несмотря на все протесты против Спинозизма) как совокупности существующих сущностей.

Однако, не принимая в расчет всех этих возражений, рассмотрим мнимые доказательства бытия такого существа, которые можно назвать онтологическими доказательствами.

Здесь есть только два аргумента, и больше не может быть. — Или от понятия всереальнейшего существа заключают к бытию его, или от необходимого бытия какой-нибудь вещи заключают к определенному понятию, которое мы должны себе составить о ней.

Первый аргумент таков: метафизически всевершеннейшее существо необходимо должно существовать, ведь если бы оно не существовало, то его совершенство было бы неполное, а именно ему не хватало бы существования.

Второй аргумент заключает наоборот: существо, которое существует как необходимое, должно обладать всяким совершенством, ведь если бы оно не имело в себе всякого совершенства (реальности), то посредством его понятия его нельзя было бы мыслить как существо, а *præcogit* совершенно определенное и, стало быть, необходимое.

В первом доказательстве существование мыслится как особое, сверх понятия вещи прибавляемое к ней определение, тогда как на самом деле оно есть не что иное, как полагание вещи со всеми ее определениями, чем это понятие вовсе не расширяется. Неосновательность этого доказательства столь очевидна, что не стоит останавливаться на нем, тем более что, кажется,

сами метафизики уже отказались от него как несостоятельного.

Второе доказательство более правдоподобно, так как оно не пытается расширить познания посредством одних только априорных понятий, а опирается на опыт, правда лишь на опыт вообще, утверждая, что существует что-то, и заключая отсюда: так как всякое существование должно быть или необходимым, или случайным, последнее же всегда предполагает причину, которая может иметь полное основание только в неслучайном, стало быть необходимым, существе, то существует какое-то существо, обладающее этим качеством.

Необходимость же существования вещи, как вообще всякую необходимость, мы можем познать, не иначе как выводя бытие ее из априорных понятий, но понятие о чем-то существующем есть понятие о совершенно определенной вещи; следовательно, понятие о необходимом существе должно быть таким, которое в то же время содержит и полное определение этой вещи. Мы имеем только одно такое понятие, а именно понятие всереального существа. Итак, необходимое существо — это существо, которое заключает в себе всю реальность или как основание, или как совокупность всего.

Таков шаг вперед метафизики, сделанный через заднюю дверь. Она хочет доказывать а priori, но в основу полагает эмпирическое данное, в котором нуждается, как Архимед в неподвижной точке вне Земли (здесь, однако, она на Земле), чтобы приложить свой рычаг и поднять познание до сверхчувственного.

Однако даже если и согласиться с утверждением, что что-то существует абсолютно необходимо, то так же несомненно и то, что мы не можем составить никакого понятия о вещи, которая так существует, и, следовательно, совсем не можем определить ее как таковую по ее естественным свойствам (ведь аналитические предикаты, т.е. те, которые тождественны понятию необходимости, например неизменность, веч-

ность и даже простота субстанции, вовсе не определения, поэтому нельзя также доказать и единство такого существа). Если так плохо обстоит дело с попыткой составить понятие о такой вещи, то понятие об этом метафизическом Боге всегда остается пустым понятием.

К тому же дать определенное понятие о существе, природа которого такова, что возникло бы противоречие, если бы мысленно устранить его, — совершенно невозможно, даже если допустить, что это всереальность. В самом деле, противоречие имеет место в суждении только тогда, когда я отрицаю в суждении тот или иной предикат и при этом все же оставляю в понятии субъекта предикат, тождественный отрицаемому; но никакого противоречия не возникает, если я отрицаю всю вещь со всеми ее предикатами, например если я говорю, что нет никакого всереальнейшего существа.

Таким образом, мы никак не можем составить какое-либо понятие об абсолютно необходимой вещи как таковой (на том основании, что это просто понятие модальности, которое относится к объекту не как качество вещи, а выражает только связь между представлением о вещи и познавательной способностью). Следовательно, мы вовсе не можем заключать от ее предположенного существования к ее определениям, которые могли бы расширить наше познание о ней за пределы представления о необходимом существовании ее и таким образом обосновать некоторый вид теологии.

Итак, это доказательство, называемое некоторыми космологическим, а на самом деле трансцендентальное (так как оно допускает существующий мир), может быть причислено к онтологии, так как пытаются заключать не из природы мира, а только из предположения понятия о необходимом существе как чистом априорном понятии разума; это доказательство вместе с предыдущим теряет свое значение.

## Переход метафизики к сверхчувственному после эпохи Лейбница и Вольфа

Первая ступень перехода метафизики к сверхчувственному, которое, будучи высшим условием для всего обусловленного, лежит в основе природы и которое, следовательно, полагают в основу теории, состоит в переходе к теологии, т.е. к познанию Бога, хотя только по аналогии понятия о нем с понятием о разумном существе как первооснове всех вещей, существенно отличающейся от мира. Сама эта теория произрастает из разума — не с теоретически-догматической, а только с прагматически-догматической, стало быть с субъективно-моральной, целью, т.е. не для того, чтобы обосновать законы, а тем более конечную цель нравственности, которую ведь полагают здесь в основу как нечто возникающее для себя, а для того, чтобы этой идее высшего возможного в мире блага, которое с объективной и теоретической точки зрения лежит за пределами нашей способности, придать реальность в отношении этой способности, стало быть с практической целью. Для этого достаточно лишь возможность мыслить такое существо, причем становится возможным переход к этому сверхчувственному, но познание его возможно только с практически-догматической точки зрения.

Этот аргумент в доказательство бытия Бога как морального существа, достаточный для разума человека, поскольку он морально-практичен, т.е. достаточен для допущения бытия Бога. Этим аргументом вполне можно обосновать теорию сверхчувственного, но только как практически-догматический переход к нему; следовательно, он доказывает бытие Бога, собственно, не абсолютно (*simpliciter*), а только в некотором отношении (*secundum quid*), а именно относительно конечной цели, которую имеет и должен иметь моральный человек, стало быть только в том отношении, что разумно *признать* такое бытие. В этом случае человек вправе *допустить* влияние на свои решения идеи, которую он создал себе сообраз-

но моральным принципам так, как если бы он воспринял ее от некоего данного предмета.

Конечно, такая теология есть не *теософия*, т.е. познание божественной природы, которое недоступно, а познание непостижимого определяющего основания нашей воли, которого мы не находим в нас самих в достаточной степени для ее конечных целей и потому допускаем его в другом, высшем существе, стоящем над нами, чтобы для исполнения того, что практический разум предписывает этому существу, дать этому основанию посредством идеи сверхчувственной природы недостающее теории дополнение.

Итак, этот аргумент можно назвать *argumentum хат αληθειαν*; он действителен для людей как разумных существ вообще, а не для случайно принятого тем или другим человеком образа мыслей; его следует отличать от теоретически-догматического доказательства *хат αληθειαν*, утверждающего как несомненное больше того, что человек может знать.

## II

### **Мнимые теоретически-догматические успехи моральной теологии в эпоху Лейбница и Вольфа**

Для этой ступени развития метафизики названная философия не стала, правда, особым разделом, ее, скорее, присоединили к теологии в главе о конечной цели творения; но она все же содержится в данном по этому вопросу объяснении, что конечная цель есть *слава Божья*; под этим нужно подразумевать только то, что в действительном мире существует такая целевая связь, которая, будучи взята в целом, включает в себе высшее возможное в мире благо, стало быть главное *телеологическое* условие существования мира, и достойна божества как морального творца.

Если не полное, то главное условие совершенства мира составляет моральность разумных существ, основывающаяся в свою очередь на понятии свободы,



которую эти существа должны сознать как [ничем] не обусловленную самодеятельность, чтобы быть морально добрыми. Но при таком предположении никак нельзя теоретически познать с точки зрения их целесообразности эти существа как возникшие путем творения, следовательно, посредством чужой воли. Целесообразность не наделенных разумом существ мы, конечно, можем приписать отличающейся от мира причине и представить их себе бесконечно многообразно одаренными физико-телеологическим совершенством; морально-телеологическая же целесообразность, которая должна иметь свою первоначальную основу в самом человеке, не может быть действием, а потому и целью, которую могло бы поставить какое-либо другое существо.

С теоретически-догматической точки зрения возможность конечной цели, к которой человек должен стремиться, но которая не полностью находится в его власти, вовсе не может быть им понята. В самом деле, если положить в основу телеологии содействие этой цели в физическом отношении, то этим уничтожается моральность, которая ведь всего важнее в этой конечной цели. Если же мы основываем все, в чем усматривается конечная цель, на моральном, то при нашей связи с физическим [миром], который все же нельзя отделить от понятия о высшем благе как нашей конечной цели, мы не находим в себе восполнение неспособности наглядно представлять себе эту цель. Тем не менее остается практически-догматический принцип перехода к этому идеалу совершенства мира, а именно, несмотря на препятствие, которое создает против этого шага обычный ход вещей как явление, остается допустить в нем как в объекте самом по себе такую морально-телеологическую связь, которая по непонятному для нас порядку природы ведет к конечной цели как к сверхчувственной цели практического разума, [т.е.] к высшему благу.

Никакая теория не дает права допускать, что в целом мир идет к лучшему, но чистый практический разум догматически повелевает действовать в соответ-

ствии с такой гипотезой и таким образом создает себе по этому принципу теорию, которой он хотя и не может с этой точки зрения сообщить ничего большего, кроме мыслимости ее, что с теоретической точки зрения далеко не достаточно для доказательства объективной реальности этого идеала, однако с морально-практической точки зрения эта теория вполне удовлетворяет разум.

Итак, переход разума к сверхчувственному в мире, в котором мы живем (*mundus noumenon*), а именно к высшему производному благу, невозможный теоретически, осуществляется практически, чтобы уподобить поведение человека здесь, на Земле, поведению на небе. Это значит, что по аналогии с физической телеологией, которую природа позволяет нам воспринимать (также и независимо от этого восприятия), можно и должно а priori признавать мир определенно согласованным по законам свободы с предметом моральной телеологии, а именно с конечной целью всех вещей, признавать для того, чтобы стремиться к идее высшего блага, которое, как моральный продукт, требует, чтобы сам человек был творцом (поскольку это в его власти). Возможность этого — в случае ссылки на творение, полагающей в основу внешнего творца, и в случае ссылки на способность человеческой природы соответствовать такой цели — есть понятие, в теоретическом отношении запредельное, а не достаточно обоснованное, как это ошибочно полагала лейбницевско-вольфовская философия; но с практически-догматической точки зрения это понятие реальное, утверждаемое для нашего долга практическим разумом.

### III

#### **Мнимый теоретически-догматический успех метафизической психологии в эпоху Лейбница и Вольфа**

Психология для человеческого ума не представляет собой ничего более, да и не может стать ничем, кроме антропологии, т.е. познания человека, ограни-

ченного условием знакомства с собой как предметом внутреннего чувства. Но человек сознает себя также как предмет своих внешних чувств, т.е. он имеет тело; связанный с телом предмет внутреннего чувства называется душой человека.

Что человек состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь саму по себе. В самом деле, во всяком познании (стало быть и в самопознании) необходимо должно быть единство сознания, и это единство не допускает, чтобы представления, распределенные между многими субъектами, составляли единство мысли. Поэтому материализм никогда нельзя применить в качестве принципа, объясняющего природу нашей души.

Если же мы станем рассматривать и тело, и душу лишь как явления, что вполне возможно, так как и то и другое — предметы чувств, и если мы примем в соображение, что ноумен, лежащий в основе указанного явления, т.е. внешний предмет как вещь сама по себе, быть может, представляет собой простую сущность...<sup>7</sup>

Не говоря уже об этом затруднении, т.е. о том случае, когда душа и тело принимаются за две специфически различные субстанции, взаимодействие которых составляет человека, никакая философия, тем более метафизика, не может решить, что и какую долю вносят в представления внутреннего чувства душа и тело в отдельности и не лишилась ли бы душа всякого рода представлений (созерцания, ощущения и мышления), если одну из этих субстанций отделить от другой.

Следовательно, никак нельзя узнать, может ли душа после смерти человека, когда его материя рассеяна, продолжать жить, т.е. мыслить и желать, даже если субстанция ее остается; другими словами, [нельзя узнать], дух ли она (ведь под этим словом подразумевают сущность, которая и без тела может сознать себя и свои представления) или нет.

