



МИРОВАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

Иммануил КАНТ

ТОМ 8

Собрание сочинений в восьми томах



МИРОВАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

Иммануил
КАНТ

8 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 8

Статьи

Лекции

**Избранные
письма**

**Из рукописного
наследия**

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 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”.

I. СТАТЬИ

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ И.ШУЛЬЦА
“ОПЫТ РУКОВОДСТВА К УЧЕНИЮ
О НРАВСТВЕННОСТИ”

1783

Опыт руководства к учению о нравственности для всех людей без различия религии с приложением о смертной казни. Часть первая, Берлин, 1783, [издано] у Штальбаума.

Эта первая часть ставит своей задачей лишь в качестве введения к некоторой новой нравственной системе показать психологические основоположения (на которых должна впоследствии быть построена эта система) о месте, которое занимает человек в иерархии существ, о его ощущающей, мыслящей и деятельной благодаря воле природе, о свободе и необходимости, о жизни, смерти и будущей жизни. Это — сочинение, которое своей прямоотой и в еще большей мере добрыми намерениями самостоятельно мыслящего господина автора, которые можно разглядеть за многочисленными и весьма удивительными парадоксами, должно вызывать у каждого читателя нетерпеливое стремление узнать, каким же окажется учение о нравственности, построенное на такого рода посылках.

Рецензент хотел бы сначала вкратце изложить ход мыслей господина автора, а в заключение присовокупить свое мнение о книге в целом.

Уже в самом начале понятие жизненной силы расширяется до такой степени, что оно распространяется на все сотворенные существа без исключения, а именно [жизненная сила понимается] как совокупность всех сил, имеющихся в сотворенном существе и принадлежащих его природе. Отсюда следует закон устойчивости всех существ, согласно которому каждое существо в

великой иерархии соседствует с другими существами, находящимися выше и ниже его, но таким образом, что каждый род сотворенных существ находится в границах, которые эти существа не могут перешагнуть до тех пор, пока остаются членами этого рода. Вот почему нет, собственно говоря, ничего лишнего жизни, а существует жизнь в меньшей степени, и роды различаются между собой лишь по степени жизненной силы. Душа как отличная от тела сущность есть лишь порождение воображения. И самый возвышенный серафим, и дерево суть искусные машины. Это о природе души.

Подобная иерархическая (stufenartiger) связь имеется в любом познании. Истина и заблуждение отличаются друг от друга не специфически, а как меньшее от большего. Нет абсолютного заблуждения, всякое знание тогда, когда оно возникает у человека, для него истинно. Указание правильного пути есть лишь прибавление представлений, которые до этого отсутствовали. То, что прежде было истиной, в дальнейшем, в ходе развития познания, превращается в заблуждение. Наше познание по сравнению с познанием ангела сплошное заблуждение. Разум не может заблуждаться. Каждой силе предначертан ее путь. Осуждение разума им самим происходит не тогда, когда мы высказываем суждение, а позднее, когда мы уже продвинулись и приобрели больше знаний. Мне не следует говорить: ребенок ошибается, я должен сказать: он еще не понимает столь хорошо, как он будет понимать в будущем, его суждение более ограничено. Мудрость и глупость, знание и незнание не заслуживают поэтому ни похвалы, ни порицания; их следует рассматривать лишь как постепенный прогресс природы, в отношении которой я не свободен. — Что касается воли, то все склонности и побуждения заключаются в одном — в *себялюбии*, в отношении которого каждый *настроен* по-своему, но вместе с тем не может уклоняться от общей настроенности. Себялюбие каждый раз определяется всеми ощущениями вместе взятыми, однако таким образом, что в этом принимают наибольшее участие либо более смутные, либо более ясные ощущения.

Следовательно, *нет свободной воли*, воля подчинена строгим законам необходимости. Тем не менее когда себялюбие определяется только ощущением, а не ясными представлениями, то это называется *несвободными* действиями. Всякое *раскаяние* никчемно и нелепо; ведь преступник судит о своем проступке, исходя не из своей прежней, а из теперешней настроенности, которая, если бы она имела место прежде, предотвратила бы, конечно, проступок; но на основании этого ошибочно предполагать, что она должна была бы предотвратить проступок, поскольку в прежнем состоянии [преступника] ее на самом деле не было. Раскаяние лишь неверно понятое представление о том, как можно *лучше поступать в будущем*, и природа на самом деле не имеет здесь никакой иной цели, кроме исправления. [Это —] устранение трудности в вопросе о том, каким образом Бог мог быть причиной греха. *Между добродетелью и пороком нет существенного различия.* (Здесь, таким образом, обычно признаваемое *специфическое* различие опять-таки превращается в *различие по степени.*) Добродетель не может существовать без пороков, пороки же суть лишь повод к тому, чтобы человек стал лучше (следовательно, поднялся на ступеньку выше). Люди не могут прийти к согласию между собой относительно того, что они называют добродетелью, они могут прийти к соглашению между собой относительно той добродетели, без которой невозможно никакое человеческое благополучие, т.е. *общей добродетели.* Уклоняться, однако, от этой общей добродетели человеку совершенно невозможно, и тот, кто от нее уклоняется, не порочен, а сумасброден. Человек, который совершил бы нечто такое, что всеми признается пороком (проступком), поступил бы против себялюбия, а это невозможно. Следовательно, дорога общей добродетели столь гладкая и прямая и с обеих сторон так огорожена, что все люди непременно должны оставаться на ней. Это не что иное, как особая настроенность каждого, которая отличает одного человека от другого. Если бы люди поменялись местами, то один, будучи на месте другого, поступил бы точно так же. Морально доброе или злое означает не что

иное, как более высокую или более низкую степень совершенства. Люди порочны по сравнению с ангелами, а ангелы — по сравнению с Богом. Поэтому, поскольку нет свободы, всякое наказание как возмездие несправедливо, и прежде всего несправедлива смертная казнь; целью уголовных законов должно быть только возмещение и исправление, но ни в коем случае одно лишь предупреждение. Расточать похвалы по поводу того или иного полезного деяния — признак плохого знания человека; человек был так же настроен на это и воспитан для этого, как и убийца, поджигающий дом. Похвала имеет лишь одну цель: поощрять совершившего то или иное деяние и других людей к хорошим поступкам.

Это учение о необходимости господим автор называет *праведным учением* и утверждает, что только благодаря последнему учению о нравственности приобретает свою истинную ценность, в связи с чем он замечает, что когда речь идет о совершенном преступлении, то следовало бы предъявлять претензии к некоторым наставникам, представляющим дело так, будто ничего не стоит *примириться с Богом*. В этом вопросе нельзя отрицать доброго намерения нашего автора. Он хочет упразднить только искупительное и бесплодное раскаяние, столь часто рекомендуемое как нечто само по себе примиряющее, и заменить его твердыми решениями для лучшего образа жизни. Он старается защитить мудрость и благость Бога при помощи продвижения всех его созданий, хотя и различными путями, к совершенству и вечному счастью, направить религию от праздно веры на путь действий и, наконец, сделать гражданские меры наказания более человеческими и более полезными как для личного, так и для всеобщего блага. Смелость его спекулятивных утверждений не покажется столь устрашающей тому, кто знает то, что в полном согласии с нашим автором, но с еще большей смелостью выразил Пристли¹, столь же высокочтимый за свое благочестие и проницательность английский богослов, а также то, что открыто повторяют за ним многие духовные лица этой страны, далеко уступающие, правда, ему в таланте, и, кстати, то, что

недавно говорил господин проф. Элерс² о свободе воли как способности мыслящего существа поступать сообразно с представлениями, имеющимися у него в каждое данное время.

Несмотря на все это, каждый беспристрастный читатель, достаточно сведущий особенно в этом виде спекуляции, заметит, что всеобщий фатализм, который составляет в этом сочинении важнейший, определяющий принцип, воздействующий на всякую мораль, поскольку он превращает всякое человеческое поведение в одну лишь игру марионеток, полностью устраняет понятие обязательности. Читатель заметит, что, наоборот, долженствование, или императив, который отличает практический закон от закона природы, ставит нас, даже в идее, целиком за пределы естественной цепи [явлений], причем этот императив, если нашу волю считать свободной, невозможен и бессмыслен, и что в таком случае нам остается только ждать и созерцать, какие решения пробудит в нас Бог через естественные причины, а то, что мы сами собой как действующие причины можем и должны делать, во внимание не принимается. Отсюда должен возникнуть величайший фанатизм, устраняющий всякое влияние здравого ума, к сохранению прав которого господин автор так стремился. — В действительности практическое понятие свободы не имеет ничего общего со спекулятивным понятием, которое целиком остается метафизикам. Ведь мне совершенно безразлично, откуда первоначально возникло для меня то состояние, при котором я должен действовать. Я только спрашиваю, что мне нужно теперь делать, и тогда свобода оказывается необходимой практической предпосылкой и идеей, только руководствуясь которой я и могу рассматривать веления разума как действительные. Даже самый упрямый скептик признает, что, когда дело доходит до поступков, должны быть отброшены всякие софистические рассуждения из-за видимости, вводящей всех в заблуждение. Точно так же самый решительный фаталист, какой он есть, пока предается одной лишь спекуляции, как только речь заходит о мудрости и долге, всякий раз действует так, *как если бы он был*

свободен; и именно эта идея действительно порождает согласующийся с ней поступок, и только она может порождать его. Да, трудно совершенно сбрасывать со счетов человека. Господин автор, после того как он оправдал, исходя из своего [понятия] особой настроенности, поступки любого человека, какими бы нелепыми они ни показались другим, говорит на стр. 137: “Я согласен потерять все, абсолютно все без исключения, что может сделать меня временно или вечно счастливым (смелое выражение!), если бы ты не поступил так же нелепо, как и другой, как только оказался бы на его месте”. Но так как, по собственным утверждениям автора, самая глубокая в данное время убежденность не гарантирована от того, чтобы признанная прежде истина не станет заблуждением в какое-нибудь другое время, когда познание разовьется дальше, то как будет обстоять дело со столь смелым завершением автора? Однако в глубине своей души он уже предположил, хотя он и не признается в этом, что рассудок способен определять свои суждения по объективным основаниям, действительным во всякое время, и не подчинен механизму лишь субъективно определяющих причин, которые в дальнейшем могут изменяться. Стало быть, автор всегда признает свободу мышления, без которой не может быть никакого разума. Точно так же он должен предположить свободу воли в совершении поступков, без которой нет нравственности, если он не хочет быть игрушкой своих инстинктов и склонностей и желает в своем честном — в чем я не сомневаюсь — образе жизни поступать сообразно вечным законам, хотя он в то же время не признает этой свободы, поскольку свои практические основоположения он не может согласовать со спекулятивными. И хотя такая согласованность до сих пор никому еще не удавалась, этим, право, немного потеряно.

ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ ВО ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОМ ПЛАНЕ¹

1784

Какое бы точное понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления воли*, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы определяются общими законами природы. История, занимающаяся изучением этих проявлений, как бы глубоко ни были скрыты их причины, позволяет думать, что если бы она рассматривала игру свободы человеческой воли в *совокупности*, то могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков. Так, браки, обусловливаемые ими рождения и смерти, на которые свободная воли человека имеет столь большое влияние, кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить их число. Между тем ежегодные данные о них в больших странах показывают, что они так же происходят согласно постоянным законам природы, как те столь изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают произрастание злаков, течение рек и другие устройства природы. Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то

они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались.

Так как люди в своих стремлениях действуют в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану, то кажется, что и не может быть у них планомерной истории (так же как, скажем, у пчел или бобров). Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене. Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частности, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах. Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель*, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы. — Посмотрим, удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и тогда предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии ее написать. Ведь породила же она Кеплера², подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона³, объяснившего эти законы общей естественной причиной.

Положение первое

Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития. Это подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии. Орган, не имеющий применения, устройство, не достигающее своей цели, представляют собой противоречие в телеологическом учении о природе. В самом деле, если мы отказываем-

ся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно играющую природу; и, как ни печально, вместо разума путеводной нитью становится случай.

Положение второе

Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), *направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде.* Разум, которым наделено существо, — это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил: замыслам его нет границ. Но сам разум не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы постепенно продвигаться от одной ступени проницательности к другой. Вот почему каждому человеку нужно непомерно долго жить, чтобы научиться наиболее полно использовать свои природные задатки; или если природа установила лишь краткий срок для его существования (как это и есть на самом деле), то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение, дабы наконец довести задатки в нашем роде до такой степени развития, которая полностью соответствует цели. И этот момент должен быть, по крайней мере в мыслях человека, целью его стремлений, иначе природные задатки следовало бы рассматривать большей частью как бесполезные и бесцельные; а это свело бы на нет все практические принципы и позволило бы заподозрить природу, мудрость которой должна служить правилом при рассмотрении всех прочих установлений, в том, что только с человеком она сыграла глупую шутку.

Положение третье

Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным ра-

зумом. Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свидетельством ее намерения наделить его [способностями]. Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброты его воли — все это должно быть исключительно делом его рук. Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупко наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую потребность, как если бы она хотела, чтобы человек, когда он от величайшей грубости возвысится до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей (поскольку это возможно на земле) и благодаря этому достигнет счастья, — чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан ими только самому себе. Похоже на то, что она рассчитывала больше на его разумную самооценку, чем на его внешнее благополучие. Ведь на этом пути человека ждут неисчислимы трудности. Кажется, однако, что природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия. При этом всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться

подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков.

Положение четвертое

Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь *недоброжелательную общительность* людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность *общаться с себе подобными*, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление *уединиться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство — желание все сообразовать только со своим разумением — и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека. Здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить

в конце концов в *моральное* целое. Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т.е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить безопасно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудительные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие столько бедствий, но и беспрестанно побуждающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом; и здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устройство, созданное творцом, или из зависти портит его.

Положение пятое

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, — достижение всеобщего правового гражданского общества. Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совме-

стимости ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки.

Положение шестое

Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность, которую ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в следующем: человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в

том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстлюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в *господине*, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распорядился бы им в соответствии с законами. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время должен быть *человеком*. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа*. Что эта проблема решается позднее всех, следует еще из того, что для этого требуются правильное понятие о природе возможного [государственного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание

* Роль человека, таким образом, очень сложна (*künstlich*). Как обстоит дело с обитателями других планет и их природой, мы не знаем; но если мы это поручение природы хорошо исполним, то можем тешить себя мыслью, что среди наших соседей во вселенной имеем право занять не последнее место. Может быть, у них каждый индивид в течение своей жизни полностью достигает своего назначения. У нас это не так; только род может на это надеяться.

этих трех элементов — дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток.

Положение седьмое

Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена. Что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т.е. создания общественного организма? Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т.е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно, государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности; другими словами, она посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, 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 или собственного справедливого суждения, а исключительно от такого великого союза народов (foedis Amphictyonum⁴), от объединенной мо-

щи и от решения в соответствии с законами объединенной воли. Какой бы фантастической ни казалась эта идея и как бы ни высмеивались ратовавшие за нее аббат Сен-Пьер и Руссо⁵ (может быть, потому, что они верили в слишком близкое ее осуществление), это, однако, неизбежный выход из бедственного положения, в которое люди приводят друг друга и которое заставляет государства принять именно то решение (с какими бы трудностями это ни было сопряжено), к которому дикий человек был также вынужден прибегнуть, а именно пожертвовать своей животной свободой и искать покоя в безопасности и законосообразном [государственном] устройстве. — С этой точки зрения все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат*, существовать самостоятельно.