Правда, лейбницевско-вольфовская метафизика дала много теоретически-догматических рассуждений

по этому поводу, она задалась целью доказать не только будущую жизнь души, но даже невозможность потерять ее после смерти, т.е. доказать бессмертие души, но она никого не могла убедить. Скорее, а priori можно усмотреть, что такое доказательство совершенно невозможно, потому что мы познаем себя единственно посредством внутреннего опыта, а всякий опыт может быть осуществлен только при жизни, т.е. когда душа и тело связаны между собой; стало быть, мы вовсе не знаем, чем мы станем и к чему будем способны после смерти, мы никак не можем познать отдельно природу души; ведь для этого нужно было бы попытаться отделить душу от тела еще при жизни, а такая попытка была бы похожа на то, как если бы кто-то стал перед зеркалом с закрытыми глазами и на вопрос, чего он хочет этим достигнуть, ответил: я хочу узнать, какой у меня вид, когда я сплю.

Но с моральной точки зрения мы имеем достаточное основание допускать даже вечную жизнь человека после смерти (после конца земной жизни), следовательно, допускать бессмертие души. Это учение есть практически-догматический переход к свехчувственному, т.е. к тому, что составляет только идею и не может быть предметом опыта, хотя и имеет объективную реальность, действительную, однако, лишь в практическом отношении. Стремление к высшему благу как конечной цели побуждает признать продолжительность [жизни], соответствующую ее бесконечности; оно незаметно восполняет отсутствие теоретических доказательств, так что метафизик не чувствует недостаточности своей теории, потому что действие морального чувства втайне не дает ему заметить недостатки познания, якобы выведенного им из природы вещей и в данном случае невозможного.

Таковы три ступени перехода метафизики к свехчувственному, которое составляет ее подлинную конечную цель. Напрасно она старалась достигнуть этой цели на пути спекуляции и теоретического познания,

потому наука эта и стала бездонной бочкой Данаид<sup>8</sup>. Моральные законы открыли в человеке сверхчувственное, а именно свободу, возможность которой никакой разум не в состоянии объяснить, но в состоянии доказать реальность ее в практически-догматических учениях. Только после этого разум имеет право притязать на познание сверхчувственного, однако ограничиваясь лишь практическим применением его, так как в этом случае обнаруживается некая организация чистого практического разума, который сам создает с практической целью, во-первых, идею субъекта всеобщего законодательства как творца мира; во-вторых, идею объекта воли существ в мире как конечной цели, соответствующей воле творца; в-третьих, идею такого состояния этих существ, единственно при котором они способны достигнуть этой цели. Эти идеи, однако, нельзя выдвинуть теоретически, иначе теология превращается в теософию, моральная телеология — в мистику, а психология — в пневматику, и, таким образом, вещи, которыми можно было бы хоть сколько-нибудь пользоваться практически для познания, переносятся в запредельное, где они навсегда останутся недоступными нашему разуму.

При этом сама метафизика есть лишь идея науки как системы, которую по завершении критики чистого разума можно и должно построить, для чего теперь есть и материал, и план. Она есть целое, которое подобно чистой логике не нуждается ни в каком расширении и не способно к нему; необходимо также, чтобы она была постоянно обитаема и поддерживалась в пригодном для этого состоянии, иначе в ней заведутся пауки и лешие, которые не упустят случая поискать здесь места для своих гнезд и сделают ее необитаемой для разума.

Эта постройка не обширна, но ради придания ей изящества, которое состоит именно в краткости не в ущерб ясности, она нуждается в соединении попыток и суждений различных мастеров, для того чтобы сделать ее вечной и неизменной. Тогда в новейшую кри-

тическую эпоху была бы полностью разрешена задача Королевской академии — не только отметить успехи метафизики, но и измерить пройденный ею путь.

## ОБЩИЙ ОБЗОР

Для признания истинности системы вполне достаточно, если она построена так, что, *во-первых*, каждый принцип в ней может быть доказан в отдельности и, *во-вторых*, каждый из них в случае сомнения в его правильности даже в качестве гипотезы неизбежно приводит ко всем остальным принципам системы как следствиям.

Метафизика же действительно находится в таком положении, если критика разума тщательно следит за всеми ее шагами и наблюдает, куда они в конечном итоге направляются. Имеются два опорных пункта, вокруг которых она вращается: *во-первых*, учение об идеальности пространства и времени, которое в отношении теоретических принципов только указывает на сверхчувственное, для нас, однако, непознаваемое, несмотря на то, что на пути к этой цели оно представляет собой теоретически-догматическое учение, имея дело с априорным познанием предметов чувств; *во-вторых*, учение о реальности понятия свободы как понятия о познаваемом сверхчувственном, причем, однако, метафизика имеет только практически-догматический характер. В свою очередь эти опорные пункты имеют как бы своим фундаментом понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий; это понятие следует освободить от иллюзии, которая вызывает антиномию чистого разума, смешивая явления с вещами самими по себе, и в самой этой диалектике содержит указание для перехода от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному.

---

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### № 1

## НАЧАЛО СОЧИНЕНИЯ ПО ТРЕТЬЕЙ РУКОПИСИ

### В в е д е н и е

Задача Королевской академии наук в скрытом виде заключает в себе следующие два вопроса:

1. Сделала ли метафизика от начала ее до времени, непосредственно следующего за Лейбницем и Вольфом, хотя бы один шаг, по направлению к тому, что составляет, собственно, ее цель и основание ее существования? Ведь только в том случае, если это произошло, можно спрашивать о дальнейших успехах, которые могли быть сделаны с определенного момента.

2. Представляют ли собой предполагаемые ее успехи действительные успехи?

То, что называют метафизикой (я еще воздерживаюсь от точной дефиниции ее), к какому бы времени оно ни относилось, если для него найдено особое имя, должно заключать в себе какие-то приобретения. Если же Академия спрашивает, сделала ли эта наука действительные успехи, то следует принимать в соображение только то приобретение, которое *имелось в виду* при разработке этой науки и составляет ее цель, а не приобретение средств, собранных для достижения цели.

В одной из своих частей (в онтологии) метафизика содержит элементы человеческого априорного познания в понятиях и основоположениях и в соответствии со своей целью должна заключать их в себе; однако подавляющая часть их находит себе применение к предметам возможного опыта, например понятие причины и основоположение об отношении к ней всех изменений. Однако ради познания таких предметов опыта никто никогда не обращался к такой метафизике, в которой эти принципы старательно разбираются и тем не менее часто доказываются из априорных оснований столь неудачно, что убеждение в этих принципах, опирающееся на доказательства разума, было бы очень слабым, если бы ему не способствовали неизбежно соответствующая им деятельность рассудка во всяком опыте и постоянное подтверждение их опытом. В физике (понимая под этим словом в самом широком его значении науку познания разумом всех предметов возможного опыта) этими принципами пользуются всегда так, как если бы они принадлежали к ее области, не выделяют их на том основании, что они априорны, и не создают из них особую науку, потому что цель, ради которой их имеют в виду, направлена лишь на предметы опыта, в отношении которых только и могут они стать понятными для нас; но это не было подлинной целью метафизики. Таким образом, с точки зрения этого применения разума никогда не возникла бы мысль о метафизике как особой науке, если бы у разума не было более высокого интереса, ради которого отыскание и систематическое соединение всех элементарных понятий и основоположений, лежащих а priori в основе нашего познания предметов опыта, служат лишь подготовкой.

Старое название этой науки — *μετα φυσικά*<sup>9</sup> — само уже указывает на род познания, к которому стремятся в ней. Посредством ее желают выйти за пределы всех предметов возможного опыта (*trans physicam*), чтобы, если можно, познать то, что никак не может быть предметом опыта; дефиниция метафиз-



зики, соответствующая этой цели и указывающая основание для стремления к такой науке, такова: это наука о том, как перейти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного (здесь под чувственно воспринимаемым я подразумеваю только то, что может быть предметом опыта. То, что все чувственно воспринимаемое есть только явление, а не объект представления сам по себе, будет доказано потом). А так как этого нельзя достигнуть с помощью эмпирических оснований познания, то метафизика должна содержать в себе априорные принципы. Правда, и математика имеет их, но всегда лишь такие, которые направлены на предметы возможного чувственного созерцания, при помощи которого нельзя, однако, перейти к сверхчувственному; и метафизика отличается от нее тем, что стоит особом, как философская наука, составляющая совокупность познаний разума из априорных понятий (без конструирования их). Наконец, для расширения познания за пределы чувственно воспринимаемого необходимо прежде всего полное знание всех априорных принципов, применимых также к чувственно воспринимаемому; поэтому если желают объяснить не столько цели метафизики, сколько ее средства достижения познания вообще через априорные принципы, т.е. только форму ее метода, то можно дать такую дефиницию ее: метафизика есть система всех чистых познаний разума о вещах посредством понятий.

Можно с величайшей достоверностью доказать, что до Лейбница и Вольфа и в их время метафизика в отношении своей существенной цели не сделала ни малейшего приобретения, не приобрела даже *понятия* о каком-нибудь сверхчувственном объекте так, чтобы быть в состоянии теоретически доказать реальность этого понятия, что составило бы наименьший из возможных шагов по направлению к сверхчувственному; при этом все же еще недоставало бы *познания* этого объекта, находящегося за пределами всякого возможного опыта; кроме того, даже если бы трансцендентальная философия и сделала то там, то здесь какие-

либо приобретения в отношении априорных понятий, применимых к предметам опыта, то ведь не их имеет своей целью метафизика; следовательно, можно по праву утверждать, что до указанного времени эта наука не сделала еще никаких успехов для осуществления своих целей.

Итак, мы знаем, о каких успехах метафизики, составляющих, собственно, ее цель, идет речь. Априорное познание, рассмотрение которого служит лишь средством, а не составляет цель этой науки, а именно то познание, которое, хотя оно утверждено а priori, может найти для своих понятий предметы опыта, мы можем отличить от того познания, которое составляет ее цель, объект которого находится за пределами всякого опыта и к которому метафизика, начиная с первого рода познания, не столько *переходит*, сколько пытается *перескочить*, так как оно отделено от первого неизмеримой пропастью. Аристотель со своими категориями держался почти исключительно первого рода познания. Платон со своими идеями стремился ко второму роду познания. Однако после этого предварительного разбора содержания метафизики следует рассмотреть также и форму, в соответствии с которой она должна действовать.

Второй вопрос, заключающийся в скрытом виде в задаче Королевской академии, требует доказательств того, что успехи, которыми может хвалиться метафизика, — *действительные* успехи. Это жесткое требование, оно одно уже должно поставить в затруднительное положение многочисленных мнимых завоевателей в этой области, если они захотят его понять и принять во внимание.

Что касается элементарных понятий всех априорных познаний, которые могут найти в опыте свои предметы, а также основоположений, посредством которых предметы подводятся под эти понятия, то доказательством их реальности может служить сам опыт, хотя мы и не усматриваем, как возможно то, что они ведут свое происхождение от чистого разума а priori, не будучи выведены из опыта; например, по-

нятие субстанции и положение о том, что во всех изменениях субстанция постоянна и только акциденции возникают или исчезают. Физик без колебаний признает этот шаг метафизики действительным, а не воображаемым, ибо он пользуется этими положениями во всех исследованиях природы, развивающихся опытным путем, уверенный в том, что никогда не будет опровергнут опытом не потому, что опыт никогда не опровергал их, хотя их и нельзя доказать в том виде, в каком они а priori имеются в рассудке, а потому, что эти положения служат рассудку необходимым руководством в осуществлении опыта.

Однако то, что, собственно, составляет задачу метафизики, а именно поиски критерия для понятия о том, что находится вне сферы возможного опыта, и для расширения познания посредством такого понятия, т.е. для исследования реальности этого познания, сразу может привести в отчаяние отважного метафизика, как только он поймет предъявленное ему требование. В самом деле, если он выйдет за пределы своего понятия, посредством которого он может лишь мыслить объекты, а не подтверждать их каким-либо возможным опытом, и если только эта мысль возможна, чего он достигает, избегая в ней противоречия самому себе, — то, как бы он ни мыслил предметы, он уверен в том, что не натолкнется на такой опыт, который его опровергнет, потому что представил себе предмет, например дух, именно с такими определениями, с какими он никак не может быть предметом опыта. Ведь то обстоятельство, что никакой опыт не подтверждает его идею, не может причинить ему ни малейшего ущерба, потому что он хотел мыслить вещь с такими определениями, которые ставят ее за пределы всякого опыта. Таким образом, подобные понятия могут быть совершенно пустыми, и, следовательно, суждения, которые признают их предметы действительными, могут быть совершенно ложными, и все же нет никакого способа вскрыть это заблуждение.

Даже понятие сверхчувственного, к которому разум проявляет такой интерес, что из-за него вообще существует, всегда существовала, и будет существовать метафизика, по крайней мере как попытка, — даже это понятие по тем же причинам не дает никакой возможности каким-либо способом теоретически точно доказать, имеет ли оно объективную реальность, или оно не более как выдумка. В самом деле, в нем, правда, нет никаких противоречий, но и нельзя прямо доказать или опровергнуть никакими испытаниями, которым мы можем его подвергнуть, не составляет ли все, что существует и может существовать, также предмет возможного опыта, стало быть, не оказывается ли понятие сверхчувственного вообще совершенно пустым, а мнимый переход от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному совершенно нереальным.

Но еще раньше, чем метафизика дошла до такого различия, она смешала идеи, имеющие своим предметом исключительно сверхчувственное, с априорными понятиями, которым соответствуют предметы опыта, и не пришла к той мысли, что их источник может быть иным, чем у других априорных понятий. Поэтому и случилось — это особенно примечательно в истории заблуждения человеческого разума, — что разум, чувствуя себя способным приобретать обширные познания о вещах природы и вообще о том, что составляет предмет возможного опыта (не только в естествознании, но и в математике), и доказывая реальность этих успехов на деле, не может понять, почему бы ему не добиться дальнейших успехов со своими априорными понятиями, а именно успешно проникнуть в суть вещей, не принадлежащих к предметам опыта, или в качества их. Он необходимо должен был принять понятия обеих сфер за понятия одного и того же рода, так как они по своему происхождению действительно однородны в том отношении, что имеют свою априорную основу в нашей познавательной способности, а не почерпнуты из опыта, и потому кажется, будто они одинаково дают

право надеяться на реальное обладание ими и расширение их.

Однако разум, успокоившийся на познании, якобы расширенном при помощи идей за пределы возможного опыта, должен был наконец очнуться благодаря открытию одного странного явления, именно того, что априорные положения, ограничивающиеся опытом, не только согласуются друг с другом, но даже составляют априорную систему познания природы, тогда как те, которые переступают границы опыта, хотя они и кажутся имеющими одинаковое с ними происхождение, впадают в противоречие отчасти между собой, отчасти с теми положениями, которые направлены на познание природы, и, как кажется, уничтожают друг друга, уничтожая тем самым всякое доверие к разуму в области теории и приводя к безграничному скептицизму.

Против этого несчастья нет никаких средств, кроме точной и обстоятельной критики самого чистого разума, т.е. способности априорного познания вообще. Эта критика должна усмотреть возможность действительного расширения познания разумом чувственно воспринимаемого, а в случае невозможности — ограниченность этого познания в отношении сверхчувственного. Что же касается сверхчувственного как цели метафизики, то обладание им, на которое она способна, должно быть обеспечено не посредством прямых доказательств, столь часто оказывающихся обманчивыми, а путем дедукции прав разума на априорные определения. Математика и естествознание, поскольку они содержат чистые познания разума, не нуждаются вообще ни в какой критике человеческого разума. Ведь критерий истинности их положений находится в них самих, потому что их понятия применяются лишь настолько, насколько могут быть даны соответствующие им предметы, тогда как в метафизике они предназначены для применения, выходящего за эти границы и распростирающегося на предметы, которые вообще не могут быть даны или могут быть даны не

в той мере, в какой этого требует имевшееся в виду применение понятия, т.е. соответственно ему.

Метафизика совершенно выделяется из всех остальных наук тем, что она единственная наука, которая может быть изложена полностью, так что потомкам нечего прибавлять к ней или расширять ее по содержанию; более того, если из идеи ее систематически не вытекает в то же время абсолютное целое, то понятие о ней может считаться неправильным. Причина этого в том, что возможность ее предполагает критику всей чистой способности разума, в которой может быть полностью исчерпано все, чего эта способность может добиться а priori в отношении предметов возможного опыта, или, что одно и то же (как будет впоследствии показано), в отношении априорных принципов возможности опыта вообще, стало быть для познания чувственно воспринимаемого. На основании же свойств и единства этой чистой познавательной способности можно и должно точно указать все то, что метафизика, принуждаемая одной лишь природой чистого разума, быть может, только спрашивает, а может быть, способна и познать в отношении сверхчувственного. На этом основании, а также потому, что идея метафизики а priori определяет, что в ней можно и должно найти и что составляет все ее возможное содержание, можно судить о том, как приобретенное в ней знание относится к целому и как действительное достояние того или иного времени или народа относится к достоянию каждого другого [времени и народа] и к недостающим познаниям, которых ищут в ней. А так как в отношении потребностей чистого разума не может быть никаких национальных различий, то, основываясь на примере того, что сделано одним народом, что не удалось или удалось ему, можно судить по верному масштабу о недостатках и успехах этой науки во всякое время и у всякого народа и таким образом разрешить задачу как вопрос, поставленный человеческому разуму вообще.

Итак, только бедность и узость границ этой науки дает возможность вполне представить ее в очерке, кратком и все же достаточном для оценки всех истинных приобретений ее. Сравнительно же большое разнообразие выводов из немногих принципов как результат критики чистого разума чрезвычайно затрудняет попытку представить их полностью в таком малом объеме, как этого требует Королевская академия. В самом деле, частичные исследования здесь ничего не дают; только согласие каждого тезиса со всем объемом применения чистого разума обеспечивает реальность ее успехов. Плодотворная, но не доходящая до неясности краткость потребует поэтому внимания и старания в предстоящем исследовании еще в большей степени, чем трудность выполнения задачи, которая должна быть теперь решена.

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

### ОБЩАЯ ЗАДАЧА РАЗУМА, ПОДВЕРГАЮЩЕГО СЕБЯ САМОГО КРИТИКЕ

Эта задача заключается в вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

Суждения называются *аналитическими*, если их предикат ясно (*explicite*) представляет только то, что мыслится, хотя бы и неясно (*implicite*), в понятии субъекта. Например, таково суждение *каждое тело протяженно*. Если бы назвать эти суждения тождественными<sup>10</sup>, то это привело бы только к путанице; в самом деле, такого рода суждения не способствуют отчетливости понятия, а ведь именно это должно быть целью всякого суждения, и поэтому заслуживают названия пустых суждений; таково, например, суждение *всякое тело есть телесная* (другими словами, материальная) *сущность*. Аналитические суждения основываются, правда, на тождестве, и могут быть приведены к нему, но они не тождественны, так как нуждаются в расчленении и служат поэтому для объ-

яснения понятия, тогда как тождественное *idem per idem* ничего не объясняет.

Синтетическими называются суждения, которые посредством предиката выходят за понятие субъекта, так как предикат их содержит нечто такое, что не мыслится в понятии субъекта; например, *все тела имеют тяжесть*. Речь идет здесь не о том, всегда ли связан предикат с понятием субъекта или нет, достаточно того, что в этом понятии он не мыслится, хотя необходимо должен присоединяться к нему. Так, например, положение *всякая трехсторонняя фигура треугольна* (*figura trilatera est triangula*) есть синтетическое суждение. В самом деле, хотя невозможно, представляя себе три прямые линии, ограничивающие пространство, тем самым не мыслить также три угла, однако в понятии трехстороннего вовсе не мыслится наклонение этих сторон друг к другу, т.е. понятие угла действительно не мыслится в понятии трехстороннего.

Все аналитические суждения априорны и потому имеют строго всеобщую и абсолютно необходимую значимость, так как полностью основываются на законе противоречия. Синтетические же суждения могут быть также суждениями опыта, которые дают нам, правда, сведения о том, как устроены те или иные вещи, но никогда не указывают, что они необходимо должны обладать такими-то свойствами и иначе не могут быть устроены; таково, например, суждение *все тела имеют тяжесть*. В этом случае всеобщность лишь сравнительна: все тела, насколько мы их знаем, имеют тяжесть; эту всеобщность можно назвать эмпирической в отличие от рациональной, которая, как познанная а priori, есть абсолютная всеобщность в точном смысле этого слова. Если же имеются априорные синтетические суждения, то они не могут основываться на законе противоречия, и потому при исследовании их возникает вышеуказанный, никогда еще во всей своей общности не поставленный, а тем более не решенный вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? Настоящее исследование даст



достаточно подтверждений тому, что такие суждения действительно имеются, что разум служит не для того только, чтобы аналитически объяснять уже приобретенные понятия (занятие, совершенно необходимое для того, чтобы прежде всего хорошенько понимать самого себя), а что он способен также расширять свои познания синтетически а priori и что метафизика в отношении средств, которыми она пользуется, основывается, правда, на первых суждениях, но в отношении своей цели она целиком опирается на последние суждения. а так как действительность успехов, которые метафизика признает, еще возбуждает сомнения, то чистая математика служит веским доказательством реальности познаний, приобретенных посредством одного только чистого разума, несмотря на нападки самых отважных скептиков, и хотя сама она для подтверждения правомерности своих притязаний вовсе не нуждается ни в какой критике чистой способности разума, оправдывая себя самым фактом своего существования, все же она являет собой наглядный пример, доказывающий по меньшей мере реальность крайне важной для метафизики задачи: как возможны априорные синтетические суждения?

Доказательством философского духа Платона, который был искусным математиком, более всего служит то, что великий чистый разум, вступающий в геометрии в связь с рассудком посредством многих прекрасных и неожиданных принципов, привел его в чрезвычайное удивление, которое увлекло его до фантастической мысли принять эти познания не за новые приобретения в нашей земной жизни, а просто за воспоминание прежних идей, в основе которого лежит общение не более не менее как с божественным рассудком. Человек, занимающийся только математикой, пожалуй, непомерно обрадуется этим продуктам своего разума, но не удивится возможности их, потому что, когда он размышляет только над своим объектом, у него нет повода рассмотреть субъект и удивиться его способности к столь глубокому познанию

объекта. С другой стороны, философ, занимающийся только философией, как Аристотель, не может достаточно подметить огромную разницу между *чистой* способностью разума, поскольку она расширяет познания из самой себя, и способностью, которая, руководствуясь эмпирическими принципами, продвигается к всеобщему посредством умозаключений, поэтому он не испытывает такого удивления и, принимая метафизику только за восходящую на более высокие ступени физику, не находит ничего странного и непонятного в притязаниях ее, даже когда она переходит к сверхчувственному. Найти ключ к этому явлению чрезвычайно трудно, как это и оказалось в действительности.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОСТАВЛЕННОЙ ЗАДАЧИ В ОТНОШЕНИИ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ, СОСТАВЛЯЮЩИХ НАШ ЧИСТЫЙ РАЗУМ

Поставленная выше задача может быть решена, только если мы предварительно рассмотрим связанный с ней вопрос о способности человека, благодаря которой он может а priori расширять свое познание и которая составляет в нем то, что можно специально назвать его чистым разумом. Ведь если под чистым разумом какого-либо существа подразумевать вообще способность познавать вещи независимо от опыта, стало быть от чувственных представлений, то этим еще вовсе не определено, как вообще в нем (например, в Боге или в другом высшем духе) возможны такие познания, и задача остается нерешенной.

Что же касается человека, то всякое познание его состоит из понятия и созерцания. Каждое из них есть, правда, представление, но еще не познание. Представлять себе что-либо посредством понятий, т.е. как общее, — значит *мыслить*; способность мыслить

называется рассудком. Созерцание есть непосредственное представление о единичном. Познание посредством *понятий* называется *дискурсивным*, познание в *созерцании* — *интуитивным*; в действительности для познания требуется то и другое, связанные между собой, но название оно получает от того, на что в каждом данном случае преимущественно обращается внимание как на его определяющее основание. То, что оба они могут быть эмпирическими, или чистыми способами представления, составляет специфическую особенность человеческой познавательной способности, которую мы скоро рассмотрим более подробно. Посредством созерцания, соответствующего понятию, предмет *дается*; без созерцания он только *мыслится*. Посредством одного только созерцания, без понятия, предмет, правда, дается, но не мыслится; посредством понятия без соответствующего созерцания он мыслится, но не дается. Следовательно, в обоих случаях предмет не познается. Если к понятию присоединяется соответствующее априорное созерцание, то говорят, что понятие *конструировано*; если же присоединяется только эмпирическое созерцание, то это называют просто примером для понятия. Акт присоединения созерцания к понятию называется в обоих случаях изображением (*exhibitio*) объекта; без него (будь оно опосредствованное или непосредственное) невозможно никакое познание.

Возможность мысли или понятия основывается на законе противоречия, например, понятие о мыслящем бестелесном существе (духе). Вещь, о которой даже и мысль невозможна (т.е. понятие которой противоречит самому себе), невозможна. Но вещь, понятие которой возможно, от этого еще не делается возможной. Возможность первого рода называется логической, возможность второго рода — реальной. Доказательство последней служит доказательством объективной реальности понятия, его мы всегда имеем право требовать. Но оно может быть дано не иначе как с помощью изображения объекта, соответствующего понятию; иначе он остается только мыслью, от-

носителем которой неизвестно, соответствует ли ей какой-либо предмет, или она пуста, т.е. может ли она вообще служить для познания, остается неизвестным, пока объект не показан на примере\*.

## № 2

### ВТОРАЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ

#### Застой ее в скептицизме чистого разума

Хотя застой не есть движение вперед и, стало быть, его, собственно говоря, нельзя назвать пройденной стадией, однако если движение вперед в каком-то направлении неизбежно ведет к равному ему движению назад, то результат его совершенно такой же, как если бы движения не было вовсе.