Какого бы мнения мы ни придерживались, ожидаем ли мы этого как результата *эпикурейского* стечения действующих причин⁶, благодаря которым государства — подобно мельчайшим частицам материи из-за их случайного столкновения — испробуют всевозможные образования, которые вследствие новых столкновений вновь будут разрушены, пока наконец одно из подобных образований *случайно* не получится и ему удастся сохранить свою форму (счастливый случай, который вряд ли произойдет когда-нибудь!); допускаем ли мы, что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени — человечности, и притом

с помощью собственного, хотя и вынужденного, искусства человека, и развивая в этом кажущемся диким беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; или мы предпочитаем признать, что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится, по крайней мере ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад крошечный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями саму эту ступень и все достигнутые успехи культуры (судьба, против которой при господстве слепого случая нельзя устоять, а ведь такое господство, если ему не приписать тайно связанной с мудростью путеводной нити природы, на деле тождественно анархической свободе!), — вопрос здесь сводится приблизительно к следующему: разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом? Итак, то, что совершает лишненное всякой цели состояние дикого, задерживающее развитие всех природных задатков нашего рода, но в конце концов через бедствия, которые она ему причиняет, заставляющее его выйти из этого состояния и вступить в гражданское устройство, где все эти [естественные] зачатки могут развиваться, — то же делает и варварская свобода уже образовавшихся государств, а именно хотя использование друг против друга всех сил общества для вооружения, вызываемые войной опустошения, а еще в большей степени необходимость быть всегда к ней готовым и задерживают развитие природных задатков, но зато бедствия, отсюда вытекающие, заставляют наш род найти закон равновесия для самого по себе благотворного столкновения между соседними государствами, вызываемого их свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности. Это состояние таит в себе некоторую опасность: достигнув его, силы человечества мо-

гут быть ослаблены, однако в нем также действует принцип равенства их действия и противодействия, не позволяющий им разрушить друг друга. До совершения этого последнего шага (а именно образования союза государств), стало быть, почти на полпути к этому образованию человеческая природа испытывает наиболее тяжкие бедствия при обманчивой видимости внешнего благополучия. И Руссо⁷ вовсе не так уж неправ, предпочитая состояние диких, коль скоро упускают из виду последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени культуры. Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию. Но пока государства тратят все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и потому постоянно затрудняют медленную работу над внутренним совершенствованием образа мыслей своих граждан, лишая их даже всякого содействия в этом направлении, — нельзя ожидать какого-либо улучшения в сфере морали. Ибо для этого необходимо долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих граждан. А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета. В этом состоянии род человеческий останется до тех пор, пока он не выйдет указанным нам путем из хаотического состояния отношений между государствами.

Положение восьмое

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить

все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой *хиллазм*⁸, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен. Вопрос только в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: *немногое*, ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя вполне уверенно составить себе представление обо всем пути и об отношении частей к целому, как и на основании всех произведенных до настоящего времени астрономических наблюдений определить движение, совершаемое нашим Солнцем вместе со всем сонмом своих спутников в великой системе неподвижных звезд, несмотря на то что общее основание систематического устройства вселенной и немногие уже сделанные наблюдения достаточно достоверны, чтобы заключить к действительности такого круговорота. Между тем человеческая природа такова, что мы не можем оставаться равнодушными даже к отдаленнейшей эпохе, в которую еще будет существовать наш род, если только ее можно с уверенностью ожидать. В особенности в данном случае такого равнодушия тем более не может быть, что мы могли бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства приблизить наступление этого столь радостного для наших потомков момента. Поэтому для нас самих весьма важны даже слабые признаки его приближения. В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими. Таким образом, если не успехи, то по крайней мере сохранение этой цели природы в достаточной мере обеспечивается даже честолюбивыми стремлениями государств. Далее, гражданскую свободу теперь так же нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя сил государства в его внешних делах. Эта свобода постепенно

развивается. Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силу целого. Вот почему вес более решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности, а всеобщая свобода вероисповедания все более расширяется. Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает *просвещение* как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают свою собственную выгоду. Но это просвещение, а вместе с ним и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью, должны постепенно доходить до верховных правителей и получить влияние даже на принципы управления. Хотя, например, наши мироправители теперь не имеют средств на общедоступные воспитательные учреждения и вообще на все то, что создается для общего блага, поскольку все заранее откладывается для будущей войны, они тем не менее увидят собственную выгоду в том, чтобы по крайней мере не препятствовать самостоятельным, хотя и незначительным, усилиям своего народа в этом деле. Наконец, сама война становится не только искусственной и по своему исходу для обеих сторон сомнительной, но — ввиду печальных последствий, которые государства ощущают от все растущего бремени долгов (новое изобретение), погашению которых нет конца, — рискованным предприятием, причем влияние, которое разорение каждого государства в нашей благодаря промышленности столь тесно спаянной части света оказывает на другие государства, так заметно, что эти государства под давлением угрожающей им самим опасности предлагают себя в качестве третейских судей, не имея, правда, законного основания на это, и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примера которого наши предки не показывали. Хотя в настоящее время имеется только весьма грубый набросок такого государственного объе-

динения, тем не менее все будущие его члены уже как будто проникаются сознанием необходимости сохранения целого в интересах каждого из них. И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние*, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.

Положение девятое

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный *агрегат* человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как *систему*. В самом деле, если начать с греческой истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована*; если проследить влияние греков

* Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Все их сферы — все есть *terra incognita*⁹; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с *еврейским* народом в эпоху Птолемея¹⁰ благодаря греческому переводу Библии, без

на создание и разложение *Римской* империи, поглотившей греческое государство, и влияние *римлян* на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как *эпизод*, — то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования, — то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на Зем-

которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидида, говорит Юм, единственное начало истинной всеобщей истории¹¹.

ле будет исполнено. Такое *оправдание* природы или, вернее, провидения — немаловажная побудительная причина для выбора особой точки зрения на мир. В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, — история человеческого рода — должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в ином мире.

Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения. Это только мысль о том, что философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения. Кроме того, похвальная в общем обстоятельство, с которой пишут теперь современную историю, все же должна естественно навести каждого на размышления о том, как наши отдаленные потомки через несколько веков разберутся в громоздком историческом материале, который мы им оставим. Без сомнения, в истории древнейшего времени, свидетельства о котором давно сотрутся в их памяти, они будут ценить только то, что представит для них непосредственный интерес, а именно чего достигли или что загубили народы и правительства во всемирно-гражданском плане. Возможность же обратить на это внимание, а также направить честолюбие глав государств и их подчиненных на единственное средство, способное оставить о них славную память, может еще, кроме того, послужить *небольшим* толчком к попытке создать такую философскую историю.

ОТВЕТ НА ВОПРОС:
ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ?

1784

ПРОСВЕЩЕНИЕ — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которые уже давно освободились от чуждого им руководства природы (*naturaliter maiorennnes*), все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т.п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; первым скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, — это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли его от того, чтобы эти покорные су-

щества осмелились сделать хоть один шаг без вожжей, на которых их водят, — после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако пример такого рода делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Наставления и предписания — эти механические орудия применения разума или, вернее, злоупотребления его природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не привык к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги.

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг себя дух разумной оценки своего достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная под иго, затем заставит опекунов оставаться под ним, если ее будут к этому подстрекать люди, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был предшественником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно. Посредством революции мож-

но, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя ее посредством осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, как и старые, будут служить вожжами для бездумной толпы.

Для просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: *не рассуждайте!* Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! (Лишь один-единственный повелитель на свете говорит: *рассуждайте* сколько угодно и о чем угодно, но *повинуйтесь!*) Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует ему? — Я отвечаю: *публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но *частное* пользование разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском посту* или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества должны были бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть механизма рассматривает себя как члена всего общества и даже общества граждан мира, а стало быть, в качестве ученого, который общается в собственном смысле с публикой при помощи своих сочине-

ний, то, конечно, ученый может рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве ученого публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно так же священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но, как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг — сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не

смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно, применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь *частное его применение*, ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при *публичном применении* своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что опекуны народа (в духовных вещах) сами несовершеннолетние — это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимый класс (так это называется в Голландии) иметь право клятвенно обязывать установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и, через них, над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными соглашениями. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением перед человеческой природой, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие договоры как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя

такой закон? Он мог бы быть признан на короткое время, как бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было бы предоставить свободу в качестве ученого публично, т.е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, причем введенный порядок все еще продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существо этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что ученые, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед тронем предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, кто желает держиваться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений. Человек может откладывать для себя лично просвещение — и даже в этом случае только на некоторое время — в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества. Тем более то, что не может решить относительно самого себя народ, еще меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовывалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело — следить за тем, чтобы никто насильственно не мешал другим заниматься определением и утверждением это-

го спасения по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор за сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрек: *Caeser non est supra Grammaticos*², и еще в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своему государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век *просвещения*. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА.

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим *долгом* ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета *веротерпимого*, — такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве ученых высказать свободно и публично свои суждения

и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в еще большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами с состоянием выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в нем.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в *делах религиозных*, потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своем образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идет еще дальше; он понимает, что даже в отношении своего *законодательства* нет никакой опасности позволить подданным *публично* пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать существующее; мы располагаем таким блистательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время³.

Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!* Так появляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимуще-

ство перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможности развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к *свободе мысли*, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина*, согласно его достоинству*.

* В "Wöchentliche Nachrichten" Бюшинга от 13 сентября я прочитал сегодня, 30-го числа сего месяца, ссылку на номер "Berlinische Monatsschrift" за этот месяц, в котором опубликован ответ господина Мендельсона на этот же вопрос. Я этот номер еще не получил, иначе я бы воздержался от ответа на вопрос; мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут⁴.

РЕЦЕНЗИЯ
НА КНИГУ И.Г.ГЕРДЕРА
“ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСТВА”
(части 1, 2)

1785

I
[РЕЦЕНЗИЯ ПЕРВОЙ ЧАСТИ]

Riga und Leipzig, bei J.T.Hartknoch. 1784. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Quem te deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce. Erster Teil, S.318.*⁴¹

Дух нашего остроумного и красноречивого автора показывает в этой книге свое уже признанное своеобразие. Это сочинение, как и некоторые другие вышедшие из-под его пера, не следовало бы оценивать по обычному мерилу. Похоже, что его гений не просто собрал идеи из обширной сферы наук и искусств, чтобы ими и другими увеличить способность сообщения, а на свой лад преобразовал их (заимствуя его собственное выражение) по некоему закону *ассимиляции* в свой специфический образ мыслей, благодаря чему эти идеи заметно отличаются от тех идей, которыми питаются другие души (с.292), и менее способны быть общенными. Пожалуй, по этой причине то, что он называет философией истории человечества, есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, пронизательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их — смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему

предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначительные намеки, чем холодное рассуждение. И так как свобода мышления (которую мы здесь постоянно встречаем), примененная плодотворным умом, всегда дает пищу для размышления, то мы попытаемся выделить из его идей, насколько удастся, самые важные и своеобразные и изложить их его же словами, присоединив в заключение кое-какие замечания о целом.

Наш автор начинает с того, что расширяет поле [своего] зрения, чтобы указать человеку его место среди обитателей других планет нашей Солнечной системы, и от среднего, не лишённого преимуществ положения небесного тела, которое человек населяет, автор заключает к существованию некоего “среднего земного рассудка и еще гораздо более двусмысленной человеческой добродетели, на которую он должен здесь рассчитывать. Но так как наши мысли и силы, несомненно, возникают только из организации нашей Земли и стремятся к изменению и превращению до тех пор, пока не достигнут чистоты и тонкости, которые [вообще] это наше творение может дать, и если необходимо руководствоваться аналогией — а значит, и на других небесных телах не должно быть иначе, — то можно предположить, что человек будет иметь цель, одинаковую с обитателями других планет, дабы наконец не только проложить путь ко многим звездам, но, быть может, вступить в общение со зрелыми существами многих различных, но родственных нашей Земле миров”. Отсюда он переходит к рассуждениям о катаклизмах, предшествовавших появлению человека. “Прежде чем могли быть созданы наш воздух, наша вода, наша Земля, необходимы были разные разлагающие, ниспровергающие друг друга нити жизни; каких только разложений и превращений друг в друга не предполагают многочисленные виды земли, камней, кристаллизаций, даже структура раковин, растений, животных, наконец, человека! Он, дитя всех элементов и сущностей, их самая избранная суть и как бы цвет земного творения, мог быть только последним любим-

цем природы, для создания которого и встречи с которым должно было быть пройдено много ступеней развития и превращений”.

В шарообразной форме Земли автора изумляет то единство, которое возникает благодаря ей, несмотря на все многообразие. “Кто, хорошенько поразмыслив об этой форме, стал бы верить словам в области философии и религии или убивать ради них с тупым, но священным рвением?” Точно так же кривизна эклиптики дает автору повод для рассуждений о назначении человека: “Под нашим движущимся по кривой Солнцем всякое действие человека есть период года”. Ему кажется, что более глубокое знание атмосферы, самого влияния небесных тел на нее, показало бы, что они оказывают большое воздействие на историю человечества. В разделе о распределении суши и моря он объясняет строением Земли различия в истории народов: “Азия столь едина в нравах и обычаях, как если бы она была растянутая по суше одна страна. Маленькое Красное море, наоборот, разделяет нравы, небольшой Персидский залив разделяет их еще сильнее; но многие озера, горы и реки Америки, а также суша не без основания расположены преимущественно в умеренной полосе, а Старый Свет, эта колыбель человечества, создан природой иначе, чем Новый Свет”. Вторая книга посвящена различным образованиям на Земле и начинается с [рассмотрения] гранита, на который действовали свет, тепло, первозданная атмосфера и вода и, возможно, превратили кремень в известняк, в котором образовались первые живые существа моря — панцирные. Позднее возникла растительность. — Сравнение формирования человека с формированием растений и половой любви первого с цветением последних. Польза растительного мира для человека. Животное царство. Изменение животных и человека сообразно климату. Животные в древнюю эпоху несовершенны. “Классы творений расширяются по мере отдаления от человека; чем ближе они к человеку, тем меньше их число. — Во всех [классах] есть одна главная форма — сходное строение скелета. — Эти переходы не исключают того, что у морских животных, растений, быть

может, даже у предметов, названных мертвыми, имелись одни и те же задатки организации, только бесконечно более грубые и беспорядочные. С точки зрения вечного существа, видящего все в единой связи, форма льдинки, как она возникает, и образующейся снежинки имеет, быть может, аналогию в образовании зародыша во чреве матери. — Человек — среднее существо в животном царстве, т.е. самая распространенная форма, в которой в тончайшем виде собраны *все черты всех* окружающих его родов. — В воздухе и в воде я как бы вижу животных, которые из глубин и с высоты идут к человеку и шаг за шагом приближаются к его облику”. Эта книга заключается словами: “Радуйся своему положению, о человек, и изучай себя, о благородное среднее существо, во всем, что живет вокруг тебя!”

В третьей книге автор сравнивает строение растений и животных с организацией человека. Мы не станем проследживать мысли автора, ибо он использует в своих целях идеи натуралистов. Приведем лишь несколько его выводов: “При помощи таких-то и таких-то органов животное создает из мертвых растений живое *возбуждение* и из суммы возбуждений, очищенных в тонких каналах, среду ощущения. Результатом возбуждения становится *инстинкт*, результатом ощущения — *мысль*; вечно развитие органического созидания, *заложенное в каждом живом существе*”. Автор исходит не из зародыша, а из органических сил как у растений, так и у животных. Он говорит: “Так же как растение есть органическая жизнь, так и полип есть органическая жизнь. Существует поэтому много органических сил: органические силы произрастания, мышечных импульсов, ощущения. Чем многочисленнее и тоньше нервы, тем крупнее мозг, тем понятливей данный род. *Душа животного* — совокупность всех сил, действующих в его организме”, и инстинкт не есть особая природная сила, а направление, которое природа дала всем этим силам через температуру их [тела]. Чем в большем числе орудий и различных членов распределен органический принцип природы, который мы называем то *образующим* (в камне), то *гонящим* (в

растениях), то *ощущающим*, то *искусственно строящим* и который в сущности представляет собой одну и ту же органическую силу, чем больше этот принцип имеет в них свой собственный мир, тем быстрее исчезает инстинкт и начинается свободное применение органов чувств и членов (как у человека). Наконец автор приходит к выводу о важнейшем естественном отличии человека. “Прямая походка свойственна *единственно* лишь человеку, более того, она представляет собой организацию для всего назначения его рода и его отличительный характер”.

Человеку была предуказана прямая походка для разумного применения его членов не потому, что он был предназначен для разумной [деятельности]; он приобрел разум благодаря прямой походке как естественное следствие того же устройства, которое было необходимо для того, чтобы он мог ходить прямо. “Так обратим же с восхищением наш благодарный взор на это священное творение, на это благодеяние, с помощью которого наш род стал родом человеческим, ибо мы видим, какая новая организация сил началась с прямой походки человека и как единственно благодаря ей человек стал человеком!”

В четвертой книге автор развивает эту мысль дальше: “Чего недостает человекоподобному существу (обезьяне), чтобы оно стало человеком”, и благодаря чему оно стало человеком? Благодаря приспособлению головы к *вертикальному строению*, благодаря внутренней и внешней организации согласно перпендикулярному центру тяжести. — У обезьяны есть все части мозга, которыми обладает человек; но у нее они имеют форму ее скошенного назад черепа, и такое положение создалось потому, что ее голова формировалась под другим углом и создана не для прямой походки. Органические силы сразу действовали иначе. — “Обрати свой взор на небо, о человек, и радуйся, содрогаясь, своему неизмеримому преимуществу, которое творец мира вложил в столь простой принцип — в твою прямую походку. — Главное уже не обоняние, а глаз, который поднялся выше земли и трав. — С прямой походкой человек стал искусным существом, он по-

лучил свободные и искусные руки; только при прямой походке возникает истинный человеческий язык. — Теоретически и практически разум есть нечто *воспринятое*, определенное соотношение и направление идей и сил, к которым пришел человек в соответствии со своей организацией и образом жизни”. И вот свобода. “Человек — первое свободное существо, он стоит прямо”. Стыдливость: “Она должна была быстро развиваться при вертикальном положении тела”. Его природа не подвержена особым видоизменениям. — “Откуда это? Все только благодаря его вертикальному положению. — Он был создан для того, чтобы стать человеком; мирный нрав, половая любовь, сочувствие, материнская любовь — это порождения человеческой сущности в результате его прямой походки. — Закон справедливости и истинности основан на вертикальном положении самого человека, он же приучает человека к благопристойности; религия — высшая человечность. Согнутое животное ощущает неосознанно. Человека Бог возвысил, чтобы он, даже не зная и не желая этого, исследовал причины вещей и нашел бы тебя, о великая связь всех вещей. Религия же порождает надежду и веру в бессмертие”. О бессмертии речь идет в пятой книге. “От камня к кристаллам, от них к металлам, от металлов к растениям, от них к животным, наконец, к человеку: так усложняется форма организации, а с ней становятся более многообразными силы и инстинкты существ, и все они наконец объединяются в образе человека, поскольку они могли создать этот образ”.

“Благодаря наличию этого ряда существ мы замечаем сходство в главной форме, которая все больше приближалась к человеческому образу; точно так же мы видим, что и силы, и инстинкты приближаются к нему. — У каждого существа продолжительность его жизни установлена согласно цели природы, которую оно должно осуществлять. — Чем организованнее то или иное существо, тем в большей степени его строение включает в себя строения низших видов. Человек — компендий мира: в нем органически объединены извесь, земля, соли, кислоты, жиры и вода, силы роста,

возбуждения, ощущения. — Это наводит нас на мысль, что имеется также *невидимое царство сил* и восходящий ряд невидимых сил, находящихся в такой же связи и в таком же переходе, как в видимом царстве творения. — Это последнее царство делает *все* для бессмертия души, и не только для бессмертия, но и для продолжения всех действующих и живых сил мироздания. Сила не может исчезнуть, хотя орудие может прийти в негодность. То, что всеживотворящий воззвал к жизни, живет; что действует, действует вечно в своей вечной связи”. Эти принципы не разъясняются, “ибо здесь не место для этого”. Между тем “мы видим в материи столь много сил, подобных духовным силам, что полная противоположность и противоречие этих двух вообще-то очень различных сущностей — духа и материи — если не сами противоречивы, то по крайней мере кажутся совершенно недоказанными”. — “Прсформированных зародышей не видел никто. Когда говорят об эпигенезе², то говорят иносказательно, как если бы члены прирастали *снаружи*. Возникновение (genesis) — это действие *внутренних сил*; для них природа подготовила материал, который они должны были формировать и в котором они должны были сделать себя видимыми. Не наша разумная душа образовала наше тело, а перст Божий, органическая сила”. Итак: “1. Сила и орган внутренне связаны между собой, но не тождественны. 2. Каждая сила действует в согласии со своим органом, так как она создала его для раскрытия своей сущности и усвоила его. 3. Когда отпадает оболочка, остается сила, которая существовала еще до этой оболочки, хотя и на низшей ступени и также органически”. Затем автор говорит материалистам: “Допустим, что наша душа изначально тождественна всем силам материи, возбуждения, движения, жизни и начинает действовать только на более высокой ступени, в более развитой, более тонкой организации; но видел ли кто-нибудь исчезновение хоть какой-нибудь силы движения и возбуждения и тождественны ли эти низшие силы своим органам?” Эта связь может означать только движение вперед. Род человеческий можно рассматривать как “великое слияние низших

органических сил, которые должны были развиваться в нем для создания образа человека”.

То, что организация человека происходит в некоем царстве духовных сил, показано следующим образом: “Мысль вовсе не то, что говорит вам чувство: все данные опыта относительно происхождения мысли и чувства свидетельствуют лишь о действии хотя и органического, но все же самовластного существа, поступающего по законам духовного единения. Так же как тело укрепляется пищей, так и дух — идеями; мы даже замечаем в духе те же законы ассимиляции, роста и рождения. Короче говоря, в нас сформировался внутренний духовный человек, имеющий собственную природу и нуждающийся в теле только как в орудии. — Ясное сознание, это великое преимущество человеческой души, образовалось в ней сначала духовно, благодаря характерным чертам человека, и т.д.” Одним словом, если мы его понимаем правильно, душа возникла прежде всего из постепенно присоединявшихся к ней духовных сил. — “Наша человеческая природа есть лишь предварительное условие, лишь бутон будущего цветка. Природа шаг за шагом отбрасывает неблагородное, создает духовное, делает тонкое еще более тонким, и ее умелые руки дают нам основание надеяться, что зародыш человечности проявится в подлинном, истинном, божественном облике человека”.

Заключительное положение: “Современное состояние человека — это, по всей вероятности, связующее среднее звено двух миров. — Если человек высшее и последнее звено в цепи земных организмов, то тем самым он начинает цепь более высокого вида существ как ее низшее звено, и, таким образом, он, вероятно, есть соединительное звено между двумя взаимодействующими системами творения. Он представляет нам сразу два мира, и это создаст кажущуюся двойственность его сущности. — Жизнь есть борьба, а цветок чистой, бессмертной человечности есть корона, доставшаяся в трудной борьбе. — Наши братья, находящиеся на более высокой ступени, полюбят нас поэтому, несомненно, больше, чем мы, когда найдем и полюбим их; ибо они лучше понимают наше положение и, быть

может, они воспитают из нас участников своего счастья. — Хотя и нельзя себе представить, чтобы будущее состояние никак не могло быть соотнесено с современным, как охотно полагало бы животное в человеке, все же без более высокого руководства кажутся необъяснимыми язык и первые науки. — И в более поздние времена величайшие события на Земле происходили по необъяснимым причинам, и часто орудиями этого были даже болезни, когда тот или иной орган становился непригодным для привычной сферы жизни на Земле, так что кажется естественным, что внутренняя неутомимая сила воспринимает, возможно, впечатления, которые была не способна воспринимать ненарушимая организация. — И все же человек должен не пытаться заглянуть в свое будущее состояние, а верить в него”. (Но если он уже поверил, что он в состоянии заглянуть в него, то как можно ему запретить иногда применять эту способность?) — “Во всяком случае одно достоверно: в каждой из его сил заложена бесконечность. И силы Вселенной кажутся скрытыми в душе, и ей нужна только организация или ряд организаций, чтобы привести их в действие и применять их. — Так же как появился цветок и благодаря своему *вертикальному положению* стал заключительным звеном царства подземного, еще не наделенного жизнью творения, так и над всеми пригнутыми к земле (животными) стоит опять-таки прямо человек. Он стоит с величавым взором и поднятыми вверх руками, как сын у своего очага, ожидающий зова отца”.

Приложение

Идея и конечная цель этой первой части (труда, рассчитанного, по-видимому, на много томов) состоит в следующем. Духовную природу человеческой души, ее постоянство и успехи в совершенствовании необходимо, избегая всяких метафизических исследований, доказывать на основе аналогии с естественными образованиями материи, прежде всего в ее организации. С этой целью автор признает наличие духовных сил, для которых материя есть лишь строительный материал;

они представляют собой невидимое царство творения, которое обладает животворящей силой, всё организующей именно так, что схемой совершенства этой организации становится человек, к которому приближаются все земные существа, начиная с низших ступеней, пока наконец именно через эту совершенную организацию, главное условие которой — прямая походка у животного, появился человек, смерть которого уже никогда не прекратит развитие и усовершенствование организации, выраженной до этого столь обстоятельно во всех видах существ; скорее можно ожидать перехода природы к еще более утонченным действиям, чтобы возвысить ими человека и возвести его на другие, еще более высокие ступени жизни, и так до бесконечности. Рецензент должен сказать, что он не может признать правильным заключительный вывод, основанный на аналогии природы, даже если он допускает непрерывную последовательность творений природы вместе с законом этой последовательности, а именно приближение к человеку. В самом деле, существуют *различные* существа, находящиеся на разных ступенях все более совершенной организации. Следовательно, из подобной аналогии можно сделать только такой вывод: где-то в *другом месте*, скажем на какой-то другой планете, должны быть существа, которые находятся на следующей, более высокой ступени по отношению к человеку; но нельзя сделать вывод, что *один* и тот же *индивид* достигнет этой более высокой ступени. У летающих животных, образующихся из личинок или гусениц, имеется совершенно особое и отличное от обычного способа действий природы устройство, и палингенез³ следует здесь не за *смертью*, а за *состоянием куколки*. Здесь следовало бы, скорее, показать, что даже после разложения и сторания животных природа допускает их появление из пепла в специфически совершенной организации, дабы можно было по аналогии сделать вывод и о человеке, превращенном в пепел.

Следовательно, нет ни малейшего сходства между последовательным возвышением одного и того же человека к более совершенной организации в другой жизни и иерархической лестницей, которую мы можем

мыслить у совершенно различных видов и особей в царстве природы. Здесь природа показывает лишь, что она предоставляет особи полностью разрушаться и сохраняет только род; но тут мы хотим знать, должен ли также человеческий индивид пережить здесь, на Земле, свое разрушение, а это можно заключить, исходя, быть может, из моральных, или, если хотите, из метафизических оснований, но никогда по аналогии с видимым творением. Что же касается того невидимого царства действующих и самостоятельных сил, то нельзя понять, почему автор, после того как он считает вполне возможным заключать от органических порождений к существованию этого царства, не указывает на переход мыслящего принципа в человеке непосредственно как чисто духовной природы, не выделяя этого принципа из хаоса через построение организации; разве что он принимает эти духовные силы за нечто совершенно иное, чем человеческая душа, и рассматривает эту последнюю не как особую субстанцию, а лишь как результат воздействия на материю невидимой общей природы и оживления ею, каковое мнение мы все же не решаемся приписать ему. Но что можно вообще думать о гипотезе относительно невидимых порождающих организацию сил, а вместе с тем о замысле объяснить то, *чего мы не понимаем*, из того, *что мы понимаем еще меньше*? Мы можем по крайней мере познать на опыте законы строения организмов, хотя причины их, разумеется, останутся нам неизвестными; о невидимом царстве сил у нас нет никакого опыта; что же может сказать философ в обоснование своего утверждения? Он может лишь отчаяться в поисках объяснения какого-нибудь знания о природе и начать искать вынужденное решение в плодотворной сфере воображения. А ведь это же метафизика, и даже весьма догматическая, сколько бы наш автор ни отрекся от нее, следуя велению моды.

Что же касается иерархии организмов, то нельзя ставить автору в упрек, что ее недостаточно для его замысла, выходящего далеко за пределы этого мира. Ведь пользование ею применительно к царству природы здесь, на Земле, также ни к чему не ведет. Когда

подгоняют друг к другу виду по их *сходству*, то незначительность различий при столь большом многообразии есть необходимое следствие именно этого многообразия. Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона, то только *родство* между ними могло бы привести к *идеям*, которые, однако, столь чудовищны, что разум отшатывается от них, но такие идеи не следует приписывать нашему автору, если быть справедливым. Что касается вклада автора в сравнительную анатомию всех видов животных вплоть до растений, то пусть те, кто изучает природу, сами судят, насколько наставления, которые автор дает для новых наблюдений, могут помочь им и имеют ли они вообще какое-либо основание. Однако [идея о] единстве органической силы (с.141), которая как самообразующаяся в отношении многообразия всех органических существ, а затем в зависимости от этих органов действующая через них различным образом составляет все разнообразие родов и видов этих существ, — это идея, находящаяся всецело за пределами ведущего наблюдения естествознания и принадлежащая к чисто спекулятивной философии, в которой эта идея, если бы она проникла в нее, произвела бы огромные опустошения среди привычных понятий. Но пытаться определить, какая организация головы внешне, по своей форме, и внутренне, в отношении содержащегося в ней мозга, необходимо связана с расположением к прямой походке, а тем более каким образом организация, направленная для достижения только этой цели, заключает в себе основание для обладания разумом, которым благодаря этому наделяется животное, — все это явно превосходит всякий человеческий разум независимо от того, движется ли он ощупью, держась за путеводную нить физиологии, или порхает, следуя путеводной нити метафизики.

Настоящие замечания не могут лишить это богатое мыслями сочинение его достоинств. Одно из больших его достоинств (если вспомнить здесь не всегда изящно высказанные, но благородные и верные мысли) — это мужество, с которым автор преодолевает свойственные

его сословию сомнения, столь часто стесняющие всякую философию в отношении одних лишь попыток разума, в рамках, в которых разум сам может удовлетворить себя; и в этом мы желаем автору иметь много последователей. Помимо этого таинственный мрак, которым природа сама окутала свои действия по организации и классификации своих созданий, отчасти виноват в той туманности и неопределенности, что свойственны этой первой части философской истории человечества, задача которой состояла в том, чтобы по возможности связать друг с другом крайние точки этой истории — начальную точку с той, которая за пределами истории Земли теряется в бесконечности; такая попытка, правда, дерзновенна, но свойственна любознательности нашего разума и похвальна даже тогда, когда ее не удастся осуществить полностью. Тем более желательно, чтобы наш глубокомысленный автор, продолжая свой труд и найдя под ногами твердую почву, несколько обуздал свой пылкий гений и чтобы философия, забота которой состоит больше в сокращении числа спесивых любимцев, чем в умножении их, могла направлять автора в дальнейших его трудах не указаниями, а определенными понятиями, не предполагаемыми, а установленными наблюдением законами, не воображением, окрыленным метафизикой или чувствами, а широким в замыслах, но осмысленным в применении разумом.

II

НАПОМИНАНИЯ РЕЦЕНЗЕНТА КНИГИ И.Г.ГЕРДЕРА

“ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА”

Errinerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Nr. 4 und Beil. der Allg. Lit.-Leit.) über ein im Februar des Deutschen Merkur gegen diese Rezension gerichtetes Scheiben.