Пространство и время содержат отношения обусловленного к его условиям, например определенная величина некоторого пространства возможна только обусловленно, а именно благодаря тому, что его включает другое пространство; точно так же определенное время возможно потому, что оно представляется как часть еще большего времени; так же обстоит дело со всеми данными вещами как явлениями. Но разум стремится признать безусловное и вместе с ним целокупность всех условий, иначе он не перестанет спрашивать, как если бы вовсе не получил ответа.

---

\* Один автор<sup>11</sup> пытается устранить это требование, приводя случай, действительно единственный в своем роде, а именно понятие необходимого существа, в бытии которого мы можем быть уверены, потому что конечная причина по крайней мере должна быть безусловно необходимым существом, так что объективную реальность этого понятия можно доказать, не давая соответствующего ему созерцания в каком-либо примере. Но понятие о необходимом существе вовсе не понятие о вещи, каким-либо образом определенной. Ведь существование не есть определение вещи; какие внутренние предикаты принадлежат вещи на том основании, что в отношении существования ее принимают за независимую вещь, этого никак нельзя узнать из одного ее существования, будь оно необходимое или не необходимое.

Однако это еще не ввело бы разум в заблуждение; в самом деле, как бы часто вопрос «почему?» ни оказывался в естествознании тщетным, все же оправдание незнанием считается достаточным, потому что оно по крайней мере лучше, чем заблуждение. Но разум вводит сам себя в заблуждение тем, что, руководствуясь надежнейшими основоположениями, он полагает, что нашел безусловное на одной стороне, и, однако, на основании других, столь же надежных принципов приводит самого себя в то же время к уверенности в том, что безусловное должно искать на противоположной стороне.

Эта антиномия разума не только возбуждает у него сомнение в обоих утверждениях, которое, однако, оставляет еще надежду на то или иное окончательное суждение, но и приводит к тому, что разум отчаивается во всех своих притязаниях на достоверность; это состояние можно назвать догматическим скептицизмом.

Но такая борьба разума с самим собой имеет в себе ту особенность, что она представляется ему поединком, в котором он, нападая, уверен, что побьет противника, а защищаясь, столь же уверен, что потерпит поражение. Другими словами, он может полагаться не столько на доказательство своих утверждений, сколько на опровержение утверждений противника, что вовсе не надежно, ведь оба могут судить ложно или могут оказаться правыми, если только раньше согласятся относительно смысла вопроса.

Эта антиномия делит противника на два класса, из которых один ищет безусловное в сложении однородного, другой — в сложении многообразного, могущего быть также разнородным. Первый — это математический класс, он продвигается от частей однородной величины к абсолютному целому путем сложения или от целого к частям, из которых ни одна не есть целое. Второй — это динамический класс, он идет от следствия к высшему синтетическому основанию, которое, таким образом, представляет собой нечто реально отличное от следствия, [т.е.] либо к высшему определя-

ющему основанию причинности вещи, либо к основанию существования этой вещи.

Противоположные тезисы первого класса, как уже сказано, бывают двоякого рода. Тезис, идущий от частей к целому: *мир имеет начало* — и антитезис *мир не имеет начала* одинаково ложны. Тезис же, идущий от следствия к основанию, и антитезис, синтетически нисходящий от основания к следствию, хотя они и противоположны друг другу, оба могут быть истинными, так как одно следствие может иметь несколько оснований, и притом трансцендентально различных, а именно основание может быть или объектом чувственности, или объектом чистого разума, недоступным эмпирическому представлению; например, тезису *все есть естественная необходимость*, нет поэтому никакой свободы противоположен антитезис *существует свобода*, не *все есть естественная необходимость*. В результате возникает скептицизм, который вызывает застой в деятельности разума.

В самом деле, что касается первого тезиса и антитезиса, то они оба могут быть и в метафизике ложными, подобно тому как это бывает в логике с двумя контрарно противоположными суждениями, если одно из них утверждает больше, чем требуется для противоположения. Так, тезис *мир не имеет начала* по сравнению с антитезисом *мир имеет начало* содержит не больше и не меньше, чем нужно для противоположения, и потому один из них должен быть истинным, а другой ложным. Но если я говорю, что мир не имеет начала, а существует вечно, то я утверждаю больше, чем нужно для противоположения, ведь помимо того, что я указываю, каков не есть мир, я еще указываю, каков он есть. Но мир, рассматриваемый как абсолютное целое, мыслится как ноумен, и вместе с тем при вопросе о начале или бесконечности во времени он мыслится как феномен. Итак, утверждаю ли я эту интеллектуальную целокупность мира или приписываю ему границы как ноумену, и в том и в другом случае я ошибаюсь. В самом деле, утверждая абсолютную целокупность условий в чувственно вос-

принимаемом мире, т.е. во времени, я противоречу самому себе все равно, представляю ли я ее себе данной в возможном созерцании как бесконечную или ограниченную.

В то же время, подобно тому как в логике два субконтрарно противоположных суждения могут быть истинными, так как каждое утверждает меньше, чем требуется для противоположения, так и в метафизике два синтетических суждения, имеющие в виду предметы чувств, но касающиеся только отношения следствия к основанию, могут быть истинными, так как ряд условий можно рассматривать двояко, а именно как субъект чувственности или как объект одного лишь разума. В самом деле, обусловленные следствия даны во времени, но основания или условия примысливаются к ним и могут быть различными. Так, если я утверждаю, что все события в чувственно воспринимаемом мире происходят по естественным причинам (*causa phaenomenon*), то первое положение должно было бы быть ложным. Но если я утверждаю, что не все происходит по одним лишь естественным причинам, то я полагаю в основание условия как феномены. Если противник говорит, что не все происходит по естественным причинам, а [кое-что] может происходить также на сверхчувственных основаниях (*causa noumenon*), то я утверждаю меньше, чем требуется для противоположения совокупности условий в чувственно воспринимаемом мире; в самом деле, допуская причину, которая ограничивается не этого рода условиями, а условиями чувственных представлений, я не противоречу условиям этого рода; а именно я представляю себе только умопостигаемый мир; мысль о нем лежит уже в понятии некоторого *mundi phaenomeni*, в котором все обусловлено; таким образом, разум не противоречит здесь целокупности условий.

Этот скептический застой, не заключающий в себе скептицизма, т.е. отказа от достоверности в расширении нашего познания за пределы возможного опыта, весьма благотворен, так как без такого познания мы

бы бросили важнейшее дело человечества, которым как своей конечной целью занимается метафизика, и ограничили бы применение нашего разума только чувственно воспринимаемым или же, как это долго происходило, задерживали бы исследователей несостоятельными, мнимыми достижениями, если бы не вмешалась критика чистого разума, которая делением законодательствующей метафизики на два отдела преодолела и деспотию эмпиризма, и анархическое бесчинство неограниченной филодоксии<sup>12</sup>.



---

## ПРИМЕЧАНИЯ\*

### К вечному миру. Философский проект. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf

Идея вечного мира представляет собой неотъемлемую часть учения Канта. Проблема мира между народами под пером Канта впервые превратилась в реальную философскую проблему. Этика Канта представляется неполной без завершающей ее мирной программы; в свою очередь основные положения концепции мира базируются на его этических принципах. То же самое можно сказать и о философии истории Канта, о его теории культуры, учении о праве. Коротче говоря, все части философской системы Канта, трактующие о человеке и обществе, логично приводят к постановке вопроса о преодолении войн. Идея вечного мира — заключительное звено философской системы Канта. Без этого звена она неполна.

Кант — диалектик, в отличие от своих предшественников он понимает значение социальных антагонизмов и не сетует по поводу отсутствия согласия между людьми. Антагонизм — причина (а не тормоз) прогресса. Именно антагонизмы между людьми приводят к образованию государства, которое устанавливает правовой порядок, ограничивая произвол индивидов, направляя их предприимчивость в законосообразное русло. Затем возникает другая необходимость — установить правовые отношения между государствами. Как в свое время люди вынуждены были создать государст-

---

\* Примечания составили: А. Гулыга («К вечному миру»), А. Гулыга и М. Левина («Спор факультетов», «Антропология»), А. Панченко («Успехи метафизики»).

во, так и государства должны объединиться, чтобы предотвратить взаимное истребление. Сама природа (а точнее, историческая закономерность), используя неуживчивость людей и государственных организмов, побуждает сначала к несовершенным попыткам, но, в конце концов, после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно — выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил, а исключительно от такого великого союза народов.

Как моралист Кант осуждал войну, как диалектик он признавал ее значение на определенном отрезке истории общества, как футуролог он видел неизбежность ее самоизживания. То новое, что внес Кант в споры о вечном мире, состояло в обосновании исторической необходимости вечного мира на Земле. Не здравый смысл и добрая воля монарха, не его соображения о пользе и счастье подданных, а сама история преодолевает войну, делает ее невозможной как форму межгосударственных отношений. Вечный мир неизбежен, он наступит на нашей планете, хотят ли того отдельные люди или не хотят. Кант не убеждал монархов в преимуществах мирной жизни, не обличал их эгоизм, как это делали его предшественники, он настаивал на неизбежности наступления всеобщего мира. Война преодолевает себя сама, становясь непосильным бременем для государств.

Трактат «К вечному миру» появился вскоре после мирного договора, подписанного между Францией и Пруссией в Базеле в 1795 г. Мир положил конец военным действиям, но не устранил враждебности между этими странами. Дальнейшее столкновение было неизбежным. Философ отдавал себе отчет в сложившейся ситуации, и это нашло выражение в его трактате, представляющем образец политической мудрости и тончайшей иронии.

Первое издание трактата вышло в 1795 г. в Кенигсберге. Ни одно из сочинений Канта не вызывало таких непосредственных и живых откликов. Первое издание трактата «К вечному миру» буквально расхватили. Издатель Николовиус в том же 1795 году выпустил новое. Одновременно в Берне вышел французский перевод, которым, однако, Кант остал-

ся недоволен. В 1796 году Николовиус выпустил новое немецкое и авторизованное Кантом французское издание. В Париже возник третий перевод, который увидел свет книгой и (в извлечениях) на страницах газеты «Монитор». Появились многочисленные рецензии и отклики (И.Г. Фихте, И.Г. Гердер и др. — см. сборник «Трактаты о вечном мире». М., 1963).

Первый русский перевод С. Роговина и Б. Чредина (под названием «Вечный мир») вышел в 1905 г. В исправленном виде он был напечатан в книге «Трактаты о вечном мире» (а также в шеститомнике Канта). Новый перевод А.В. Гулыги был выполнен для второго издания сборника трактатов о вечном мире. Книга была набрана, сверстана, подписана в печать в 1991 г., но не вышла. В сокращенном виде перевод увидел свет отдельной брошюрой («К вечному миру» И. Канта, М., 1990). Для настоящего издания этот перевод заново сверен с оригиналом и выправлен переводчиком.

<sup>1</sup> «До греческих календ» (лат.), т.е. никогда. Календа у римлян — первое число каждого месяца. У греков календ не было.

<sup>2</sup> Вундишгрец (*Windisch-Graetz*), Иосиф Николас (1744—1802) — немецкий писатель.

<sup>3</sup> Эон — «В представлениях христианского гностицизма Эон — как бы некое духовное существо, персонифицирующее один из аспектов абсолютного божества» («Мифы народов мира». Энциклопедия, т.2, с. 633).

<sup>4</sup> Малле дю Пан (*Mallet du Pan*), Жак (1749—1800) — французский публицист, противник революции.

<sup>5</sup> Тит Флавий Веспасиан (39—81), Марк Аврелий (121—180), Домициан (51—96), Коммод (161—192) — римские императоры.

<sup>6</sup> Гроций (*Grotius*), Гуго (1583—1645) — немецкий правовед; Ваттель (*Vattel*), Эмме (1714—1767) — швейцарский юрист.

<sup>7</sup> «Безбожная ярость ... внутри ... заскрежешет страшной пастью кровавой» (лат.) (*Вергилий*. Энеида. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.-Л., 1933. С. 58).

<sup>8</sup> *Alphab. [etum] Tibet. [ianum]* — справочник по Тибету, выпущенный в 1762 г. монахом-августинцем Георгием.

<sup>9</sup> Фишер (Fischer), Эберхард (1697—1771) — профессор истории в Петербурге, участник экспедиции на Камчатку.

<sup>10</sup> «Путешествие молодого Анахарсиса в Грецию» — работа французского историка Ж.-Ж. Бартеlemi (Barthelemy J.J. Voyage du jeune Anacharsis en Grece. 1788). В 1790—1793 гг. появился немецкий перевод этой работы, которым, возможно, пользовался Кант.

<sup>11</sup> Лакроз (Lacroze) — французский ученый XVIII в.; Кант цитирует его, как и патера Горация, по справочнику Георгия.