В февральском номере “Немецкого Меркурия” на с.148 выступил под именем пастора защитник книги господина Гердера против мнимого выпада в нашей

“Всеобщей литературной газете”⁴. Было бы несправедливо впутывать имя уважаемого автора в спор между рецензентом и его оппонентом. Поэтому здесь мы хотим только оправдать наш подход к огласке и оценке упомянутого произведения как отвечающий принципам тщательности, беспартийности и сдержанности, которыми руководствуется наша газета. В своем письме пастор много бранит воображаемого метафизика, который, как он себе его представляет, совершенно испорчен для обучения на опыте или, когда опыт не решает дела, для выводов по аналогии с природой и все хочет подогнать под свою гребенку схоластических и бесплодных абстракций. Рецензент вполне в состоянии снести эту брань, ибо он полностью согласен с пастором, и сама рецензия — лучшее тому доказательство. Но так как он полагает, что в достаточной мере знаком с материалами по антропологии, а также несколько и с методом их применения для того, чтобы сделать попытку представить историю человечества согласно ее предназначению в целом, то он убежден, что их нельзя найти ни в метафизике, ни в естественно-историческом музее путем сравнения скелета человека со скелетами других видов животных; (последние менее всего свидетельствуют о его предназначении для другого мира), однако их можно обнаружить единственно в *деяниях* его, благодаря которым он раскрывает свой характер. Он убежден также в том, что у г.Гердера не было даже намерения представить в первой части своего произведения (содержащей лишь установление человека как животного в общей системе природы и, следовательно, лишь предвосхищение (*Prodromus*) будущих идей) действительные материалы к человеческой истории, а всего лишь мысли, которые могут привлечь физиолога и побудить его расширить свои исследования, направляемые им обычно на механическое рассмотрение строения животных, по возможности дальше, вплоть до исследования организации, целесообразной для использования разума данным созданием; впрочем, он придал им здесь большее значение, чем они когда-либо его получают. Нет также необходимости тому, кто придерживается последнего

мнения (как того требует пастор на с.161) доказывать, что человеческий разум при *другой форме* организации так же был бы только *возможен*, ибо последнее в такой же малой мере будет когда-либо осознано, как и то, что он *единственно* возможен в его современной форме. Разумное применение опыта тоже имеет свои границы. Он, правда, может показать нам, что нечто обладает такими-то и такими-то свойствами, но никогда не скажет нам, что нечто *иначе* и быть *не может*, и даже аналогия не в состоянии заполнить неизмеримую пропасть между случайным и необходимым. В рецензии говорилось следующее: “Когда подгоняют друг к другу виды по их *сходству*, то незначительность различий при столь большом многообразии есть необходимое следствие именно этого многообразия. Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона, то только *родство* между ними могло бы привести к *идеям*, которые, однако, столь чудовищны, что разум отшатывается от них, но такие идеи не следует приписывать нашему автору, если быть справедливым”⁵. Эти слова навели пастора на мысль, что в рецензии содержится метафизическая ортодоксия, более того — нетерпимость, и он добавляет: “Здоровый, предоставленный самому себе в своей свободе разум не отшатнется ни от какой идеи”. Однако не следует опасаться ничего такого, о чем мнит пастор. Это просто мнимый страх (*horror vacui*) обычного человеческого разума: он содрогается как раз там, где встречается идея, при которой *совершенно невозможно ничего мыслить*, и в этом отношении онтологический кодекс именно своей терпимостью мог бы послужить каноном теологическому. Кроме того, пастор находит достоинство *свободного мышления*, приписываемое книге, слишком низким для столь известного автора. Без сомнения, полагает он, речь идет о *внешней* свободе, которая, ввиду ее зависимости от пространства и времени, в действительности вовсе не является заслугой. В рецензии, однако, речь шла о *внутренней* свободе, а именно свободе от оков привычных и закрепленных всеобщим мнением понятий и образов мышления, той

свободе, которая *вовсе не настолько* низка, что даже люди, заявляющие о своей принадлежности к философии, лишь в редких случаях дорастали до нее. То, что пастор считает недостатком рецензии, а именно *“что в ней обращается внимание лишь на те места, которые содержат результаты, но не на те, которые их подготавливают”*, является, по-видимому, неизбежным злом для любого автора, которое при всем том все же более терпимо, чем, приводя то или иное место, вообще просто хвалить или осуждать. Следовательно, при всем справедливом уважении и даже сочувствии к *славе* и еще более к *последующей славе* автора, данная ранее оценка упомянутого произведения останется прежней, но она содержит нечто совсем иное, нежели то, что этому произведению (не совсем добросовестно) на с.161 приписывает пастор, а именно, что *книга не осуществила того, что обещало ее название*. Ведь название книги *вовсе не обещало*, что уже в первом томе, содержащем лишь общие физиологические штудии, будет достигнуто то, что ожидается от последующих (которые, насколько можно судить, будут содержать собственно антропологию). И напоминание было нелишним: в последней ограничить ту свободу, которая в первых заслуживала, пожалуй, снисхождения. Впрочем, дело теперь за самим автором совершить обещанное в названии книги, что и следует ожидать от его таланта и его эрудиции.

III

[РЕЦЕНЗИЯ ВТОРОЙ ЧАСТИ]

Riga und Leipzig, bei J.T. Hartknoch. 1785.

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Teil. 344 S.8.

Эта часть, простирающаяся до десятой книги⁶, рассказывает сначала в шести разделах *шестой* книги об укладе жизни народов, проживающих близ северного полюса и вокруг азиатского хребта, в зонах цивилизации, и об укладе жизни африканских наций, жителей островов жаркого пояса Земли и американцев. Автор заканчивает изложение пожеланием собирать новые

этнографические описания наций, чему уже положили начало Нибур, Паркинсон, Кук, Хест, Георги и др.⁷. “Было бы прекрасным подарком, если бы тот, кто в состоянии, собирал бы там и сям разбросанные достоверные описания всего многообразия нашего человеческого рода и заложил бы тем самым основы *документальной науки о природе и физиогномике человечества*. Более философски невозможно было бы найти применение искусству, а антропологическая карта, наподобие зоологической Циммермана⁸, на которой не должно быть показано ничего другого, кроме многообразия человечества, и непременно во всех своих проявлениях и во всех отношениях, — подобная карта была бы венцом филантропического труда”.

Седьмая книга рассматривает прежде всего положение о том, что человечество, несмотря на столь различные формы, представляет собой все же единый род и что этот единый род повсюду на Земле акклиматизировался. Здесь прежде всего освещается влияние климата на физическое и духовное формирование человека. Автор проницательно замечает, что еще необходима большая предварительная работа, прежде чем можно будет прийти к физиолого-патологическому описанию, не говоря уж о климатологии, всех духовных и перцептивных способностей человека, и что невозможно упорядочить весь хаос причин и следствий, обусловленный высоким и низким положением зон Земли, их свойствами и продуктами, пищей и питьем, образом жизни, труда, одеждой, даже привычками, развлечениями и искусством, а также другими обстоятельствами, в единый мир, в котором каждой вещи, каждой отдельной местности воздалось бы должное и каждая получила бы не больше и не меньше, чем следует. С достойной похвалы скромностью он характеризует поэтому общие замечания на с.92—99 лишь как проблемные. Они содержат следующие основные положения: 1. Благодаря различным причинам на Земле формируется климатическая общность, которая необходима для жизни живущих. 2. Обитаемые земли нашей планеты сосредоточены в местностях, где большинство живущих существ трудится самым неприятательным образом. По-

добное расположение частей света влияет на климат их всех. 3. Благодаря возделыванию земли у гор для огромного многообразия живого не только бесчисленное число раз изменялся ее климат, но и было, насколько это возможно, предотвращено вырождение человеческого рода⁹. В четвертом разделе данной книги автор утверждает, что генетическая сила является на Земле матерью всех образований, на которую климат воздействовал либо благоприятно, либо враждебно, и заканчивает некоторыми замечаниями о борьбе между *генезисом* и *климатом*, в которых, между прочим, высказывается пожелание о необходимости *физико-географической истории происхождения и вырождения нашего рода под влиянием климатических зон и периодов*.

В *восьмой* книге г. Гердер исследует использование человеком органов чувств, силы воображения, практического разума, стремление к счастью; объясняет влияние традиций, мнений, навыков и привычек на примерах различных народов.

В *девятой* книге речь идет о взаимозависимости людей в развитии их способностей, о языке как средстве формирования человека, о возникновении искусства и наук с помощью подражания, разума и языка, о правительстве, как прочно установившемся институте у людей, обусловленном в большинстве случаев традицией, и заканчивает замечаниями о религии и древнейшей традиции.

Десятая содержит большей частью результат размышлений, которые автор проводил в другом месте, повторяя, кроме рассуждений о местах первых поселений человека и азиатских преданий о сотворении Земли и человеческого рода, самое существенное в иудейской гипотезе сотворения мира из сочинения "Древнейший документ человеческого рода".

Этот сухой перечень призван и в этой части служить лишь сообщением о содержании, а не передачей духа данного произведения. Он имеет целью пригласить читателя прочитать его, а не заменить чтение или сделать его излишним.

Шестая и *седьмая* книги содержат почти сплошь выдержки из этнографических описаний, искусно,

впрочем, подобранные и мастерски скомпонованные и везде сопровождаемые своими собственными глубокими суждениями, но именно поэтому и менее всего поддающиеся более подробному цитированию. В наше намерение здесь не входит отмечать или анализировать прекрасные места, полные поэтического красноречия, которые всякому тонко чувствующему читателю скажут сами за себя. Но мы также менее всего собираемся исследовать вопрос о том, не нарушает ли поэтический дух, оживляющий изложение, в некоторых случаях философии автора, не выдаются ли иногда синонимичные выражения за объяснения, а аллегории за истины, не получаем ли мы порой вместо рядом лежащих переходов из области философии в область поэтического языка полный сдвиг их границ и владений, не служит ли порой ткань смелых метафор, поэтических образов, мифологических намеков, скорее, тому, чтобы спрятать, как под *фижмами*, тело мысли вместо того, чтобы дать ему приятно просвечивать сквозь прозрачное одеяние. Мы предоставляем критикам прекрасного философского слога или заключительной доработке самого автора исследовать, например, не лучше ли было бы сказать: “*Не только ночь, а и день и смена времен года изменяют климат*”, чем говорить так, как на с.99: “*Не только ночь и день, а и хоровод сменяющих друг друга времен года изменяют климат*”; уместна ли также на с.100 следующая за естественно-историческим описанием этих изменений, без сомненья, прекрасная картина в форме дифирамбической оды: “*Вокруг трона Юпитера водят ее (Земли) хоры*¹⁰ свой хоровод, а то, что образуется у ног их, хотя и является несовершенным совершенством, так как все покоится на соединении разнородных вещей, но все же благодаря внутренней любви и сочетанию друг с другом рождается везде дитя природы, чувственная закономерность и красота”. Не является ли также для перехода от заметок путешественников об укладе различных народов и климате к подборке извлеченных из них общих мест слишком *эпическим* следующий оборот: “*У меня на душе, как у человека, которому предстоит с морских волн подняться на ко-*

рабле в воздух, ибо я перехожу теперь от изложения организации и естественных сил человека к описанию его духа и отваживаюсь судить о непостоянных свойствах его на нашем обширном земном шаре исходя из чужеземных, скудных и отчасти ненадежных источников". Мы не исследуем также вопрос о том, не увлекает ли его порой поток красноречия в противоречия, не является ли, например, приведенное на с.248 утверждение, что изобретатели часто оставляют потомкам больше пользы от своих изобретений, чем извлекли ее из них для себя, новым примером, подтверждающим тезис, что природные задатки человека, относящиеся к употреблению им разума, находят свое полное развитие не в индивидууме, а только в роде. И то, какому положению с некоторыми из него вытекающими, хотя и не совсем правильно понятыми [следствиями] он склонен вменить в вину на с.206 чуть ли не *оскорбление его величества природы* (что другие в прозе называют богохульством), — всего этого мы, памятуя о поставленных нам границах, не касаемся.

Одного хотел бы пожелать рецензент как нашему автору, так и любому другому философу-исследователю всеобщей естественной истории человека, а именно, чтобы историко-критический ум проделал для них в целом предварительную работу, отобрав из неизмеримой массы этнографических описаний и рассказов о путешествиях и всех сведений, имеющих, по их мнению, отношение к человеку, преимущественно те, которые противоречат друг другу, и сопоставив их (снабдив, однако, примечаниями о правдоподобности сведений каждого очевидца). Тем самым никто не опирался бы столь дерзко на односторонние источники, не взвесив предварительно других сведений. Ибо теперь можно при желании, исходя из массы этнографических описаний, доказать, что американцы, тибетцы и другие монголоидные народы не имеют бороды, или, если это кому-то нравится больше, что они в целом бородаты от природы, но выщипывают бороду; или что американцы и негры по своим умственным способностям ниже остальных членов человеческого рода, — но вместе с тем, по другим столь же мнимым источникам, их

следует считать в отношении природных задатков равными любому другому обитателю планеты; тем самым философу предоставляется выбор либо принимать эти природные различия, либо судить обо всем по принципу *tout' comme chez nous* (все, как у нас), а потому все его системы, воздвигнутые на столь ненадежном основании, неизбежно должны принять вид зыбких гипотез. К делению человеческого рода на расы наш автор относится неблагосклонно, особенно к тому из них, в основу которого положен наследственный цвет кожи, видимо, потому, что понятие расы представляется ему недостаточно определенным. В третьем разделе седьмой книги он называет причину климатических различий людей *генетической* силой. Рецензент составляет себе понятие о ней, исходя из значения этого выражения у автора. Автор хочет отклонить, с одной стороны, эволюционную систему, но с другой — также чисто механическое влияние внешних причин как неподходящие основания для объяснения и предполагает в качестве причины ее принцип жизни, внутренне модифицирующийся в зависимости от различий внешней среды и *сам себя* приводящий в соответствие с ними, в чем рецензент с ним полностью согласен, с той лишь оговоркой, что, если бы внутренняя формирующая причина по своей сущности была бы ограничена лишь неким числом и определенной степенью совершенства своих творений (по достижении которых она далее не была бы способна к тому, чтобы при изменившихся условиях творить по другому типу), то эти естественные ограничения формирующей природы можно было бы назвать зародышами или первоначальными задатками, рассматривая, однако, первые не как первоначально заложенные и лишь случайно разворачивающиеся механизмы и почки (как в эволюционной системе), а как простые, далее необъяснимые ограничения самой себя формирующей способности, которую мы в столь же малой степени можем объяснить, как и понять.

В *восьмой* книге начинается новый ход мысли, продолжающийся до конца данной части и содержащий описание истоков преобразования человека в разумное и нравственное создание и тем самым начала всякой

культуры, которое следует искать, по мысли автора, не в присущей человеческому роду способности, а исключительно вне ее, в научении и наставлении со стороны других сил; начиная отсюда, весь прогресс в культуре есть не что иное, как дальнейшая передача и случайное наслоение на первоначальную традицию; именно ей, а не самому себе человек обязан своим поступательным движением к мудрости. Поскольку рецензент, если он хотя бы на шаг отклонится от природы и пути познания разумом, оказывается беспомощным и поскольку он совсем не искушен в ученом исследовании языка и знании или толковании древних документов и даже, более того, совершенно не умеет философски использовать факты, изложенные в них и тем самым одновременно и доказанные, постольку он сообщает о себе, что у него нет по этому поводу никакого суждения. Между тем, принимая во внимание обширную начитанность автора и его особое дарование обобщать разрозненные факты под одним углом зрения, можно, вероятно, заранее предположить, что мы, по крайней мере, прочитаем много прекрасного о ходе человеческих дел и, насколько он нам может помочь, познакомимся поближе с характером рода и, по возможности, даже с определенными классическими его разновидностями, что будет поучительно даже для человека, имеющего относительно истоков человеческой культуры другое мнение. Суть же своего автор кратко выражает (с.338—339 вместе с примечаниями¹¹) следующим образом: “Эта (иудейская) назидательная история гласит, что первые сотворенные люди общались с поучавшими их *элохимами*, что они под руководством последних и благодаря знакомству с животными пришли к языку и всеильному разуму, но так как люди захотели запретным образом уподобиться им в познании зла, то они, постигнув его во вред себе и поселившись с этого времени в другом месте, начали новый, неестественный образ жизни. Если, следовательно, божеству было угодно, чтобы человек был разумным и осмотрительным, то оно должно было бы позаботиться о нем столь же разумно и осмотрительно. — Каким же образом *элохимы* заботились о людях,

т.е. учили, предостерегали и наставляли их? И если спрашивать об этом здесь не менее смело, чем отвечать, то пусть сама традиция в другом месте дает нам на это ответ”.

В незнакомой пустыне мыслитель, подобно путешественнику, волен выбирать себе путь по своему усмотрению; следует обождать и посмотреть, как ему удастся, после того как достигнута цель, вовремя и благополучно оказаться снова у себя дома, т.е. в лоне разума, и может ли он, следовательно, рассчитывать на последователей. Поэтому рецензенту нечего сказать о пути мышления, избранном самим автором; он лишь полагает, что вправе взять под защиту некоторые подвергнутые автором на этом пути положения, потому что ему также должно быть предоставлено право самому себе выбирать свой путь. Дело в том, что на с.260 говорится: “Был бы легким, но не гуманным принципом философии истории человечества принцип: человек — животное, нуждающееся в господине, и от этого господина или посредством него он ждет счастье своего предназначения”. Допустим, что он легкий, потому что опыт всех времен и народов подтверждает его. Но антигуманный? На с.205¹² говорится: “Благоклонным было Провидение, что оно искусственным конечным целям больших обществ предпочло более доступное счастье отдельных людей и оставило до других времен дорогостоящие государственные машины”. Совершенно верно, но вначале это блаженство зверя, затем блаженство ребенка, юноши и, наконец, счастье мужа. Во все эпохи человечества, а также во всех сословиях в одну и ту же эпоху существует счастье, которое соответствует понятиям и привычке человека именно к тем условиям, в которых он родился и вырос; даже более того, что касается этого пункта, то невозможно сравнить степени этого счастья и отдать предпочтение какому-либо классу людей или одному поколению перед другим. Что, если не эта тень счастья, которое доставляет себе каждый, а приведенная им в движение постоянно прогрессирующая и растущая деятельность и культура, высшая степень которой может быть лишь продуктом государственного устрой-

ства, выработанного на основе понятий человеческого права, следовательно, делом рук самого человека, была бы собственной целью Провидения, то тогда, согласно сказанному на с.206, “каждый отдельный человек имел бы меру своего счастья в самом себе”, не уступая в наслаждении им ни одному из последующих звеньев. Что же касается значения не их состояния, ибо они существуют, а самого их существования, т.е. того, почему они, собственно, есть на этом свете, то только в этом одном открылся бы мудрый умысел в целом. Полагает ли господин автор, что если бы счастливые жители острова Таити, никогда не навещавшиеся более культурными нациями, были предназначены для того, чтобы прожить в своей спокойной безмятежности тысячи столетий, то можно было бы дать удовлетворительный ответ на вопрос, зачем они, собственно, существуют? Разве не было бы столь же хорошо, если бы этот остров был населен счастливыми овцами и баранами, а не счастливыми только в своем наслаждении людьми? Следовательно, этот принцип не так *антигуманен*, как кажется господину автору. — По-видимому, его высказал *злой человек*. — Вторым положением, которое следует взять под защиту, является следующее: “Если бы кто-либо сказал, что воспитывается не один отдельный человек, а род, то для меня он выразился бы непонятно, потому что род и вид являются лишь общими понятиями, разве что поскольку они существуют в отдельных индивидуумах. — Подобно тому, как если бы я говорил о животности, каменности, металличности вообще и снабдил бы их превосходными, но в отдельных индивидуумах противоречащими друг другу определениями. — Путем, подобным философии Аверроэса, наша философия не должна следовать”¹³. Разумеется, если кто-нибудь сказал бы: ни одна лошадь не имеет рогов, но лошадиность рогообразна, — тот сказал бы просто чушь. Ибо род означает не что иное, как признак, который присущ всем индивидуумам. Если же род означает *целое* продолжающегося в бесконечность ряда зачатий (а именно этот смысл совершенно естествен) и если предположить также, что этот ряд непрерывно приближа-

ется к линии своего предназначения, проходящей рядом с ним, то не было бы противоречием сказать, что он во всех своих частях асимптотичен последней и все же в целом сходится с ней. Другими словами: ни одно звено всех зачатий человечества, но только род достигает полностью его предназначения. Математик может дать этому объяснение. Философ сказал бы: назначение человеческого рода в целом есть *непрерывный прогресс*, а его завершение есть простая, но во всех отношениях очень полезная идея о цели, на которую мы в соответствии с замыслом Провидения должны направить свои устремления. Однако это недоразумение в приведенном полемическом месте всего лишь мелочь. Важнее его заключение: “Путем, подобным философии Аверроэса, наша философия не должна следовать”. Отсюда можно сделать вывод, что наш автор, которому до сих пор так часто не нравилось все то, что выдавалось за философию, представит миру в своем обстоятельном труде не бесплодные словесные декларации, а покажет делом и примером образец настоящего философствования.

Британский академический журнал 1783 г. начинается посланием русского государственного советника г-на *Эпинуса*¹ г-ну *Палласу*² о сообщении г-на *Магеллана*³ Академии наук в Петербурге по поводу открытого 4 мая 1783 г. г-ном *Гершелем*⁴ вулкана на Луне. Эта новость заинтересовала г-на *Эпинуса*, как он говорит, больше всего потому, что она, по его мнению, доказывает правильность его предположения о вулканическом происхождении неровностей поверхности Луны, которое он высказал в 1778 г. и в 1781 г. опубликовал в Берлине*; и где, как он с удовольствием отмечает, без всякого сообщения пришли к единству три естествоиспытателя: он сам, г-н *Эпинус* в Петербурге, г-н проф. *Беккариа*⁵ в Турине и г-н проф. *Лихтенберг*⁶ в Геттингене. Но, так как благодаря сэру *Гамильтону*⁷ внимание к вулканическим кратерам во всех странах стало столь всеобщим, данное предположение можно сравнить с переспелым плодом, который должен попасть в руки первого достойного, случайно коснувшегося дерева. И чтобы, наконец, не вызвать раздора между современниками из-за притязаний на честь первого предположения, он указывает на знаменитого *Роберта Гука*⁸ как первого зачинщика, в 20-й главе “Микрографии” которого (изд. 1655 г.) он натолкнулся на названные идеи. Sic reedit ad Dominum⁹.

Разумеется, открытие г-на *Гершеля* имеет большую значимость как подтверждение не вполне ясных наблюдений племянника г-на *Беккариа* и *Дон Уллоа*¹⁰ и

* О неровности Луны: во втором томе Трудов общества друзей природоведения.

ведет к схожести Луны (возможно, и других небесных тел) с нашей Землей, что, впрочем, могло считаться лишь отважными предположениями. Само по себе предположение г-на Эпинуса (как я считаю) *не подтверждает это*. Все же, несмотря на сходство кругообразных лунных пятен с кратерами вулканов, остается значительное различие между ними; и, напротив, появляется разительное сходство с другими кругообразными очертаниями *невулканических гор* или возвышенностей на нашей Земле, так что скорее этим может быть подтверждено другое, лишь до некоторой степени аналогичное указанному предположение об образовании небесных тел.

Разумеется, возможно, что подобные кратерам кругообразные возвышенности на Луне появляются вследствие *извержений*. Однако на нашей Земле мы находим кругообразные возвышенности двух типов: одни из них настолько малы по объему, что, наблюдая с Луны, их невозможно было бы разглядеть даже при помощи телескопа, а вещества, из которых они состоят, указывают на их происхождение из вулканических извержений. Другие, напротив, охватывают целые страны или провинции в сотни квадратных миль внутри кругообразно простирающейся возвышенности с более или менее высокими горами. Их можно было бы увидеть с Луны именно такой же величины, как мы видим кругообразные пятна на Луне, где одно лишь сходство покрытия (лесом или другой растительностью) не могло бы препятствовать их различению с большого удаления. Эти возвышенности позволяют предполагать *извержения*, благодаря которым они могли бы возникнуть, но вещества, из которых они состоят, свидетельствуют о том, что они *никоим образом* не могут быть *вулканическими*. — Кратер Везувия в своей верхней окружности составляет (по дела Торре¹¹) 5624 парижских фута¹², или примерно 500 рейнландских рут, а в диаметре примерно 160 рут; конечно, такой кратер невозможно было бы рассмотреть через телескоп на Луне*. Напротив, кратерообразное

* Тем не менее его огненные извержения можно было бы увидеть лунной ночью. В приведенном выше письме сделано замеча-

пятно *Тихо* на Луне составляет в диаметре примерно 30 немецких миль и может быть сравнено с королевством Богемия, а находящееся рядом пятно *Клавиус* — с маркграфством Моравия. Эти участки на Земле обрамлены, подобно кратеру, горами, от которых так же, как и от *Тихо*, будто звездообразно, расходятся горные цепи. Но если наши кратерообразные, окруженные возвышенностями бассейны (которые являются сосредоточениями воды для рек и всюду покрывают материк) не должны придавать Луне подобный вид, — как в действительности предполагают лишь немногие, — то это могло бы быть приписано лишь случайному обстоятельству: что лунная атмосфера (действительность которой доказана благодаря открытию *Гершеля*, т.к. там горит огонь) не так высока, как наша (как доказывает неуловимое преломление лучей на краю этого спутника), при этом горные хребты Луны простираются за границы растительности; у нас же гребни гор большей частью покрыты растительностью и поэтому, конечно же, не могут очень контрастировать с поверхностью обрамляемого водосма.

Итак, поверхность Земли имеет два вида кратеро-подобных образований: одни — вулканического происхождения и составляют 160 рут в диаметре и площадью около 20 000 кв. миль; другие, ни в коем случае не вулканического происхождения, на площади 1000 кв. миль имеют тем самым в 200 000 раз ббльшую поверхность. С которым же сравнить кольцевые возвышенности на Луне (если ни одна из наблюдавшихся не меньше одной немецкой мили в диаметре, а некоторые и до 30 миль)? Я полагаю: по аналогии — лишь с последними, которые невулканического проис-

ние к наблюдениям племянника г-на *Беккариа* и *Дон Уллоа*, что оба вулкана должны были быть ужасающих размеров, т.к. г-н *Гершель* лишь с трудом мог увидеть свой вулкан через безусловно больший телескоп, да притом лишь он один из всех наблюдавших. Собственно, для четкого различения самосветящихся веществ важен не столько их объем, сколько чистота огня; а о вулканах известно, что их пламя распространяется то светлым, то затемненным дымом светом.

хождения, т.е. облик сам по себе ничего не значит, должно быть принято во внимание огромное различие в размерах. И все же наблюдение г-на Гершеля подтверждает идею о вулканах на Луне, но о таких, кратеры которых ни он, ни кто-либо другой не видел, да и не мог увидеть; наоборот, оно не подтвердило мнение, что видимые кругообразные конфигурации на поверхности Луны могли быть вулканическими. Значит, это (если мы должны судить по аналогии с похожими большими водоемами на Земле), по всей вероятности, не они. Необходимо лишь сказать: так как Луна, принимая во внимание кратерообразные водоемы, имеет такое большое сходство с теми, которые составляют на Земле стоки воды, но не являются вулканического происхождения, можно предположить, что она, учитывая находящиеся на Земле вулканические кратеры, имеет сходное образование. Правда, эти последние мы не можем видеть на Луне. Но лунной ночью, как доказательство огня, можно видеть самосветящиеся точки, которые можно объяснить лучше всего по аналогии с предполагаемой причиной*.

Вот и маленькая двусмысленность, лишь неявственно проступающая в выводах вышеназванных известных мужей, — какой причине можно приписать встречающиеся сплошь и рядом на поверхности Земли невулканические кратеры, а именно водоемы рек? Естественно, в основу должны быть положены извержения вулканов; но они не могли быть вулканическими, так как горы, образующие их границу, не содержат веществ такого рода, а представляются жидкими образованиями. Я думаю, что если Земля первоначально представлялась растворенным в воде хаосом, то первые извержения вулканов, которые всюду должны были

* Беккариа считает лучеобразно отходящие от лунных кратерообразных возвышенностей гребни потоками лавы. Но огромное их отличие от тех, которые вытекают из вулканов нашей Земли, с учетом их размеров, опровергает это мнение и делает вероятным то, что они являются горными цепями, которые, как и те, что у нас на Земле, лучевидно отходят от главной основы гор.

вырваться из величайших глубин, являются (в буквальном смысле слова) *атмосферными*. Поэтому можно предположить, что наше воздушное море (аэросфера), находящееся над поверхностью Земли, прежде было хаотически перемешано с прочими веществами земной массы; что оно вместе с многими другими упругими *испарениями* вырывалось из раскаленного шара в виде больших пузырей. В этом выкипании (от которого не была свободна ни одна часть земной поверхности) вещества, составляющие первоначальные горы, выбрасывались в форме кратера, образуя тем самым основу всех резервуаров рек, которыми, как петлями сети, оплетена вся твердая почва. Края водоемов, так как они состояли из материи, размягченной в воде, должны были постепенно пропустить воду раствора, которая при оттоке промыла бы выемки, из-за чего те края, что сейчас гористы и пилообразны, отличаются от вулканических, представляющих собой нисходящий гребень. Эти первоначальные горы состоят теперь, после того как были отделены другие вещества, которые кристаллизовывались или затвердевали не так быстро (например, роговик или первоначальная известь), *из гранита*, на который последние (из-за ослабевавшего и опускавшегося все ниже в этом месте кипения) в ступенчатом порядке накладывались в соответствии с меньшей тяжестью и растворимостью в воде, как вымытые вещества. Итак, первообразующей причиной неровностей поверхности было атмосферное кипение, которое я охотнее назвал бы *хаотичным*, чтобы определить самое его начало.

На это, нужно себе представить, *пелагический* намыв постоянно наслаивал вещества, содержащие большей частью морские создания. Поэтому те хаотические кратеры, которые группировались одновременно, образовывали простирающиеся возвышенности над другими местностями, где кипение не было столь интенсивным. В первом случае получалась почва с ее горами, во втором — морское дно. Поскольку излишняя кристаллизационная вода промывала края водоемов, попадала из одного в другой и стекала в итоге в нижнюю часть формирующейся земной поверхности (соб-

ственно к морю), то это образовало бы узкие проходы для будущих потоков, проходящих, к удивлению, через отвесные стены скал, с которыми сейчас они не справились бы, отыскивая море. Это было бы образом скелета поверхности Земли, поскольку она состоит из гранита, предшествующего всем пластам, которые накладываются на него последующими пелагическими намываниями. Но именно поэтому облик земель там, где новые слои покрывают находящийся в глубине старый гранит, также должен быть кратерообразным, потому что так была образована основа. Таким образом, можно на карте (где не обозначены горы) протянуть горные хребты, прочертив линию, соединяющую источники потоков, впадающих в большие реки. Эта линия будет прочерчивать водораздел потока.

Если предположить, что водоем моря постоянно углублялся и направлял к себе все стекающие воды из верхних бассейнов, то этим образовывались все русла рек и общее сегодняшнее строение Земли, которое делает возможным объединение вод из многих водоемов в один канал. Поэтому нет ничего естественнее, чем то, что русло, в которое поток теперь отводит воду от больших пространств Земли, вымыто именно той водой и ее оттоком, к которой она сейчас стекает, а именно морем и его древними намываниями. Под общим океаном, как полагает *Бюффон*¹³, посредством его донных морских течений возможен отток из-за покатости дна, что здесь является самым существенным*.

Вулканические извержения представляются самыми поздними, а именно после того как затвердела поверхность Земли. Они образовали не Землю с ее постоянным гидравлическим строительством для оттока вод, а

* Движение потоков представляется мне единственным ключом к теории Земли. Поэтому требуется: во-первых, чтобы Земля гребнями была равномерно поделена на водоемы; во-вторых, чтобы почва, на которой эти водоемы передают друг другу свою воду, с целью отвести ее, наконец, одним каналом, была образована и сформирована именно водой, которая постепенно оттекала бы от более высоких водоемов к самым нижним, т.е. собственно морем.

лишь некоторые отдельные горы, которые в сравнении со зданием всей твердой земли и ее гор являются лишь мелочью.

Польза, которую может иметь мысль вышеназванных известных мужей и которую *хоть и косвенно*, но все же подтверждает открытие *Гершеля*, лишь в том, что космические тела, учитывая общую космогонию, образуются сначала довольно сходным способом. Первоначально все они были в жидком состоянии, это доказывает их сферическая, — а также там, где можно наблюдать, в соответствии с осевым вращением и тяжестью на их поверхности, — приплюснутая форма. Но без тепла нет жидкости. *Откуда* взялось *это первоначальное тепло*? Связывать его происхождение, как это делает *Бюффон*, с Солнцем и считать все планетные сферы лишь его осколками — отговорка лишь на короткое время, *иначе откуда тепло Солнца*? Если предположить (что по другим причинам является вполне вероятным), что первоматериал всех космических тел во всем пространстве, где они сейчас вращаются, распространялся в форме тумана и образовался сначала по химическим законам, а потом по законам космологического притяжения, то открытия *Кроуфорда*¹⁴ дают указание, делающее понятным появление необходимой температуры такой высокой степени одновременно с образованием космических тел. Поэтому, если элемент тепла в космосе повсюду распространен однообразно, но задерживается различными веществами в соответствии с их неодинаковой способностью притягивать его, если, как он доказывает, туманообразно распространенные вещества заключают в себе больше элементарного тепла и требуют туманообразной протяженности, которую они могут выдержать, пока не перейдут в состояние плотных масс, т.е. объединятся в космическую сферу, то эти сферы должны содержать избыток тепла по сравнению с естественным равновесием тепла в космосе, где они находятся: т.е. их относительное тепло в соотношении с теплом космоса будет возросшим. (Так дымящийся кислотный воздух сразу теряет туманообразное состояние, если соприкасается со льдом, и тем самым тепло увеличивается настолько,

что лед моментально тает.) Мы не имеем сведений о том, каким может быть это увеличение, однако кажется возможным рассчитать меру первоначального разрежения, степень позднего уплотнения и продолжительность его времени. Поскольку последнее касается степени притяжения, объединяющего разрозненный материал, а она зависит от количества материи образующегося космического тела, то величина разогревания этой материи также должна быть соразмерной. Таким же образом можно понять, почему центральное тело (как самая большая масса в каждой космической системе) обладает наибольшей температурой и всюду могло бы быть Солнцем; вместе с тем с некоторой вероятностью предположим, что более высокие планеты, так как они крупнее, образованы из более разреженных веществ по сравнению с нижними и могут иметь больше внутреннего тепла, которое, как кажется, им тоже необходимо (так как они получают от Солнца лишь свет, едва достаточный для того, чтобы их увидеть). Также образование горных поверхностей космических тел (которые мы можем наблюдать) — Земли, Луны, Венеры — из атмосферных извержений первоначально раскаленных хаотично движущихся масс кажется довольно общим законом. Наконец, вулканические извержения из Земли, Луны и даже Солнца (кратеры которого *Вильсон*¹⁵ видел на его пятнах, при этом осмысленно сопоставив их проявления, как *Гюйгенс*¹⁶ те же проявления у кольца Сатурна) могли бы получить общий принцип происхождения и объяснения.