<sup>12</sup> Эпонт — высшая ступень посвящения в Элевсинских мистериях в честь древнегреческой богини Персефоны.

<sup>13</sup> «Провидение основательно: приказывает однажды, но поддерживает «постоянно» (лат.). Кант ссылается на Августина, но в сочинениях Августина эта фраза не найдена.

<sup>14</sup> Грифов запрягать вместе с лошадьми (лат.). Неточная цитата из Вергилия (Eclog, VIII, 27).

<sup>15</sup> Одной причины недостаточно (лат.).

<sup>16</sup> Кант не указал источник цитирования. В последние годы установлено, что речь идет об Антисфене (см., напр., комментарии С. Дигга в кн.: Kant I. Von den Traumen der Vernunft. Leipzig. 1974. S. 595).

<sup>17</sup> «Судьба согласного с ней ведет, а противящегося тащит» (лат.). Изречение принадлежит римскому философу Сенеке (Epistolae moral. Lib. XVIII, ep. 4).

<sup>18</sup> Боутервек (Bouterwek), Фридрих (1726—1828) — немецкий философ и поэт.

<sup>19</sup> Горе побежденным (лат.).

<sup>20</sup> Во времена Канта сохранялась средневековая иерархия «факультетов» (т.е. областей знания). Высшими факультетами считались богословский, юридический, медицинский, низшим — философский.

<sup>21</sup> Никто не обязан делать что-либо сверх возможного (лат.).

<sup>22</sup> Действуй, и будешь прощен (лат.).

<sup>23</sup> Если и сделал, то отрицай (лат.).

<sup>24</sup> Разделяй и властвуй (лат.).

<sup>25</sup> Первый среди равных (лат.).

<sup>26</sup> Кант дает вольный перевод этой пословицы. Буквально: «Да творится правосудие, хоть мир пропадай» (лат.) — девиз германского императора Фердинанда I (1503—1564).

27 «Бедам ты не сдавайся, но против шествуй отважней» (лат.) (Вергилий. Энеида. VI, 95).

28 Если не по титулу, то по поступкам (лат.).

29 Мысленная оговорка (лат.).

30 Фактический и юридический статус-кво (франц.).

31 Философское прегрешение (лат.).

## СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ DER STREIT DER FACULTATEN

Работа вышла в 1798 г. в Кенигсберге. В том же году была дважды переиздана. Работа состоит из трех разделов, по сути дела — это три самостоятельных трактата (внешне), не связанные между собой. Внутренняя связь между ними очевидна — торжество разума («философский факультет»!) в любой сфере человеческой деятельности. Три «высших» факультета — богословский, юридический и медицинский — опираются не на разум, а на указания. Богословы исходят из Библии, юристы из правительственных установлений и даже медики лечат, руководствуясь не «физикой человеческого тела, а руководствами по медицине». (Впрочем, медицинский факультет намного свободнее, чем первые два, и «очень близок философскому»). Спор между факультетами идет из-за влияния на народ. Высшие факультеты — это «правое крыло» парламента ученых, правительственная партия; философский факультет — «левое крыло», своего рода оппозиция, и притом весьма необходимая правительству инстанция. Ибо без его строгой проверки и возражений у правительства не будет достаточно ясного понятия о том, что ему самому полезно или вредно. Философы призваны контролировать три высших факультета.

Ранее, чем над другими затронутыми в работе проблемами, Кант размышлял над своей «системой здоровья» («Спор с медицинским факультетом»). Еще в 1786 г. в одной из своих речей Кант изложил свое кредо: «Повелевай своей натурой, иначе она будет повелевать тобой». Рекомендации Канта — лишь повод для размышлений, которые сегодня могут зачастую вызвать улыбку, важна однако твердая уверенность мыслителя в том, что у духа есть способность силою только воли побеждать болезненные ощущения. Примером Канта вдохновлялись многие гигиенисты, в частно-

сти русский писатель М. Зощенко, много писавший на эту тему.

Первая часть трактата — «Спор с богословским факультетом» возникла как продолжение полемики вокруг трактата «Религия в пределах только разума». Кант, как известно, получил выговор от короля за эту работу. От философа требовали ответа, и он ответил смиренно, но иронически. В качестве «верного подданного» королевского величества он обещал воздерживаться от выступлений по вопросам религии. После смерти Фридриха-Вильгельма II Кант заявил, что он свободен от взятого на себя обязательства (поскольку он стал теперь подданным другого «величества»). В «Споре факультетов» Кант вернулся к толкованию Библии, а в предисловии к работе опубликовал свою переписку с королем.

Вторая часть трактата («Спор с юридическим факультетом») возникла первоначально как самостоятельная статья. Не пройдя в 1797 г. цензуру, она была включена автором в книгу и увидела свет в ее составе. Кант видит главный признак общественного прогресса в улучшении законов. Вместе с тем Кант иронизирует над идеей прогресса, то есть над собственными убеждениями. Если при изложении взглядов на религию Кант использовал иронию в целях маскировки, то теперь он прибегает к ней с иными намерениями: задача состоит не в том, чтобы отвлечь внимание, а чтобы привлечь его.

Первая часть работы была впервые (не полностью) напечатана по-русски в т. 6 Собрания сочинений Канта (М., 1966, перевод Ц. Арзаканьяна), вторая часть — в «Кантовском сборнике», Калининград, 1981, вып. 6 (перевод И. Копцева и А. Столярова), третья часть — в книге: И. Кант. Трактаты и письма. М. 1980 (перевод М. Левиной). Для данного издания текст перевода сверен с оригиналом М. Левиной.

<sup>1</sup> *Comes* (de Saumaise), Клод (1588—1655), в латинизированной форме Салмазий — французский историк и юрист; начало названия его труда «О поворотных годах...»; фраза «от звезд к лагерям» — парафраз известного латинского изречения «через тернии к звездам».

<sup>2</sup> не «верь!», а свободное «верую» (лат.).

3 Речь идет о принципе свободного предпринимательства, выраженного словами «laissez faire, laissez passer» купца, о котором рассказывает Кант, в кабинете Кольбера.

4 «нет никакого права безнаказанно убивать по принципу экспериментирования над жалким человеческим телом» (лат.).

5 «по повелению короля» (франц.), здесь: по указанию свыше.

6 Согласие в несогласии, несогласие в согласии (лат.).

7 «Теперь эти оставшиеся не дают нам покоя» (Цицерон).

8 Слова Канта близки к I Посланию к коринфянам 15, 12-14 апостола Павла.

9 *Постель* (Postel), Гийом (в латинизированной форме Постеллус), — 1511—1581, — французский лингвист, известен своими путешествиями по Востоку и визионерством.

10 *Сведенборг* (Swedenborg), Эмануэль (1688—1772) — шведский мистик, теософ и ученый, пользовался широчайшей известностью в европейских странах.

11 Использованы слова, обращенные к умершему Лазарю — Евангелие от Иоанна 11, 43-44.

12 *Браге* (Brahe), Тихо (1546—1601) — датский астроном, вел в построенной им обсерватории многолетние наблюдения над движением планет с высокой точностью.

13 «знак, указывающий прогноз будущего» (лат.).

14 После того как дело дошло до доспехов Вулкана, меч смертных рассыпался под ударами как лед (лат.).

15 «не отдельных людей, но всех в целом» (лат.).

16 Кампер и Блюменбах — см. примечание 52 и 53 к «Антропологии»

17 *Алэ* — псевдоним (по месту рождения) французского писателя Дени Вераса (Verasse), род. ок. 1630 г., его книга называется «История севарамбов».

18 *Хуфеланд* (Hufeland), Кристоф-Вильгельм (1762—1836) — немецкий врач, основал в Берлине Поликлинический институт; среди его трудов, переведенных на многие языки, особой известностью пользовалось «Искусство продлить человеческую жизнь».

19 собственная жизнь (лат.).

20 без соизволения Минервы (лат.), т.е. без надлежащего мастерства.

21 *Дидо* (Didot) — семья и фирма известных французских издателей, существенно усовершенствовавших типографское дело; основатель фирмы в Париже в 1713 г. — Франсуа Дидо (1689—1757).

### АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ANTHROPOLOGIE IN PRAGMATISCHER HINSICHT

Работа впервые напечатана в 1798 г. в Кенигсберге. Через два года появилось второе издание. Курс антропологии Кант читал 24 раза (последний раз — зимой 1795/96 гг.). В теоретической системе Канта антропология занимает важное место, отвечая на главный вопрос его философии — «что такое человек?». «Антропология» — последняя книга, опубликованная самим Кантом, своеобразный итог его творчества. Антропологию Кант рассматривает с «прагматической» точки зрения. Это значит, что вне поля его зрения остается физиология, то, что сделала из человека природа, его интересует то, что человек сделал из себя сам, что делают из него люди. Ныны это называется культурной или социальной антропологией.

В «Антропологии» Кант обстоятельнее, чем в других работах, разбирает значение чувственного познания как единственного внешнего источника данных об окружающем мире (см. раздел «Апология чувственности»). Другая важная проблема, затронутая в «Антропологии», — бессознательное (термин Канта — «темные представления»). «Антропология» содержит уточнение ряда важных для Канта эстетических категорий («чувство удовольствия», «гений» и др.). Работа представляет интерес и как популярное введение в критическую философию. То, что философу не удалось в «Прологеменах», выполнено здесь весьма удачно: первое ознакомление с учением Канта целесообразно начинать с «Антропологии»

Впервые на русский язык «Антропология» была переведена Н.М. Соколовым и издана в 1900 г. Этот же перевод был опубликован в шеститомном издании Канта (т.5, 1966 г.). Для настоящего издания перевод подготовлен М. Левиной, за исключением § 45-54; 78-87; 96-105, которые публикуются по сверенному М. Левиной тексту шеститомного издания.



1 «Если таковы все отцы, то я не таков» (*лат.*); приписывается Абеяру.

2 «Увидели природу и скорбели от того, что покинули ее» (*лат.*) — перефразировка Кантом известных стихов римского сатирика Персия (34-62).

3 *Иллюминатизм* — учение тайных религиозно-политических обществ, распространенных в ряде стран Западной Европы в XVI—XVIII вв. Орден иллюминатов был основан в Германии в 1776 г. Адамом Вейсхауптом, просуществовал до 1785 г.

4 *Буриньон* (Bourignon), Антуанетта (1616—1680) — основательница мистической секты.

5 *Паскаль* (Pascal), Блэз (1623—1662) — французский философ, писатель и исследователь.

6 *Галлер* (Haller), Альбрехт (1708—1777) — врач и натуралист (Швейцария), автор известного в свое время «Дневника».

7 *Лесс* (Less), Готфрид (1736—1797) — профессор теологии в Германии.

8 *Антикира* — город в Древней Греции, известен растениями, которыми пытались лечить душевные болезни.

9 «глуп тот, кто когда-либо их порицает» (Плавт).

10 «Зря пыхтеть, много суетиться, ничего не делая» (*лат.*) — из басни Федра (I в. до н.э.).

11 Речь идет о последователях священника Иоганна Гасснера (Gassner) (1727—1779), шарлатана и заклинателя, и врача Фр. А. Месмера (Messmer) (1733—1815), широко известного основателя учения о животном магнетизме.

12 *Гофстеде* (Hofstede), Петр (1716—1803) — голландский проповедник-реформат.

13 *Мармонтель* (Marmontel), Жан-Франсуа (1723—1799) — французский писатель и драматург.

14 строка из Горация

15 *Тацит*. Германия. XXII.

16 Гете посетил принца Пафлагонского 9 апреля 1887 г. в его дворце под Палермо — см. «Путешествие по Италии», ч. 2.

17 «Словно сновидения больного рождаются причудливые образы» (*лат.*) — Гораций.

18 «отечество повсюду, где хорошо» (*лат.*).

19 *Михаэлис* (Michaelis), Христиан Фридрих — врач, современник Канта, писал о душевных расстройствах.

20 «подобное радуется подобному» (лат.).  
21 «личина срывается, суть остается» (Лукреций).  
22 «мир хочет быть обманутым» (лат.).  
23 «о своих законных наследниках» (лат.).  
24 «знаем столько, сколько удерживаем в памяти» (лат.).  
25 гадания по Вергилию (лат.).  
26 «О, заботы людские!» (лат.).