Если бы ошибку, которую я нашел в способе объяснений *Бюффона*, обратили ко мне и спросили бы: откуда же взялось первое движение атомов в космосе? — я бы ответил, что я потому не взялся указать первое из всех природных изменений, что это, по сути, невозможно. Тем не менее я считаю недопустимым останавливаться перед явлениями природы, как, например, температура Солнца, которые имеют сходства с явлениями, о причинах каких мы можем догадываться, по крайней мере, из известных законов, и сомнительным способом призывать на помощь непосредственное божественное предписание в качестве основы объясне-

ний. Правда, последнее должно, если речь идет о природе в целом, неизбежно заканчиваться вопросом для нас; но в каждой природной эпохе, так как ни одна из них в разумном мире не может считаться абсолютно первой, мы не освобождены от обязанности искать причины миров, насколько это возможно, и проследить их цепь по известным нам законам, пока звенья ее соединяются.

ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

1786

Пересыпать предположениями ход истории, дабы заполнить пробелы в сведениях, конечно, допустимо; ибо предшествующее, как отдаленная причина, и последующее, как следствие, могут служить вполне надежным руководством для открытия промежуточных причин, которые сделали бы понятным переход [от первого ко второму]. Однако история, *составленная* исключительно из предположений, вряд ли будет много лучше наброска романа. И она могла бы называться не *предполагаемой историей*, а просто *сочинением*. — Вопреки этому то, что в истории человеческой деятельности не может быть рискованным, а именно ее [истории] *первичное начало*, поскольку оно вытскает из *природы*, можно испытать предположениями. Ведь начало это можно не выдумывать, а взять из опыта, если предположить, что в этом первом начале он был не лучше и не хуже, чем теперь, — предположение, соответствующее аналогии природы и не содержащее в себе ничего рискованного. Отсюда история первого развития свободы из ее первоначальных задатков в природе человека является чем-то совсем иным, нежели история свободы в ее дальнейшем ходе, которая может быть основана только на сообщениях.

Однако, так как предположения не могут претендовать на полное к ним доверие, а в любом случае должны представляться как способность воображения в сопровождении разума и как средство для отдохновения и здоровья души, но отнюдь не как серьезное дело, то они также не могут соизмеряться с той историей, которая относительно тех же самых событий

принимается как действительное сообщение, проверка которого опирается на совершенно иные основания, чем начала чистой натурфилософии. В силу этого, а также потому, что я здесь предпринимаю просто увеселительную прогулку, я могу позволить себе заручиться разрешением пользоваться священным документом, как картой, и вообразить себе, что мой путь, который я совершаю на крыльях фантазии, хотя не без путеводной нити, прикрепленной разумом к опыту, пойдет как раз по той линии, которая в этом документе исторически начертана. Читатель откроет страницы последнего (1-я книга Моисеева, главы II—VI) и шаг за шагом проследит, совпадает ли путь, который указывает история, с тем, который философия избирает на основании понятий.

Дабы не затеряться в массе предположений, следует начать с того, которое человеческий разум не может вывести из предшествующих естественных причин, т.е. с *существования человека*; и именно *зрелого возраста* — так как он должен быть лишен материнского ухода. [Мы находим его живущим] в *паре*, дабы он мог продолжить свой род; и также в *одной-единственной* паре, ибо, если бы люди жили близко друг около друга, оставаясь чуждыми, возникла тотчас бы война. [Это последнее условие необходимо] также для того, чтобы природа не обвинялась в том, что она из-за различия происхождения людей допустила погрешность в организации приличнейшего общения, как величайшей цели человеческого предназначения; так как единство семейства, откуда должны происходить все люди, было, без сомнения, наилучшим устройством. Я помещаю эту пару в месте, защищенном от нападения хищный зверей и богато снабженном природой всеми предметами питания, в некоем *саду*, где во всякое время года климат мягок. И, что еще важнее, я рассматриваю ее лишь после того, как она уже сделала значительный шаг в умении пользоваться своими силами, и начинаю, таким образом, не с совершенной дикости ее природы; ибо, если бы я хотел заняться заполнением этого пробела, который, вероятно, занимает большой период времени, то читателю многое легко могло бы показаться предположительным и лишь немногое — вероятным.

Итак, первый человек умел *стоять* и *ходить*; он мог *говорить* (1-я книга Моисеева, глава II, ст.20)*, даже *разговаривать*, т.е. говорить с помощью связанных понятий (ст.23), а следовательно, *мыслить*. Все звуковые навыки он должен был выработать сам (ибо, если бы они были врожденными, то были бы также наследственными, что, однако, опровергается опытом), но теперь я принимаю его как уже снабженного ими, чтобы только привлечь к рассмотрению развитие нравственного в его поведении, что необходимо предполагает любой навык.

Инстинкт — этот *глас Божий*, к которому прислушиваются все животные, должен вначале один только руководить новичком. Некоторые предметы он разрешает ему употреблять для питания, другие — запрещает (III, 2, 3). — Нет, однако, необходимости допустить, что эту роль выполнял особый, теперь утерянный инстинкт; это могло быть просто чувство обоняния, родственное органу вкуса, и, в связи с известной близостью последнего к органам пищеварения, как бы способность предчувствовать годность или негодность пищи к употреблению, подобно испытываемым еще и теперь ощущениям. Это чувство не нужно даже предполагать более острым у первой пары, чем у нас; ибо достаточно известно, какое различие в силе восприятия наблюдается между людьми, которые заняты исключительно своими чувствами, и теми, которые отдаются также своим мыслям и, следовательно, удаляются от своих ощущений.

Покуда неопытный человек прислушивался к этому голосу природы, он чувствовал себя хорошо. Но *разум*

* Склонность *общаться* должна была вначале побудить человека, пребывающего в одиночестве, сделать известным свое существование другим живым тварям, в особенности животным, издающим звуки, которым он мог подражать и которые затем могли служить именами для этих существ. Подобное проявление этой склонности наблюдается также у детей и слабоумных людей, которые визгом, криком, свистом, пением и другими шумными занятиями (часто этим выражая благоговение) нарушают покой мыслящих людей. Ибо я не вижу здесь никакой другой побудительной причины, кроме желания далеко и широко вокруг себя дать знать о своем существовании.

вскоре начал пробуждаться и, сравнивая потребляемое в пищу с тем, что ему представляет столь же пригодным к употреблению чувство, отличное от того, с которым инстинкт был связан, т.е. чувство зрения, пытался выйти в своем знании о средствах пропитания за пределы инстинкта (III, 6). Этот опыт мог бы случайно еще хорошо кончиться, хотя инстинкт не советовал, когда он [опыт] не противоречил. Но разум способен с помощью воображения создавать желания не только при *отсутствии* соответственной естественной склонности, но даже вопреки последней — желания, которые вначале получают название *жадности*, откуда, однако, мало-помалу возникает целое множество лишних и даже противоестественных потребностей под названием *роскоши*. Склонность изменить природные инстинкты могла быть лишь самой незначительной, но успех первой попытки, а именно познание своего разума как способности, могущей вывести человека из узких границ, в которых существуют все животные, был очень важен и имел решающее значение для образа жизни. Таким образом, если даже это был только плод, вид которого сходством с другими, присмслемыми, но иначе оцененными, приглашал к пробе; если это желание усиливалось еще примером животного, природа которого была приспособлена к такому питанию, в то время как человеку оно, напротив, было вредно; если, следовательно, здесь действовал сопротивляющийся самому себе естественный инстинкт, — то это могло уже дать разуму первый толчок придаться к голосу природы (III, I) и, невзирая на ее возражение, сделать первый шаг к свободному выбору, который, будучи первым, вероятно, не оправдал ожиданий. Вред, обусловленный этим поступком, мог быть как угодно мал, но тем не менее открыл человеку глаза (ст.7). Человек обнаруживает в себе способность избирать образ жизни по своему усмотрению и не придерживаться, подобно другим животным, раз и навсегда установленного порядка. За минутным благоволением, которое это замеченное преимущество могло ему доставить, должны были тотчас последовать страх и тревога: как ему, еще не познавшему вещей в их

скрытых свойствах и отдаленных последствиях, применять на деле свою вновь открытую способность? Он стоял как бы на краю пропасти; ибо вместо единичных предметов своих желаний, которые ему до сих пор указывал инстинкт, ему открылась их бесконечность, а в выборе их он еще нисколько не мог ориентироваться; и из этого однажды испытанного состояния свободы ему теперь равным образом невозможно было вновь возвратиться в состояние подчиненности (при господстве инстинкта).

После инстинкта питания, посредством которого природа поддерживает существование каждого индивидуума, важнейшим является *инстинкт пола*, помощью которого она пользуется для сохранения каждого вида. Разум, однажды пробудившийся, не замедляет оказать свое влияние также на этот последний. Человек вскоре замечает, что половое возбуждение, которое основывается у животных на преходящем, большей частью периодическом влечении, способно у него принять характер более длительный и даже более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию, умеряя ее, но делая ее в то же время тем продолжительнее и равномернее, чем больше предмет чувства удален, и что в силу этого устраняется пресыщение, к которому ведет удовлетворение чисто животной потребности. Фиговый лист (ст.7) был, таким образом, продуктом гораздо более широкого распространения разума, чем то, которое имело место на начальной стадии проявления последнего. Ибо то, что склонность становится более глубокой и более длительной вследствие удаления от чувств ее предмета, показывает, что разум осознал некоторую власть над природными стремлениями, что он уже не считает себя, как при первом своем шаге, только способностью оказывать последним услуги в большем или меньшем объеме. *Отказ* и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность — в любовь, ощущение, просто приятное, — во вкус к красоте сначала в человеке, а затем и в природе. *Скромность*, т.е. склонность к тому, чтобы хорошим поведением (сокрытием того, что могло бы вызвать презрение) внушать другим ува-

жение к себе как необходимое основание всякого настоящего общения, дала, кроме того, первое указание к воспитанию человека как нравственного существа. — Незаметное начало, — создавшее, однако, эпоху тем, что дало совершенно новое направление образу мышления, — важнее, чем следующий за ним необозримый ряд завоеваний культуры.

Третий шаг разума, после того как он вмешался в первые непосредственно ощущаемые потребности, проявился в рассудительном *ожидании будущего*. Эта способность — не только наслаждаться настоящим жизненным мгновением, но и сделать современным грядущее, часто весьма отдаленное время — является решающим признаком преимущества человека, так как позволяет ему подготовиться соответственно своему назначению к отдаленным целям, и равным образом неисчерпаемым источником забот и огорчений, которые порождает неизвестное будущее и от которых животные избавлены (ст.13—19). Мужчина, которому нужно было прокормить себя, свою жену и будущих детей, чувствовал все возрастающую тягость своего труда; жена предвидела осложнения, которым природа подчинила ее пол, и среди них прежде всего те, которые более сильный муж мог бы на нее возложить. Оба они со страхом после жизни, полной тягот, предвидели в отдаленной перспективе то, что случается без исключения со всеми животными, не тревожа их, а именно— смерть. И они, по-видимому, готовы упрекать и считать преступником разум, пользование которым причинило им все эти беды. Мысль жить для потомства, которое, может быть, устроится лучше или в качестве членов семьи облегчит их труды, была, пожалуй, для них единственной утешительной и бодрящей перспективой (ст.16—20).

Четвертый, и последний, шаг, который сделал разум, решительно поднимающий человека над уровнем животного, выразился в понимании (хотя только неосознанном) человеком того, что он, собственно, является *целью природы* и что ни одно живущее на земле существо не может с ним в этом соперничать. Когда он в первый раз сказал овце: *твою шерсть, которой ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня*, — снял с нее шерсть и надел на себя (ст.21). И он понял

тогда присущее ему в силу его природы преимущество над всеми животными, на которых он отныне смотрел не как на равных ему тварей, но как на предоставленные его воле средства и орудия для достижения угодных ему целей. Это представление заключает в себе (пусть неосознанно) обратное положение: что ничего подобного он не может сказать ни одному человеку, но должен считать всех людей имеющими равные права в разделении благ природы — мысль, исподволь подготавливающая его к ограничениям, которые разум в интересах его ближних в будущем наложит на его волю и которые для устройства общества гораздо более необходимы, чем расположение и любовь.

Итак, человек вступит в *отношения равенства со всеми разумными существами*, к какому бы рангу они ни принадлежали (III, 22), ввиду притязания самому быть целью, встречать со стороны всякого другого именно такую оценку и не быть употребляемым просто как средство для целей других. Именно здесь, а не в разуме, насколько он рассматривается просто как орудие для удовлетворения разнообразных склонностей, лежит основание этого столь неограниченного равенства людей; даже высшие существа, которые природными дарованиями могли бы несравнимо превосходить обыкновенных смертных, не вправе властвовать над последними и распоряжаться ими по своему произволу. Поэтому данный шаг в то же время связан с *оставлением* материнского лона природы, изменением, правда, весьма достойным, но вместе с тем чрезвычайно опасным, поскольку оно вывело его из беззаботного состояния детства, словно из сада, где он был без всякого труда обеспечен всем (ст.23), и толкнуло его в обширный мир, где его ожидало столько забот, трудов и незнакомых страданий. Впоследствии тяготы жизни часто будут вызывать у него желание рая как плода его воображения, где он мог бы в спокойной бездеятельности и постоянном мире своего бытия предаваться мечтаниям или просто проводить время. Но между ним и этим местом блаженства становится неутомимый разум, побуждающий его к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий ему

возвратиться в состояние дикости и наивности, из которого он его вывел (ст.24). Разум склоняет человека терпеливо переносить ненавистный ему труд, гоняться за презираемой им мишурой и забыть, помимо всех мелочей, утраты которых он еще более боится, даже ужасающую его смерть.