- 40 поэзия в широком смысле (лат.).
- 41 поэзия в строгом смысле (лат.).
- 42 «Прекрасная сверху женщина кончается книзу уродливой рыбой» (Гораций. «Наука поэзия», 4).
- 43 вдохновенный песнопевец (лат.).
- 44 «мысль, сознающая правду» (Вергилий).
- 45 рыцарь без страха и упрека (франц.).
- 46 графиня фон Кайзерлинг.
- 47 «Плач заунывный его раздастся кругом, и понятно:  
Много ему предстоит испытать злоключений при  
жизни»  
(Лукреций. О природе вещей).
- 48 Да здравствуют забавы! (франц.).
- 49 Пусть ценится так, как может цениться (лат.).
- 50 Узнаешь [человека] по его друзьям (лат.).
- 51 «Римлянин! Вот кто опасен, кто черен! Его берегися!»  
(Гораций).
- 52 Кампер (Camper), Петер (1722—1789) — голландский анатом.
- 53 Блюменбах (Blumenbach), Иоганн Фридрих (1752—1840) — известный анатом и антрополог, профессор Геттингенского университета.
- 54 В «Истории Тридентского собора» говорится: «Были там также 300 благопристойных распутниц, которых называют куртизанками» (лат.).
- 55 «насмешник и балагур» (Плавт).
- 56 ум, остроумие; (здравый смысл); фривольность; галантность; легкомысленный франт; кокетка; ветренность, легкомыслие; вопрос чести, дело чести; хороший тон; bureau d'esprit — буквально: бюро (кабинет) умов (остроумцев); острота, афоризм, удачное выражение; тайные письма, подписанные королем Франции, часто — приказы об аресте, куда получатель такого письма мог вписать любое имя или распоряжение (франц.).
- 57 «знает то гений, звезду направляющий нашу с рождения» (Гораций).
- 58 «мягче он воска (по отношению) к пороку» (Гораций).
- 59 «благо государства (не граждан) высшим законом да будет» (перефразировка Цицерона).
- 60 Тимон Афинский (V в. до н.э.) — возненавидев греков за их распри, жил в полном уединении. Как воплощение

мизантропа стал героем произведений художественной литературы (ср. *Шекспир*. Тимон Афинский).

61 *Мом* (Момус, Момос) — в древнегреческой мифологии — бог насмешки и глумления.

**О ВОПРОСЕ, ПРЕДЛОЖЕННОМ НА ПРЕМИЮ КОРОЛЕВСКОЙ БЕРЛИНСКОЙ АКАДЕМИЕЙ НАУК В 1791 ГОДУ: КАКИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ УСПЕХИ СДЕЛАЛА МЕТАФИЗИКА В ГЕРМАНИИ СО ВРЕМЕНИ ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА?**

Работа Канта «*Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat*» представляет собой в оригинале три рукописи, которые при его жизни изданы не были и издание которых автор поручил Фридриху Теодору Ринку. Ринк, учитывая то, что ни одна из рукописей не была завершена, был вынужден составить из них один текст, который он и опубликовал сразу после смерти философа (в 1804 г.). На русском языке эта работа была впервые опубликована в «Трудах С.-Петербургского философского общества» в серии «Успехи метафизики» (СПб., 1910, вып. 6) в переводе Н. Лосского. Затем этот перевод был опубликован в шеститомнике *Сочинений* Канта (М., 1966. Т. 6 С. 177-255). При подготовке настоящего издания был использован этот же перевод. Его сверку с немецким текстом по изданию «*Immanuel Kant's Sammtliche Werke*» (hrsg. von Rosenkranz K., Schubert F.W. — Leipzig, 1838. — Bd 1. — S. 483-578) произвел А.И. Панченко, который также составил нижеследующие примечания.

История работы Канта такова. Указанный в заглавии работы вопрос был поставлен Берлинской академией наук в 1788 г. — как вопрос, предназначенный для премии 1791 г. К указанной дате поступила только одна работа, и академия продлила срок. В конечном счете премию получили Шваб, Рейнхольд и Абихт, работы которых были опубликованы уже к 1796 г. Кант отреагировал на вызов академии, написав три незаконченные рукописи, но так и не представил их на конкурс. Тем не менее, по оценке одного из его издателей — К. Розенкранца, «для познания ясности, с которой Кант понимал место своей системы в истории философии, проницательности, с которой он схватил синтезированные в

ней формы догматизма и скептицизма, эта работа гораздо значительнее, чем до сих пор казалось историкам философии» (Immanuel Kant's Sammtliche Werke/ — Leipzig, 1838. — Bd 1. — S. XXXVII).

Работа Канта представляет собой как бы резюме всех его предшествующих достижений, прежде всего «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Он видит достижения метафизики Лейбница и Вольфа в законе тождества неразличимого, законе достаточного основания, системе предустановленной гармонии и монадологии (см. с. 409 настоящей работы). Однако сам Кант полагает, что метафизика как наука, которая от познания чувственно воспринимаемых предметов стремится рациональным путем перейти к постижению сверхчувственного, невозможна, если она ориентируется только на теоретический разум. За пределами чувственного опыта не может быть никакого теоретического разума. Теоретически ничего нельзя узнать ни о Боге, ни о свободе, ни о душе. Вместе с тем конечная цель разума состоит все же в «расширении границ чувственного до сферы сверхчувственного». Метафизика сверхчувственного возможна только с «практически-догматической» точки зрения. Указанной цели достигает только практический разум, который основывается на теоретически не доказуемом, но морально необходимом допущении трансцендентного: бытия Бога, свободы, бессмертия души. «Практически-догматическое» познание трансцендентного представляет собой «веру практического разума».

1 *Вольф*, Христиан (Wolf (f), 1679—1754) — немецкий философ, популяризатор и систематизатор философии Лейбница, приверженец просвещенного абсолютизма. Первичную основу существования всех вещей видел в Боге, а их всеобщую связь и гармонию усматривал в божественной цели. Сыграл большую роль в распространении естественнонаучных знаний. Профессор философии в Галле (1706—1723), Марбурге (1736—1739) и снова в Галле (с 1740 г.). Основные труды: «Logika, oder vernunftige Gedanken von den Krafen des menschlichen Verstandes», 1712 («Логика, или разумные мысли о силах человеческого рассудка», СПб., 1765); «Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt», 1720 («Разумные

мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще»; «*Philosophia prima, sive ontologia*», 1730 («Первая философия, или онтология»).

2 Имеется в виду Я как объект (предмет), а не как субъект.

3 Здесь разночтение: до К. Форлендера издатели (в том числе Ринк) давали текст в таком виде: «... что всякое познание начинается *не* (курсив — от *ред.*) только с Опыта». Это противоречит «Критике чистого разума». Вряд ли Кант мог это допустить, поэтому здесь принимается редакция Форлендера. *Quaestio facti* — вопрос факта (*лат.*).

4 *Окказионализм* — философское учение, сформировавшееся в XVII в. преимущественно в трудах Н. Мальбранша (*Malebranche*); трактовало отношение между событиями в мире, равно как и взаимодействие между телом и душой не как причинно зависимые, но как проявления одной только воли Бога.

5 Здесь, видимо, путаница, возникшая, возможно, из-за того, что с рукописями Канта работал Ринк, а сам автор в этой работе не участвовал. *Антитезис* должен был бы звучать так: «мир по величине в пространстве конечен...» Кстати, такое понимание содержится в дальнейшем тексте на с. 414, 417.

6 Кант был приверженцем понимания бесконечности как потенциальной, однако после Канта в математике (теории множеств) была обоснована и концепция актуальной бесконечности, согласно которой бесконечное множество (например, натуральных, рациональных, иррациональных или действительных чисел) может быть непротиворечиво дано «целиком». Больше того, были выделены виды счетной и несчетной актуальной бесконечности.

7 По свидетельству Ринка, в рукописи здесь пустое место, оставленное Кантом.

8 *Данаиды* — в греческой мифологии 50 дочерей царя Даная (сына царя Египта Бела), бежавшие вместе с отцом от любовных преследований двоюродных братьев в Аргос. Однако здесь их настигли, и отец согласился на брак, потребовав от дочерей заколоть своих мужей в брачную ночь, что было исполнено 49 дочерьями. Позднее данаиды и их отец были убиты мужем той единственной, не исполнившей требования отца дочери (это была месть за братьев). В Аиде,

подземном царстве, Данаиды были обречены вечно наполнять водой дырявый сосуд.

9 *μετα φυσικα* — в переводе с древнегреческого означает «по ту сторону физики», т.е. то, что лежит за пределами непосредственно наблюдаемой природы и лишь умопостигаемо.

10 По смыслу больше подходит определение «тавтологичные», хотя в рукописи стоит «identisch».

11 Кант в зрелом возрасте был решительным противником онтологического доказательства бытия Бога и посвятил этому предмету специальный раздел в «Критике чистого разума» («О невозможности онтологического доказательства бытия Бога»). Здесь Кант, по всей видимости, имеет в виду Лейбница, которого он прямо называет в этой связи в указанном разделе «Критики чистого разума».

12 *Филодоксия* (от древнегреческого «philodoxia» — славолюбие, честолюбие) — здесь любовь к мнимому знанию, к видимости знания вместо любви к знанию истинному, любовь к славе вместо любви к «мудрости» (философии).

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр Петр 145, 468  
Абихт 471  
Август Октавиан 11  
Августин Аврелий 27, 463  
Аддисон Джозеф 155  
Аллэ (Верас Дени) 222, 466  
Антисфен 463  
Ариосто Лодовико 204  
Аристотель 171, 380, 382, 393, 445, 453  
Аруэ Франсуа 238  
Архенголец Иоганн Вильгельм 333  
Архимед 367, 432
- Баретти Джузеппе 252  
Бартелеми Ж.-Ж. 463  
Батлер Самуэль 251, 266, 469  
Баяр Пьер Террай 293  
Блейер Хуго 281  
Блюмауэр Иоганн Алоис 182  
Блюменбах Иоганн Алоис 182  
Блюменбах Иоганн Фридрих 106, 336, 470  
Босуэл Джеймс 252, 359  
Боутервек Фридрих 34, 463  
Браге Тихо 466  
Браун Джон 289  
Брейткопф Иоганн Готлиб Иммануил 134  
Буриньон Антуанетта 149, 181, 468  
Бэкон Френсис 253  
Бюффон Жорж Луи Леклерк 250  
Бюш Иоганн Георг фон 353  
Бюшинг Антон Фридрих 111



Ваттель Эмме 20, 462  
Вейсхаупт Адам 468  
Вергилий Публий Марон 23, 183, 281, 462 — 464, 469, 470  
Верри Пьетро 262  
Виндишгрец Иосиф Николас 12, 462  
Вольтер Франсуа Мари Аруэ 238, 251, 348  
Вольф Христиан 380, 382, 384, 386, 405, 410, 422, 434, 435,  
437, 442, 444, 472

Галлер Альбрехт 149, 468  
Гарве Христиан 55  
Гаррингтон Джеймс 110, 248, 469  
Гасснер Иоганн 468  
Гельвеций Клод Адриан 168, 201  
Гельмонт ян Баптис ван 245  
Георгий, монах-августинец 462, 463  
Гердер Иоганн Готфрид 462  
Гесихий 25  
Гёте Иоганн Вольфганг 468  
Гиртаннер Кристоф 361  
Гомер 216  
Гораций Квинт Флакк 279, 468 — 470  
Гораций Франц 25, 463  
Гофстеде Петр 171, 468  
Гроций Гуго 20, 462

Декарт Рене 138, 198, 469  
Деметрий 313  
Демокрит 406  
Джонсон Сэмюэл 251, 252  
Дигт С. 463  
Дидо, издатели 134, 467  
Диоген 328  
Домициан Тит Флавий 18, 462

Зоннерат 215  
Зошенко М. М. 465  
Зульцер Иоганн Георг 375

Кайзерлинг, графиня 296, 470  
Кампер Петер 106, 336, 363, 470  
Кант Иммануил 460 — 468, 471 — 474  
Карл II 224

Карл XII 290, 329  
 Катон Марк Порций 192  
 Кин Джеймс 340  
 Клавий (Шлюссель Кристоф) 230, 469  
 Колумб Христофор 254  
 Кольбер Жан Батист 466  
 Коммод Луций Аврелий 18, 462  
 Коперник Николай 100  
 Корреджо Антонио 168  
 Кристина Шведская 224, 469  
 Кромвель Оливер 110, 346  
 Куайе, аббат 100  
 Кук Джеймс 342  
  
 Лавуазье Антуан 367  
 Лакроз Матюрэн Вейсьер 25, 463  
 Лафатер Иоганн Каспар 33, 338  
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 157, 257, 382, 384, 386, 401,  
 404, 406, 407, 409, 410, 422, 430, 434, 435, 437, 442, 444,  
 472, 474  
 Леонардо да Винчи 254  
 Лесс Готфрид 149, 468  
 Линней Карл 207, 363, 364  
 Лихтенберг Георг Кристоф 130  
 Локк Джон 151  
 Лукреций Кар 203, 270, 304, 469, 470  
  
 Малле дю Пан Жак 18, 462  
 Мальбранш Никола 473  
 Мальябекки Антонио 207  
 Марк Аврелий 18, 462  
 Мармонтель Жан-Франсуа 171, 468  
 Менгс Рафаэль 168  
 Мессмер Фр. А. 468  
 Мильтон Джон 273, 346  
 Михаэлис Христиан Фридрих 201, 468  
 Мольер Жан-Батист 141  
 Монтень Мишель 187  
 Мор Томас 110  
 Мордон, лорд 264  
 Москати Петер 363  
  
 Нерон Тит Клавдий 293  
 Николаи Христофор Фридрих 339

Николовиус, издатель 461, 462  
Ньютон Исаак 257, 367

Паскаль Блэз 149, 181, 468  
Пелиссон Поль-Фонтанье 335  
Персий Авл Флакк 149, 468, 469  
Пико делла Мирандола 207  
Плавт Тит Макций 350, 468, 470  
Платон 110, 282, 315, 382, 445, 452  
Полициано Анджело 207  
Поп Александр 8, 238, 302, 311, 343  
Порта Джамбаттиста 333  
Постель (Постеллус) Гийом 84, 466  
Птолемей 219  
Пуфендорф Самюэль 20

Рейнхольд 471  
Ринк Фридрих Теодор 472, 473  
Ричардсон Сэмюэл 141  
Робертсон 359  
Розенкранц К. 472  
Ролан Жан-Мари де ла Платьер 293  
Рочестер Джон Уилмот 224  
Руссо Жан-Жак 357, 365, 367, 368, 375

Саграмосо, граф 296  
Салмазий Клавдий (Сомэз Клод) 58, 465  
Сведенборг Эмануэль 91, 216, 466  
Свифт Джонатан 18, 170, 171, 251  
Сенека Луций Анней 463  
Скалигер Юлий Цезарь 207, 257  
Смит Адам 236  
Сократ 156, 162, 171, 229, 286, 346  
Стерн Лоренс 230, 266  
Сулла Луций Корнелий 329

Тацит Публий Корнелий 468  
Террасон Жан 299  
Тимон Афинский 374, 471  
Тит Флавий Веспасиан 18, 462  
Трюбле Николя-Шарль-Жозеф 250, 469

Федр 468  
Фердинанд I 463

Филдинг Генри 182, 184, 262  
Фихте Иоганн Готлиб 462  
Фишер Иоганн Эберхард 25, 463  
Форлендер карл 473  
Фридрих П 17, 375  
Фридрих-Вильгельм П 465

Хаузен Христиан Август 241  
Хейдеггер, музыкант 337  
Хуфеланд Кристоф Вильгельм 113, 115, 117, 466

Цицерон Марк Туллий 82, 471

Честерфилд Филипп Дормер Стэнхоуп 315

Шарп Сэмюэл 354  
Шваб 471  
Шварц Бертольд 254  
Шекспир Уильям 471

Эпикур 266, 420  
Эрхард Иоганн Бениамин 105  
Эсте Ипполито 204

Ювенал Децим Юний 222  
Юм Дэвид 112, 192, 194, 231, 294, 347, 350, 386  
Юнг Эдвард 251, 469

Яков I 328

## **ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ**

- Абдеритизм 98  
Абстракция 147, 164  
Автократия 16  
— чистого практического разума 421  
Акциденция 408, 409, 446  
Анархия 10, 34, 41, 373  
Антиномия 52, 412, 413, 416 — 418, 441, 456  
Антропология 103, 138, 139, 141, 145, 152, 159, 259, 341, 349, 351, 411, 437  
— прагматическая 191, 213, 242, 278, 336, 366  
Апатия 286, 287  
Апперцепция 150, 157 — 159, 180, 391, 396, 398, 399  
Аристократия 16, 17  
Армия 8  
Ассоциация 198, 205  
Астрономия 213, 218  
Атония 184  
Аффект 103, 140, 187, 197, 201, 228, 241, 262, 266, 284 — 289, 291, 294, 295, 297, 299, 300, 303, 305, 337  
Аффектация 148, 268  
  
Безрассудность 286  
Безумие 148, 228, 244  
Бессмертие 419, 422, 426, 439  
Бессонница 124  
Библия 65, 80, 90 — 92  
Благо 314  
— высшее 421 — 423, 434, 436, 437, 439  
Благополучие 72  
  
480

— вечное, гражданское и физическое 63  
 Бог 64, 80, 83, 84, 94, 419, 422, 426  
 — доказательство бытия 65, 431 — 434  
 Богослов 64 — 67, 80, 90, 91  
 Болезнь 116, 117, 120, 121, 131  
 Боязнь 288, 289  
 Варварство 373  
 Вдохновение 211, 212  
 Вежливость 171  
 Вера 66, 77, 83, 85, 87, 94, 424 — 426  
   — историческая 81, 97  
   — моральная 87, 89  
   — религиозная 80, 81, 87 — 90, 92  
   — церковная 80 — 82, 87, 89, 90, 92  
   — эмпирическая 94  
 Вероятность 426  
 Вещь 139, 142, 175, 219  
   — сама по себе 159, 194, 390, 391, 412, 418, 423, 438  
 Видимость 148, 159, 168, 390  
 Вкус 144, 148, 271 — 274, 276 — 283, 332, 334  
 Властолюбие 3036 3056 307 — 309  
 Власть 307, 373  
 Внимание 147  
 Вожделение 284  
 Возвышенное 273, 275  
 Война 9 — 11, 13, 15, 21, 23, 29 — 32, 34, 103, 105, 109, 111, 304, 372  
   — истребительная 10, 11  
 Воля 104, 112, 131, 320, 369, 371  
 Воображение 123, 127, 172, 188 — 190, 194 — 208, 219, 254, 255, 270  
   — продуктивное 194, 203  
   — репродуктивное 217, 222, 233  
 Восприимчивость 150, 157, 268, 388  
 Восприятие 143, 150, 173, 194, 387, 399  
 Восхищение 275  
 Впечатление 172, 387  
 Врач 63, 64, 68  
 Время 158, 159, 261, 264, 389, 391, 392, 394, 396, 398, 412 — 414, 455, 458

Всеобщность 451  
Высокомерие 229, 309

Гармония предустановленная 407, 410  
Гениальность 193, 229  
Гений 155, 212, 249, 254, 256, 257, 273, 358  
Гласность 49, 54, 55  
Глупость 230, 374  
Гнев 288, 294, 295, 297  
Государство 7 — 10, 14, 16, 19 — 21, 32 — 36, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 49, 51, 53, 102, 110, 111, 119  
— государственное устройство 14, 17, 40, 42, 47, 107, 350, 373  
— демократическое 16  
— республиканское 14 — 16, 32, 45  
Гражданин 350, 352, 367  
— мира 139, 145, 356, 367  
Грех 88, 92  
Гуманность 314

Дворянство 15, 16  
Демократия 16, 17, 47, 373  
Деньги 35, 307, 310  
Деспотизм 16 — 18, 34, 373  
Диететика 114, 115, 118, 121, 122, 126, 127  
Добро 98, 99  
Добродетель 66, 160, 164, 166, 169 — 170, 422  
Догмат 87  
Догматизм 384  
Договор мирный 6, 7, 9, 20, 21  
Долг 114, 116, 267, 421  
Досада 288  
Дух 255, 279, 438  
Душа 84, 149, 150, 157, 159, 181, 234, 244, 274, 321, 391, 411, 438, 439  
Душевные болезни 2286 239

Естествознание 447, 448, 456

Желание 284  
Жизнь 123, 261, 313

Заблуждение 167, 168, 181, 200

Забывчивость 208

Задатки

— естественные 321

— моральные 88, 363, 365

— прагматические и технические 363 — 364

Закон 11, 12, 39, 40, 66, 69, 76, 352, 372, 373

— достаточного основания 400, 406, 407, 410

— исключенного третьего 401

— моральный 440

— противоречия 400, 401, 451, 454

— тождества неразличимого 404, 406, 410

Законодательство 15, 372

Заслуга 15, 165, 254, 269

Заучивание 206, 246

Здоровье 116

Зло 98, 99, 365, 407, 431

Знак 215 — 219, 320

Знание 127, 140, 425

Идеал 108, 216, 334

Идея 104, 157, 216, 225, 255, 447

Иллюзия 167, 168, 311, 312

Иллюминатизм 91, 149

Индивид 142, 320

Инстинкт 115 — 116, 126, 221, 300, 305, 320, 326, 330, 363, 364

Интеллектуальность 157

Интерес 144, 255, 308

Ипохондрик, ипохондрия 121, 122, 127, 201, 203, 228, 239 — 240, 266

Исследование 127

Истина 61, 69, 70, 76, 82, 92, 159, 254, 424

Истинность 70, 71, 75, 93

Искусство 277, 278

— изящное 279, 280

Испуг 288 — 290

История 70, 92, 96, 98, 101, 219

— предсказующая 95, 101, 105

Категория 393, 394, 396 — 398, 404, 412, 445

Каузальность 210



Композиция 196  
Конституция 103 — 110  
— монархическая 103  
— республиканская 103, 105  
Контраст 182  
Корыстолюбие 303, 305, 307, 308, 310  
Космология 405, 412  
Кошмар 214  
Красноречие 277 — 280  
Красота 274, 334  
Культура 156, 267, 364 — 365, 367, 370

Лень 312, 313  
Летаргия 187  
Лицемерие 313  
Логика 133, 148, 150, 157, 164, 400, 401, 411, 417, 440, 457, 458  
Любовь 152, 313

Математика 144, 381 — 382, 410, 444, 447, 448, 452  
Материализм 438  
Медицина 114, 134  
Меланхолик, меланхолия 166, 241, 324  
Месть 306  
Метафизика 133, 148, 160, 378 — 385, 394, 395, 400, 405, 410 — 413, 418, 419, 421, 422, 428 — 430, 434, 438 — 449, 452, 457, 459  
— нравов 419  
Механизм  
— природы 33, 39, 415, 417  
— свободы 212  
Мечтательность 229  
Мир (вселенная) 146, 409, 412 — 417, 457, 458  
Мир 7, 10, 13, 29, 33, 34  
— вечный 13, 15, 21, 26, 28, 32, 38, 44, 56  
Мистика 91, 213, 216, 440  
Мнение 425  
Мода 277  
Мозг 124, 132  
Монада 402, 409

Монадология 409, 410  
 Монархия 8, 17, 34, 107, 372  
 Монотонность 184  
 Мораль 37, 52, 54, 80, 86, 226, 375, 429  
     — и политика 37, 48, 52, 55  
 Моральность 104, 111, 216, 370, 435, 436  
 Мудрость 226, 270, 307  
 Мужество 289, 291 — 293  
 Музыка 174, 277, 280, 314  
 Мысль 217, 270, 392  
 Мышление 127, 157, 158, 161, 195, 199, 404  
  
 Наблюдение 140, 148, 150  
 Наивность 148  
 Народ 19, 23, 35, 40, 43, 51, 73, 74, 103 — 105, 107, 109, 350 —  
     358, 361, 372  
 Наслаждение 185, 260 — 262, 264, 267 — 270, 288, 312  
 Наука 282, 367  
 Нация 96, 350, 359, 360  
     — национальные особенности 355  
 Недееспособность 236  
 Непринужденность 148  
 Неразумие 247  
 Неудовольствие 260  
 Новизна, новое 182, 183, 279  
 Ноумен 418, 438, 457  
 Нравственность 88, 94, 367, 422  
  
 Обман 165, 167  
     — чувств 163, 168  
 Общество 109  
     — всемирно-гражданское 374  
     — гражданское 78, 79, 108, 110, 369, 372, 373  
 Объект 150, 157, 158, 388, 289, 391, 454, 458  
 Обыденность 145  
 Оказионализм 408  
 Онтология 379, 380, 383, 411, 433, 443  
 Опыт 101, 143, 156, 158, 161, 188, 387, 397 — 399, 416  
     — внешний 150, 399  
     — внутренний 150, 157 — 160  
 Опьянение 186, 192

Организм 124 — 126  
Оригинальность 193  
Остроумие 227, 249 — 252, 255  
Отвлечение 147  
Отчетливость 154  
Ощущение 138, 151, 152, 161, 175, 182, 185, 201, 387, 399