ЗАМЕЧАНИЕ

Согласно этому изложению первоначальной истории человека его выход из рая, предоставленного ему разумом в качестве первого убежища его рода, есть не что иное, как переход от дикости чисто животного создания к человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом, одним словом, переход из-под опеки природы в состояние свободы. Вопрос о том, выиграл или проиграл человек от этого изменения, не может больше стоять, если принять во внимание предназначение его рода, заключающееся не в чем ином, как в *поступательном шествии* к совершенству, как бы ошибочны ни были первые, даже в длинном ряде поколений следующие друг за другом попытки достижения этой цели. — Между тем это движение, которое для рода является *прогрессом*, переходом от худшего к лучшему, не имеет того же значения для индивидуума. До пробуждения разума не было ни повеления, ни запрещения, следовательно, не было и преступления; когда же он нашел свое занятие и, как бы он ни был слаб, столкнулся с животностью и всей ее силой, то должны были возникнуть страдания и, что еще хуже, пороки просвещенного разума, совершенно чуждые состоянию невежества и, следовательно, невинности. Первым шагом из этого состояния в нравственном отношении было, таким образом, *падение*; в физическом отношении следствиями этого падения было множество дотоле неизведанных жизненных невзгод, следовательно, наказаний. История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она *произведение Бога*; история *свободы* — со зла, ибо она *дело рук человеческих*. Индивидууму, который в пользовании своей свободой считается только с самим собой,

это изменение нанесло ущерб; природа, которая в цели, преследуемой ею относительно человека, имеет в виду род, — выиграла. Первый должен поэтому все претерпеваемые им страдания и совершаемое им зло приписывать собственной вине, но вместе с тем, как член целого (рода), восторгаться и прославлять мудрость и целесообразность мирового порядка. — В этом смысле можно также согласовать между собой и с разумом столь часто ложно истолковываемые и по внешности противоречивые утверждения знаменитого Жан-Жака Руссо. В своем сочинении *о влиянии наук и о неравенстве людей* он совершенно правильно показывает неизбежное противостояние культуры и природы человечества как *физического* рода, в котором каждый индивидуум должен полностью достигнуть своего предназначения. В своем *Эмиле*, в *Общественном договоре* и других сочинениях¹ он вновь пытается решить трудную проблему: как должна прогрессировать культура, чтобы способности человечества как *нравственного* рода развить соответственно его предназначению и вместе с тем не вызывать противодействия со стороны человечества как естественного рода. Из этого столкновения (так как культура согласно истинным принципам *воспитания* одновременно человека и гражданина, может быть, еще не совсем началась, а еще менее завершилась) вытекают все действительные бедствия, угнетающие человека, и все пороки, обесчещивающие его*,

* Чтобы ограничиться только некоторыми примерами этого противостояния между стремлением человечества к своему *нравственному* предназначению, с одной стороны, и неизменным следованием заложенным в его природе для примитивного и животного состояния законам — с другой, приведу следующие.

Время зрелости, т.е. время проявления своих склонностей, равно как способности воспроизводить свой род, природа установила в возрасте от 16 до 17 лет — возрасте, когда юноша в примитивном естественном состоянии буквально становится мужчиной, ибо он тогда имеет возможность поддерживать себя самого, продолжать свой род и содержать свое потомство и жену. Ограниченность потребностей облегчает ему эту задачу. В развитом состоянии, напротив, к последним принадлежат многие приобретаемые средства, как умение, так и благоприятные внешние обстоятельства, так что эта эпоха граждански от-

между тем стимулы, ведущие к последним, которые в этом случае обуславливают вину, сами по себе хороши

дается в среднем по меньшей мере лет на десять. Тем не менее природа не изменила его момента зрелости сообразно с развитием общественной утонченности, но упрямо преследует свой закон, приноровленный ею к человеческому роду как виду животному. Вследствие этого цель природы и нравы взаимно наносят друг другу неизбежный ущерб. Потому что природный человек в известном возрасте уже мужчина, в то время как гражданский человек (не перестающий быть природным человеком) еще только юноша или даже ребенок; ибо так можно назвать человека, который благодаря своим летам ни дня не может (в гражданском состоянии) содержать даже себя, а тем более свое потомство, даже если он и чувствовал склонность и способность, а следовательно, и призыв природы продолжать свой род. А природа дала живым существам инстинкты и способности, без сомнения, не для того, чтобы они их в себе одолевали или заглушали. Таким образом, дарование последних было предназначено не для нравственного состояния, а исключительно для сохранения человеческого рода как животного вида; в силу этого цивилизованное состояние приходит в неизбежное столкновение с ними, прекращение которого возможно только при совершенном гражданском устройстве (предельная цель культуры), между тем как теперь этот промежуток [от природной до гражданской зрелости] обыкновенно изобилует пороками и их последствиями, разнообразными человеческими страданиями.

Второй пример для доказательства истинности того положения, что природа заложила в нас две способности для двух различных целей, а именно для человечества как животного рода и для него же как рода нравственного, — это *ars longa vita brevis* Гиппократ². Один приспособленный для занятия науками и искусством ум — если он однажды путем долгого упражнения и приобретенного знания достигает совершенной зрелости суждения — мог бы двинуть их вперед гораздо дальше, чем это сделали бы целые поколения ученых, если бы только он с такой же юношеской силой духа прожил время, обнимающее все эти поколения. Между тем природа в решении вопроса относительно продолжительности человеческой жизни исходила, очевидно, из иной точки зрения, нежели та, которая предполагает поощрение наук. Ибо, когда счастливейший ум стоит на пороге величайших открытий, которых он вправе ожидать благодаря своим мастерству и опыту, наступает старость, он притупляется и вынужден предоставить следующему поколению (которое также начинает с азов и весь уже пройденный путь должно пройти вновь) сделать дальнейший шаг в прогрессе культуры. Путь человеческого рода к достижению своего высшего предназначения

и как естественные способности целесообразны, но, будучи приурочены к чисто естественному состоянию, уродуются прогрессирующей культурой и, в свою очередь, оказывают вредное влияние на нравы, пока совершенное искусство не станет вновь природой, что и является конечной целью нравственного предназначения человеческого рода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ИСТОРИИ

Начало следующего периода — это переход человека из эпохи покоя и мира в эпоху *труда и раздора* как в подготовительную стадию к объединению в общество. Здесь мы опять должны сделать большой прыжок и перенести человека во время, когда он уже владеет прирученными животными и растениями, которые он сам умеет разводить путем сеяния или насаждения и которыми разнообразит свою пищу (IV, 2), хотя переход от дикой охотничьей жизни к первому³ и от бродячего выкапывания корней или собирания плодов ко второму⁴ мог

кажется поэтому беспрестанно прерывающимся и постоянно угрожающим возвратиться к исходному пункту; к примитивной дикости; и греческий философ жаловался не совсем без основания: *жалко, что приходится умирать тогда, когда начинаешь видеть, как следовало бы, собственно, жить.*

Третьим примером может быть *неравенство* между людьми, состоящее, правда, не в неравенстве природных дарований или предметов удовольствия, но в неравенстве всеобщих *человеческих прав*, — неравенстве, на которое Руссо с большой справедливостью жаловался, но которое неотделимо от культуры, пока она развивается как бы без плана (что равным образом еще долгое время неизбежно), и к которому люди, без сомнения, не предназначены природой, ибо она дала им свободу и разум ограничивать эту свободу не чем иным, как только ее собственной всеобщей и именно внешней закономерностью, называющейся *гражданским правом*. Человек должен собственными усилиями выйти из примитивного состояния и, поднимаясь над своими естественными наклонностями, стараться не согрешить против них — умение, которое он может приобрести лишь по прошествии многих веков и после многочисленных неудачных попыток. В течение же этого междувременья человечество стонет от страданий, которые оно само себе причиняет из-за своей неопытности.

совершаться довольно медленно. Теперь должно было уже начаться несогласие среди до сих пор мирно живших рядом людей, следствием которого были разобщение между ними, ведущими различный образ жизни, и рассеяние их по земле. *Пастушеская жизнь* не только привольна, но, так как при обилии незаселенных земель нет недостатка в пастбищах, дает также наиболее верный доход. Напротив, *земледелие* или садоводство — труд очень тягостный, зависящий от погоды, а потому и ненадежный — требует постоянного жилища, земельной собственности и достаточной силы, чтобы ее защитить; пастух же ненавидит эту собственность, ограничивающую его свободу пасти стада. Что касается пастушества, то земледелец как будто должен был завидовать пастуху, как пользующемуся большей благосклонностью неба (ст.4); но в действительности последний, поскольку он оставался в соседстве с земледельцем, стал ему в тягость, потому что пасущийся скот не щадит его растений. Так как пастух, причинив ему убыток, мог легко удалиться со своим стадом и уклониться от вознаграждения пострадавшего, ибо он не оставляет ничего такого, чего бы он не мог везде найти вновь, то именно земледелец [первый] должен был употребить силу против подобных проступков, которые другой не считал недозволенными; и (так как повод к этому никогда не мог совершенно исчезнуть) если он не хотел потерять плоды своих долгих усилий, он вынужден был, наконец, *удалиться* (ст.16) по возможности дальше от пастушеских племен. Это разделение знаменует собой третью эпоху.

Земля, от обработки и насаждения (преимущественно деревьями) которой зависит пропитание людей, требует оседлой жизни; а для защиты жилища от покушений злоумышленников необходим союз многих людей, оказывающих друг другу взаимные услуги. Поэтому люди при этом образе жизни не могут более расселяться отдельными семьями, но должны селиться теснее, устраивая деревни (в переносном смысле называемые *городами*), дабы защитить свою собственность от диких охотников или орд кочующих вокруг пастухов. Первые жизненные потребности, производство которых требовало *различного образа жизни* (ст.20), могут теперь взаимно

обмениваться. Отсюда должны были возникнуть культура и начало искусства как времяпрепровождения, так и труда (ст.21, 22), а также, что является наиважнейшим, некоторые зачатки гражданского устройства и общественной справедливости, прежде всего, конечно, в отношении только наиболее значительных злодеяний, возмездие за которые осуществлялось теперь не единичными людьми, как в диком состоянии, но через посредство закономерной силы, которая держала вместе все целое, т.е. родом правительства, которое само не было подчинено никакой другой высшей власти (ст.23, 24). — Из этого первого и примитивного сооружения могли теперь, шаг за шагом, постепенно развиваться все человеческие искусства, среди которых искусство *общительности* и *гражданской безопасности* является наиболее полезным; род человеческий мог умножаться и, рассылая из центрального пункта, как пчелиный улей, уже образованных колонистов, распространяться повсюду. С этой эпохи также началось *неравенство* среди людей — этот богатый источник столь многого зла, но вместе с тем и всего доброго; и в будущем оно нарастало.

Однако пока бродячие пастушеские народы, знающие в качестве господина только Бога, носились роем вокруг городского и земледельческого населения, имеющего начальником над собой человека (власть) (VI, 4*), и, как непримиримые враги всякой земельной собственности, враждовали с земледельцами, которые в свою очередь ненавидели их, то между ними шла непрерывная война, по меньшей мере существовала ее угроза, и народы обоих лагерей могли, по крайней мере внутри общегития, наслаждаться неоценимым благом свободы — (ибо угроза войны еще и теперь единственная узда, сдерживающая

* Арабские *бедуины* еще и теперь называют себя потомками бывшего *шейха*, покровителя их племени (как *Бен-Галед* и др.). Он никоим образом не считался у них *господином* и не мог по своему усмотрению осуществлять над ними власть. Ибо в пастушеском народе, где никто не имеет недвижимого имущества, которое необходимо было бы оставить при переходе на новое место, каждое семейство, которому здесь не нравится, может очень легко отделиться от одного племени, чтобы усилить другое.

деспотизм; для того чтобы государство теперь было сильным, требуется богатство, без *свободы* же не может развиваться деятельность, создающая богатства. У бедных народов вместо этого должно иметь место большее участие в сохранении общественных интересов, что опять-таки возможно только в том случае, когда народ чувствует себя свободным). — Но со временем все увеличивающаяся роскошь горожан, в особенности их искусство нравиться, благодаря которому городские дамы затмевали чужих женщин пустыни, должна была стать для кочевников влекущей приманкой (ст.2) и побуждать их ко вступлению в союз со своими врагами и разделению с ними блистательной нищеты города. Так как вследствие слияния этих двух некогда враждовавших между собой групп населения исчезла всякая опасность войны, а следовательно, всякая свобода, то, с одной стороны, деспотизм могущественных тиранов при едва только зародившейся, но уже оскверненной бездушной роскошью культуре в недрах унижайшего рабства, смешанного со всеми пороками дикого состояния, а с другой стороны, и сам человеческий род непреодолимо затормозили предначертанное последнему природой продвижение по пути совершенствования способности к добру; из-за этого само его существование как определенного рода, предназначенного властвовать на земле, а отнюдь не питаться по-скотски и рабски служить, сделалось недостойным (ст.17).

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Мыслящий человек испытывает печаль, которая вполне может привести его к нравственному разложению, о чем безрассудный человек ничего не знает, а именно к недовольству Провидением, управляющим ходом мировых событий, когда он подводит итоги бедствиям, угнетающим человеческий род (как кажется) без надежды на лучшее. Между тем чрезвычайно важно *быть довольным Провидением* (хотя бы оно и предначертало нам столь трудный путь на Земле); этого мы можем достигнуть отчасти самоободрением в трудные минуты, отчасти же, если вместо того, чтобы винить судьбу в наших злоключениях, мы будем при-

писывать их собственной вине, которая, может быть, является единственной их причиной, и будем искать помощь в самоусовершенствовании.

Следует признать, что величайшие бедствия, терзающие благовоспитанные народы, — это последствия войны, а именно не столько последствия происходящей ныне или происходившей, сколько неослабевающих и даже непрерывно увеличивающихся *приготовлений* к будущей. На это тратятся все силы государства, все плоды его культуры, которые могли бы употребляться для еще большего распространения последней; свободе наносятся во многих местах весьма чувствительные удары, и материнская забота государства об отдельных членах выражается в неумолимо суровых требованиях, которые оправдываются также интересами внешней безопасности. Однако эта культура, тесная связь общественных интересов для взаимного повышения благосостояния — разве могли бы они существовать, разве пользовалось бы население даже той долей свободы, которая, хотя и при весьма ограничительных законах, все-таки еще остается, если бы эта вечно угрожающая война не вынуждала верховных правителей государств к этому *уважению человечества*? Достаточно убедителен пример *Китая*, который после однажды действительно испытанного своего рода непредвиденного нападения не имел могущественного врага и в котором стерты всякие следы свободы. — Итак, на той ступени культуры, на которой человечество еще стоит, война является неизбежным средством, способствующим ее развитию⁵, и только при достижении (Бог ведает когда) законченной культуры постоянный мир мог бы быть для нас благодетелем, и только при этом условии он был бы единственно возможен. Таким образом, в этом отношении мы сами повинны в наших бедах, на которые мы так горько жалуемся; и священный документ совершенно прав, представляя слияние народов в одно общество и их полное избавление от внешней опасности, когда их культура едва только зародилась, как прекращение всякого дальнейшего прогресса и погружение в неисцелимую порчу.

Второй род недовольства человека касается приро-

ды, установившей для нас *короткую жизнь*. Нужно плохо разбираться в оценке значения последней, чтобы могло явиться желание жить дольше, чем это действительно возможно; ибо это было бы только продолжением постоянной борьбы с трудностями. Разве только детской способностью суждения можно объяснить то, что человек боится смерти, не любя жизни, и, когда последняя становится ему невмоготу, продолжает влачить свое существование, как будто удовлетворенный, не переставая, однако, повторять свои жалобы. Но если только подумать о том, сколько забот о средствах прожить столь недолгую жизнь мучают нас, сколько несправедливостей приходится совершать в чаянии будущего и столь мимолетного наслаждения, то становится разумным поверить, что, если бы люди могли жить 800 и более лет, то отец рядом с сыном, брат около брата или друг возле друга едва были бы уверены в своей безопасности, а пороки столь долго живущего человеческого рода должны были бы достигнуть такой степени, что люди не заслужили бы лучшей участи, как быть поглощенными всемирным потопом (ст.12, 13).

Третье желание или, скорее, пустая тоска (ибо осознано, что желаемое недостижимо) — это тень столь превозносимого поэтами *золотого века* — времени, когда люди совершенно избавятся от призрачных потребностей роскоши и будут удовлетворены только потребностью природы, когда полное равенство и неизменный мир воцарятся между людьми, одним словом, когда возможно будет чистое наслаждение беззаботной, проводимой в ленивых мечтаниях или детской игре жизни; — тоска, делающая столь привлекательными Робинзонов и путешествия к островам южного моря, но вообще-то доказывающая отвращение, испытываемое мыслящим человеком к цивилизованной жизни, когда он ищет ее ценность исключительно в наслаждении и выдвигает лень в противовес деятельности, которая, как ему подсказывает разум, могла бы сделать его жизнь достойной. Ничтожность этого желания возвратиться в эпоху наивности и невинности достаточно ясно доказывается вышеприведенной картиной первоначального состояния: человек не мог бы в нем сохранить-

ся, потому что оно его не удовлетворяет, еще менее он будет склонен опять очутиться в тех же условиях существования; так что свое тягостное настоящее он должен всегда приписывать себе и своему собственному выбору.