Память 205 — 208

Парадоксальность 144, 145

Педант

Печаль 288

Плач 289, 295, 297

Плюрализм 145

Пневматика 440

Поведение 148, 166

Познание 154, 157, 386, 396, 397, 453

— апостериорное 397, 399

— априорное 160, 445

— дискурсивное 215, 454

— интуитивное 215, 454

— символическое 215

— эмпирическое 158, 188, 411

Покой 265

Политика 37, 39, 46, 49, 54 — 56

Полиция 68

Помешательство 228, 229, 242, 244, 247, 248

Понятие 147, 150, 154, 194, 215, 223, 386 — 387, 396, 403, 423

— априорное 392 — 393, 447

— рассудочное 159, 396, 403

Поэзия 277 — 282

Поэт 212, 281, 282

Правительство 60, 61, 63, 67 — 69, 71, 74, 75, 77, 78, 87

Право 20, 23, 33, 49, 55, 66, 75, 102 — 104, 107, 306

— всемирно-гражданское 13, 22, 32, 39, 54

— государственное 13, 26, 32, 39, 42, 50

— естественное 12, 21, 24, 40, 107, 108

— международное 13, 21, 22, 26, 32, 34, 35, 39, 42, 44, 46,  
52, 54

— публичное 26, 32, 39, 41, 44 — 46, 49 — 52, 54, 56

— частное 54

Правосудие 67  
 Предвидение 100, 209, 210  
 Предзнаменование 210  
 Предикабия 394  
 Предикамент 394  
 Предикат 432 — 433, 450  
 Предопределение 86  
 Предсказание 97, 211, 212  
 Представление 138, 143, 147, 149, 150, 154, 157, 158, 215,  
 396, 403, 453  
 — отчетливое 151, 154  
 — чувственное 162, 185, 209  
 — эмпирическое 198  
 Предчувствие 210  
 Прекрасное 145, 273  
 Привычка 140, 164, 166, 167  
 Принцип 99, 104, 236, 326, 328, 329, 374, 444  
 Природа 26 — 35, 38, 39, 41, 45, 88, 106, 138, 311 — 313, 340,  
 349, 363, 367, 370  
 Причинность 117, 403, 415, 417, 457  
 Провидение 27, 111, 370  
 Прогресс 97, 99, 101, 106, 109  
 Проницательность 153, 227, 253  
 Просвещение 107, 216  
 Простота 148, 237  
 Пространство 389, 392, 394, 396, 398, 402 — 404, 406, 407,  
 412 — 414, 455  
 Противоречие 182  
 Психология 150, 157, 405, 410, 411, 437, 440  
 Публичность 107  
 Пуризм 152, 319  
  
 Равенство 14, 46  
 Радость 288  
 Развитие гражданское и естественное 366  
 Размышление 154, 156, 158  
 Разум 70, 82, 86, 89 — 91, 94, 100, 105, 119, 166, 221, 223,  
 225, 226, 258, 274, 287, 290, 305, 362, 367, 379, 383, 384,  
 395, 411, 422, 429 — 430, 44, 447, 448, 452, 456  
 — высший 313

- механический 118
- практический 231
- чистый 133, 216, 440, 449, 453
- критика чистого р. 384, 389, 394, 423, 440, 448, 459
- эмпирический 118
- Раса 96, 361, 374
- Рассеянность 233 — 235
- Рассудок 94, 117, 142, 144, 147, 152, 153, 154, 156, 160, 161, 163, 164, 190, 199, 207, 221 — 225, 227, 235, 248, 249, 258, 273, 348, 393, 454
- Рационализм 397
- Революция 40, 41, 102, 103, 105, 106, 11
- Регресс 99
- Религия 34, 80 — 83, 85, 87, 89 — 91, 93, 216, 339, 375
- Республика 373
- Республиканизм 16, 17, 104
- Рефлексия 150, 158, 159, 162, 175, 186, 210, 397
- Рецептивность 159
- Род 362, 366, 373
  - человеческий 95, 97, 99, 101 — 103, 105, 106, 110, 365, 367, 370, 371, 374 — 376
  - сохранение рода 340, 343, 344, 349, 366
- Роскошь 282, 283
  
- Самосознание 160
- Сангвиник 166, 323, 324
- Сверхчувственное 380, 382, 418, 419, 421, 427, 434, 439, 440, 447
- Свобода 19, 30, 42, 46, 54, 77, 79, 86, 104, 303, 304, 306, 352, 372, 373, 415, 421, 426, 435, 440
  - печати 144
  - правовая 14
- Свод законов 64, 66, 67
- Себялюбие 171
- Семиотика (учение о знаках) 320
- Сентиментальность 266
- Сила жизненная 322
- Символ 215, 216, 403
- Система 441
- Скептицизм 383, 384, 395, 413, 448, 456 — 458

Склонность 300, 302, 305, 348  
Скука 263  
Смерть 187  
Смех 289, 295, 296, 299, 300  
Смущение 148  
Смысл  
— здравый 156Ю 247  
— общий 155  
Сновидение 124, 213, 214  
Созерцание 151, 154, 158, 215, 221, 387, 401 — 403, 423, 454  
— априорное 387 — 389, 396  
— чистое 175, 387, 389  
— эмпирическое 150, 159, 173, 188  
Сознание 142  
— дискурсивное и интуитивное 158  
Сомнамбулизм 213  
Сон 118, 123, 124, 130, 186, 197, 213, 214  
Состояние  
— гражданское 13, 20, 372  
— естественное 13, 372  
Спонтанность 159  
Способность 142, 157  
— моральная 66, 321  
— познавательная 147, 150, 155, 157, 190, 249, 257  
— интеллектуальная 157, 160, 221 — 223  
— чувственная 157  
— суждения 207, 208, 221, 223 — 225, 250, 258, 272  
— творческая 196  
Сродство 199  
Стоицизм 117  
Страдание 260 — 262, 265, 268 — 270  
Страсть 201, 202, 284 — 286, 288, 300 — 303, 305 — 311  
Страх 288, 289,  
Стыд 288, 289, 294  
Субстанция 408, 409, 438, 446  
Субъект 150, 157, 158, 388, 389, 391, 404, 417, 458  
Суверенитет 19  
Судьба 134  
Суеверие 229  
Суждение 69, 140, 153, 156, 163, 253, 393  
— аналитическое 386, 400, 401, 450

- моральное 225
- свободное 70
- синтетическое 386, 388, 400, 450, 451
- Сумасшествие 228, 243
- Существо 146, 158
  - разумное 200, 362, 374
- Сущность 438
- Схватывание 150, 154, 158, 159, 222
- Схематизм 403
- Счастье 366, 367, 421, 422
- Талант 249, 253, 256, 258
- Телеология 405, 420, 436, 437
- Тело 402, 409, 414, 415, 438
- Темперамент 166, 193, 266, 321 — 329, 358
  - меланхолический 322, 323, 326
  - сангвинический 322, 323, 326
  - флегматический 322, 325, 326
  - холерический 322, 324 — 326
- Теология 419, 428, 434, 435, 440
- Теософия 435, 440
- Терпение 290
- Терроризм 149
  - моральный 97
- Тоска 284
- Трусость 290, 313
- Удивление 169, 275, 295
- Удовлетворение 265
- Удовольствие 260, 261, 269
  - интеллектуальное 260
  - чувственное 260
- Ум 156, 230, 258
- Умение 226
- Умствование 225, 227, 251, 259
- Университет 58, 62
- Уравновешенность 266
- Устав 63, 75, 80, 92
- Ученый 59, 127
- Факультет 58, 59
  - богословский 63, 70, 81, 82, 91

- высшие 60, 64, 70, 72, 74, 75, 77, 78
- медицинский 63, 68
- философский 61, 64, 65, 68 — 71, 73 — 79, 81, 82, 90, 91
- юридический 63, 67
- Фанатизм 84
- Фантазия 91, 163, 181, 188, 196, 202, 204, 205, 255
- Федерализм 18
- Федерация 19, 34, 52, 54
- Физика 410, 443, 453
- Физиогномика 331 — 333
- Филодоксия 459
- Философ 107, 114, 120, 317
- Философия 36, 66, 82, 111, 114, 117, 119, 133, 140, 380, 382, 384, 395, 410, 429
  - трансцендентальная 380, 385, 394, 397, 398, 400, 444
- Философствование 119
- Флегма 325 — 326
- Флегматичность 285, 287, 357, 358
- Характер 320, 321, 327 — 331, 333, 365, 371
  - индивида 320 — 333
  - народа 350 — 360
  - пола 340 — 349
  - рода 361 — 375
- Хилиазм 98
- Хитрость 223, 231
- Храбрость 293
- Христианство 80, 90
- Хронология 219
- Целесообразность 420, 428
- Цель 421
  - конечная 419 — 421, 425, 427, 436, 437
- Церковь 86, 87, 90, 92
- Цинизм 153
- Человек 100, 138, 142, 363 — 372, 375
- Человечество 95, 98, 101 (см. род человеческий)
- Честолюбие 303, 305, 307 — 309
- Чувственность 157, 160 — 162, 164, 172 221, 225, 398
- Чувствительность 266



**Чувство** 117, 143, 161 — 163, 168, 172, 195, 365

— внешние 172, 174 — 176, 181

— вкус 173, 176 — 179, 189

— зрение 173 — 175, 178, 179, 189, 194

— обоняние 173, 176 — 179, 189

— осязание 173, 175, 178

— слух 173, 174, 179, 189, 194

— внутреннее 150, 159, 172, 180, 181

**Эвдемонизм** 97, 98, 145

**Эволюция** 105, 111

**Эгоизм** 143 — 145, 149, 315

**Эмпиризм** 397, 398, 459

**Энтузиазм** 103, 104, 305

**Юрист** 63, 64, 66, 67

**Я** 142, 150, 158, 389, 391, 392

**Явление** 159, 163, 216, 390, 416, 418, 438

**Язык** 146, 217

**Ясность** 154

## СОДЕРЖАНИЕ

К ВЕЧНОМУ МИРУ. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ. 1795.	
<i>А. Гулыга</i> . . . . .	5
Раздел первый, который содержит прелиминарные статьи договора о вечном мире между государствами . . . . .	6
Раздел второй, содержащий окончательные статьи договора о вечном мире между государствами . . . . .	13
Дополнение первое. О гарантии вечного мира . . . . .	26
Дополнение второе. Тайная статья договора о вечном мире . . . . .	35
<b>П р и л о ж е н и я</b>	
I. О разногласиях между моралью и политикой в отношении вечного мира . . . . .	37
II. О согласии политики и морали с точки зрения трансцендентального понятия публичного права . . . . .	49
<b>СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ. 1798 (перевод М. Левиной)</b>	57
Первый раздел. Спор философского факультета с богословским . . . . .	58
Второй раздел. Спор философского факультета с юридическим . . . . .	95
Третий раздел. Спор философского факультета с медицинским О способности духа силою только воли побеждать болезненные ощущения . . . . .	113
<b>АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ. 1798 (перевод М. Левиной)</b> . . . . .	137
Предисловие . . . . .	138

<b>Первая часть. Антропологическая дидактика</b>	142
Книга первая. О познавательной способности	142
Книга вторая. О чувстве удовольствия и неудовольствия	260
Книга третья. О способности желания	284
<b>Вторая часть. Антропологическая характеристика</b>	320
А. Характер индивида	320
О физиогномике	331
В. Характер пола	340
С. Характер народа	350
Д. Характер расы	361
Е. Характер рода	362
Основные черты в описании характера человеческого рода	372
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ О ВОПРОСЕ, ПРЕДЛОЖЕННОМ НА ПРЕМИЮ КОРОЛЕВСКОЙ БЕРЛИНСКОЙ АКАДЕМИЕЙ НАУК В 1791 ГОДУ: КАКИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ УСПЕХИ СОЗДАЛА МЕТАФИЗИКА В ГЕРМАНИИ СО ВРЕМЕНИ ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА? (перевод Н. Лосского)</b>	377
<b>Часть первая. История новейшей трансцендентальной философии</b>	386
Раздел первый. Сфера теоретически-догматического применения чистого разума	395
Раздел второй. О том, что сделано со времен Лейбница и Вольфа в отношении объекта метафизики, т.е. ее конечной цели	405
Общий обзор	441
<b>П р и л о ж е н и я</b>	442
№ 1. Начало сочинения по третьей рукописи	442
Введение	442
Раздел первый. Общая задача разума, подвергающего себя самого критике	450
Раздел второй. Определение поставленной задачи в отношении познавательных способностей, составляющих наш чистый разум	453

№ 2. Вторая стадия метафизики. Застой ее в скептицизме чистого разума . . . . .	455
<i>Примечания</i> . . . . .	460
<i>Указатель имен</i> . . . . .	475
<i>Предметный указатель</i> . . . . .	480

# **Кант И.**

К 19 Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994.—495 с.  
ISBN5-8497-0007-2

Седьмой том юбилейного издания знакомит читателя с позднейшими книжными публикациями Канта. Наибольшим успехом пользовалась небольшая брошюра «К вечному миру» — образец философской публицистики, как бы обращенной в наши дни, когда вопрос о предотвращении войны стал предельно актуальным. «Спор факультетов» — тоже философская публицистика; в книге объединены три работы — по философии религии, по философии истории и по «системе здоровья», которой Кант неукоснительно придерживался, преодолевая все грозившие ему недуги. «Антропология» — итоговая работа по философии человека. В приложениях публикуется незаконченная рукопись об успехах метафизики, написанная для конкурса, в котором Кант хотел принять участие.