История человека в таком изложении могла бы, таким образом, быть ему полезной для изучения и для самоусовершенствования, ибо она показывает ему, что в своих бедах он не должен был бы винить Провидение, что свои собственные проступки он также не вправе приписывать первородному греху своих праотцов, откуда якобы потомство унаследовало своего рода склонность к подобным греховным деяниям (так как произвольные поступки не могут заключать в себе ничего наследственного), но что совершенные им проступки он с полным правом должен признать своими собственными и в силу этого считать единственно себя самого виновным во всех бедствиях, происшедших из-за злоупотребления разумом; тем самым он может прекрасно осознавать, что в тех самых обстоятельствах он поступил бы точно так же и впервые применил бы разум затем, чтобы злоупотребить им (даже вопреки указанию природы). Собственно физические страдания, если вопрос о моральных устранен, при подсчете заслуг и вины вряд ли дали бы перевес в нашу пользу.

И таково решающее значение философски испытанной древнейшей человеческой истории: удовлетворенность Провидением и ходом человеческой деятельности в целом, который направлен не от добра ко злу, но постепенно развивается от худшего к лучшему и успехам которого каждый в своей области призван самой природой посылно содействовать.

ЧТО ЗНАЧИТ ОРИЕНТИРОВАТЬСЯ В МЫШЛЕНИИ?

1786

Как бы далеко мы ни заходили в своих понятиях и как бы мы при этом ни абстрагировались от чувственности, им все же присущи всегда *образные* представления, непосредственное назначение которых состоит в том, чтобы сделать их, невыводимых обыкновенно из опыта, *применимыми к опыту*. Да и как иначе мы можем придать им смысл и значение, если не подводить под них какое-либо созерцание (которое всегда будет в конечном счете примером, взятым из возможного опыта)? Если же из этого конкретного умственного действия удалить теперь примесь образного, первоначально как случайного чувственного восприятия, а затем и как чистого чувственного созерцания вообще, то остается чистое рассудочное понятие, объем которого теперь расширен и содержит правило мышления вообще. Таким путем возникла сама общая логика, а некоторые *эвристические* методы мышления, видимо, все еще скрыты от нас в опытном применении наших рассудка и разума, которые, если бы нам удалось осторожно извлечь их из него, могли бы обогатить философию определенными максимами, полезными даже для абстрактного мышления.

К такого рода максимам относится принцип, о котором покойный *Мендельсон* заявил определенно, насколько мне известно, только в своих последних сочинениях (*Morgenstunden*, S.165—166, и *Briefe an Lessings Freunde*, S.33, 67), а именно максима необходимости *ориентироваться* в спекулятивном применении разума (которое он обычно считал способным в отношении познания сверхчувственных предметов на очень мно-

гое, вплоть до очевидности демонстрации) при помощи некоего руководящего средства, которое он называл то *духом солидарности* (*Gemeinsinn*) (“Утренние часы”), то *здравым разумом*, то *простым человеческим рассудком* (“Письма друзьям Лессинга”). Кто бы подумал, что это признание не только окажется столь пагубным для его выгодного мнения о мощи *спекулятивного* применения разума в делах теологии (что, на самом деле, было неизбежным), но и по причине двусмысленности его противопоставления способности обычного здравого разума спекуляции поставит этот самый разум в опасное положение служить обоснованию экзальтации и полному своему развенчанию? И все же это случилось в споре *Мендельсона* и *Якоби*, прежде всего благодаря заключениям остроумного автора “Результатов”*, которые [заключения] нельзя назвать незначительными; впрочем, я не хочу никому из двоих приписывать намерение пустить в ход столь пагубный способ мышления, а рассматриваю последнее предприятие скорее как *argumentum ad hominem*, который имеет право служить самообороне, чтобы использовать слабые стороны противника ему в ущерб. Вместе с тем я покажу, что в действительности *только* разум, не мнимое таинственное чувство истины и не безмерное созерцание под именем веры, к которым традиция или откровение могут прививаться без согласия разума, а, как стойко и с оправданным рвением утверждал Мендельсон, только собственный чистый человеческий разум будет ориентировать себя. Это он находил нужным и расхваливал, хотя при этом упраздняется высокая претензия спекулятивной способности разума, прежде всего ею одной предлагаемое усмотрение (через демонстрацию), и ей, поскольку она спекулятивна, не должно позволяться ничего большего, чем дело очищения

* *Jacobi*, Briefe über Lehre des Spinoza. Breslau, 1785. — *Jacobi*, Wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. — *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas¹.

обычного понятия разума от противоречий и защита от *ее собственных* софистических нападков на максимум здравого разума.

Понятие *самоориентации*, расширенное и уточненное, позволит нам яснее представить максимум здравого разума в их применении к познанию сверхчувственных предметов.

Ориентироваться — значит в собственном смысле слова следующее: по данной части света (на четыре которых мы делим горизонт) найти остальные, например, *восток*. Если я вижу на небосводе солнце и знаю, что сейчас полдень, то я смогу найти юг, запад, север и восток. Для этого, однако, мне вполне достаточно чувства различия во мне самом как *субъекте*, а именно различия левой и правой рук. Я называю это *чувством*, потому что эти две стороны не имеют в созерцании какого-либо заметного внешнего отличия. Без этой способности описывать круг, не прибегая к каким-либо предметным различиям на нем, тем не менее правильно отличать направление движения слева направо от обратного, а тем самым и определять априори различие в положении предметов, я не знал бы, следует ли мне искать запад справа или слева от южной точки и тем самым проводить полный круг через северную и восточную точки к южной. Итак, я ориентируюсь *географически* при всех объективных данных небосвода все же только с помощью *субъективного* основания различения. И если бы в течение одного дня все созвездия благодаря чуду, сохранив ту же самую форму и то же самое положение относительно друг друга, изменили бы свое направление так, что то, что находилось на востоке, оказалось бы теперь на западе, то в ближайшую звездную ночь ни один человеческий глаз не заметил бы ни малейшего изменения; даже астроном, если бы он принимал во внимание лишь то, что видит, а не то, что одновременно и чувствует, неизбежно был бы *дезориентирован*. Но на помощь ему приходит совершенно естественно заложенная природой и закрепленная длительным применением способность чувственного различения левой и правой рук, и он, обращая внимание лишь на Поляр-

ную звезду, не только обнаружит происшедшее изменение, но и сумеет вопреки ему *сориентироваться*.

Это географическое понятие метода ориентирования я могу теперь расширить и разуметь под ним следующее: ориентацию в данном пространстве вообще, т.е. чисто *математически*. Для ориентировки в знакомой комнате в темноте мне достаточно дотронуться рукой хотя бы до одного предмета, местоположение которого я помню. В этом случае мне помогает, очевидно, не что иное, как способность определять положение предметов на *субъективной* основе различения, так как объекты, местоположение которых мне необходимо найти, мне совсем не видны. И если бы кто-либо в шутку переставил бы все предметы, сохранив их прежний порядок, так, что слева оказалось бы то, что ранее находилось справа, то я совершенно не смог бы ориентироваться в комнате, стены которой в остальном остались бы без изменения. Однако все же вскоре я буду ориентироваться благодаря одному лишь чувству различия двух своих сторон, левой и правой. То же самое произойдет со мной в случае, если я, оказавшись ночью на знакомых мне улицах, на которых я теперь не различаю ни одного дома, должен буду идти по ним и делать надлежащие повороты.

Наконец, я могу еще более расширить данное понятие так, что оно будет теперь состоять в способности ориентироваться не только в пространстве, т.е. математически, но и *в мышлении вообще, т.е. логически*. Можно по аналогии легко догадаться, что делом чистого разума будет управление своим применением в тех случаях, когда он, отталкиваясь от известных предметов (опыта), захочет перешагнуть все границы опыта и не найдет в созерцании ни одного объекта, а всего лишь пространство для них; в этом случае при определении своей собственной способности суждения он оказывается совершенно не в состоянии подводить свои суждения под какую-либо максимум, исходя из объективных оснований познания, а исключительно лишь на основе субъективного различения*. Данное

* *Ориентироваться* в мышлении вообще, таким образом, озна-

субъективное средство, выделяющееся в качестве остатка, есть не что иное, как чувство присущей разуму собственной *потребности*. Избежать заблуждения можно прежде всего тогда, когда не берешься судить там, где неизвестно столь много, сколько необходимо для определяющего суждения. Таким образом, незнание само по себе является причиной лишь ограниченности, но не заблуждения нашего познания. Но там, где решение вопроса о том, судить или не судить о чем-либо со всей определенностью, не столь произвольно, где необходимость суждения диктуется действительной *потребностью* и к тому же такой, которая присуща самому разуму как таковому, где недостаток знания ставит нам границы во всем том, что необходимо для получения суждения, там необходима максима, руководствуясь которой мы производим суждение, ибо разум должен быть однажды удовлетворен. Выше уже было оговорено, что в данном случае не может быть никакого объекта в созерцании и даже ничего сколь-нибудь подобного ему, т.е. того, с помощью чего мы могли бы представить предмет, соответствующий нашим расширенным понятиям, и обеспечить им тем самым их реальную возможность. И нам не остается ничего другого, как прежде всего хорошенько проверить то понятие, с помощью которого мы намерены выйти за пределы всякого возможного опыта, свободно ли оно от противоречий. Для этого мы должны, по меньшей мере, подвести *отношение* предмета к предметам опыта под чистые понятия рассудка, благодаря чему мы его, правда, не делаем еще чувственным, но мыслим все же нечто сверхчувственное, которое пригодно, по крайней мере, для использования его в опытном применении нашего разума. Без подобной предосторожности мы совершенно не в состоянии найти данному понятию применение, а грезили бы, вместо того чтобы мыслить.

часть: при недостаточности объективных принципов разума определяться в движении к истине (im Fürwahrhalten) по субъективному принципу.

Однако одним этим, а именно одним голым понятием, еще ничего не достигнуто в отношении существования этого предмета и его действительной связи с миром (совокупностью всех предметов возможного опыта). Но здесь вступает в силу право потребности разума как субъективного основания предпосылать или предполагать то, что ему не позволено знать, исходя из объективных оснований, следовательно, право ориентироваться в мышлении, в этом неизмеримом и покрытом для нас сплошным мраком пространстве сверхчувственного, только в силу своей собственной потребности.

Можно мыслить различное сверхчувственное (ведь предметы чувств не заполняют полностью всей сферы возможного), где разум, однако, не испытывает потребности распространиться на него и менее всего предполагает его существование. Разум находит в причинах мира, открывающихся чувствам (или сходных с теми, которые им открываются), и без того достаточно пищи, чтобы еще нуждаться в воздействии на него чистых духовных природных сущностей, принятие которых, скорее всего, отрицательно сказалось бы на его применении. И так как о законах, по которым могут действовать подобные сущности, мы ничего не знаем, а о законах предметов чувств знаем много или, по крайней мере, можем надеяться, что узнаем еще, то таким предположением применению разума будет нанесен, скорее, ущерб. Следовательно, играть подобными химерами или исследовать их — вовсе не потребность разума, а, скорее, простое, чреватое фантазией, праздное любопытство. Совсем иначе обстоит дело с понятием *первого существа* как высшего разума и одновременно как высшего блага. Ибо мало того, что наш разум уже испытывает потребность положить *понятие* неограниченного в основание всего ограниченного и вместе с этим всех других вещей*; он идет дальше к

* Так как разум для возможности всех вещей нуждается в предположении реальности как данной и рассматривает их различия через принадлежащие им отрицания только как границы,

предположению о его *существовании*, без которого разум не в состоянии дать удовлетворительного объясне-

то он видит необходимость первоначально положить в основу одну-единственную возможность, а именно возможность неограниченного существа, а все остальные рассматривать как производные. И так как текущая (*durchgängige*) возможность каждой вещи непременно должна встречаться в целом всего существования, по крайней мере принцип текущего определения различия возможного и действительного возможен для нашего разума только таким образом, то мы находим субъективное основание необходимости, т.е. потребность самого нашего разума, положить в основу всю возможность бытия всереального (высшего) существа. Так возникает *картезианское* доказательство бытия Бога: тем, что субъективные основания, которые предполагаются для применения разума (остающегося всегда в основе своей только опытным применением), считаются объективными — а с ними и *потребность в постижении* (*Einsicht*). Так обстоит дело с этим доказательством, и так обстоит дело со всеми доказательствами почтенного *Менделсона* в его “Утренних часах”. Они ничего не достигают для пользы демонстрации. Но из-за этого они ни в коем случае не бесполезны. Ибо не стоит упоминать, какой прекрасный повод дает это чрезвычайно тонкое развитие субъективных условий применения нашего разума для полного познания этой нашей способности, для какой пользы они суть надежные примеры. Итак, постижение истины из субъективных оснований применения разума, когда нам недостает объективных оснований и мы поэтому должны судить, все еще имеет большое значение; только мы не должны выдавать то, что есть лишь *вынужденное* предположение, за *свободное проникновение*, дабы противнику, с которым мы вступили на почву *догматизации*, не выставляя без нужды те слабости, которые он может использовать нам в ущерб. *Менделсон*, вероятно, не думал о том, что *догматизация* чистого разума в сфере сверхчувственного есть прямой путь к философской экзальтации и что только критика этих самых способностей разума в принципе может излечить эту болезнь. Правда, дисциплина схоластического метода (например, *вольфовская*, к которой он также обращается), поскольку все понятия должны определяться, а все шаги оправдываться принципами, действительно может притормозить это безобразие на время, но она ни в коем случае ни сможет прекратить его совсем. Ибо по какому праву разуму, у которого, по его собственному признанию, так хорошо все получилось однажды в какой-то сфере, будут мешать в ней двигаться дальше? И где границы, перед которыми он должен остановиться?

ния случайному бытию вещей в мире и менее всего целесообразности и порядку, встречающимся в достойной восхищения степени повсюду (в малом, потому что оно ближе к нам, но еще в больше степени в большом). Без предположения о разумном творце *нельзя* дать этому *понятного* объяснения, не впадая в сплошные нелепости. И хотя мы не можем *доказать* невозможность такой целесообразности без первой *разумной* причины (ведь в таком случае мы располагали бы достаточными объективными основаниями для этого утверждения и не нуждались бы в ссылке на субъективные), все же для *принятия* этой точки зрения при всех ее недостатках есть достаточно субъективного основания в том, что разум *нуждается* предполагать то, что ему понятно, дабы объяснить данное явление из него, так как все остальное, с чем он может связывать какое-либо понятие, не удовлетворяет эту потребность.

Потребность разума, однако, следует рассматривать двояко: *во-первых*, в ее *теоретическом* и, *во-вторых*, в ее *практическом* значении. Первое было приведено выше. Однако вполне ясно, что все это следует понимать условно, т.е. мы вынуждены принять существование Бога, если *хотим судить* о первопричинах всего случайного и прежде всего об упорядочении целей, действительно заложенных в мире. Но еще важнее потребность разума в практическом его применении, ибо она безусловна, и мы прибегаем к мысли о существовании Бога не только тогда, а когда *хотим судить*, но потому что *должны судить*. Поэтому чисто практическое применение разума заключается в предписании моральных законов. Но все они подводят к идее о *высшем благе*, которое возможно в мире, насколько оно возможно только с помощью *свободы*, — к *нравственности*. С другой стороны, они подводят также к тому, что идет не только от свободы человека, но и от *природы*, а именно к наибольшему *блаженству*, если оно только дано в той же пропорции, что и первое. Таким образом, разум *нуждается* принять такое *зависимое* высшее благо и ради этого высший разум как высшее *независимое* благо; не для того, чтобы вывести отсюда обязывающий авторитет моральных законов

или побудительную причину их соблюдения (ведь последние не имели бы никакой моральной значимости, если бы их мотив был продиктован чем-либо другим, кроме закона, который уже сам по себе аподиктичен), а для того, чтобы придать понятию о высшем благе объективную реальность, т.е. не допустить, чтобы его, вместе со всей нравственностью в целом, принимали только за идеал, если нигде не существовало того, идея чего неразрывно связана с моральностью.

Это, следовательно, не *познание*, а ощущаемая* разумом потребность, которая ориентировала Мендельсона (сам он этого не осознавал) в спекулятивном мышлении. Но так как это направляющее средство не представляет собой объективного принципа разума, принципа познания, а является всего лишь субъективным принципом (максимой) его употребления, обусловленного лишь его ограниченностью, является следствием потребности и устанавливает *только для себя* всю определяющую основу нашего суждения о бытии высшего существа, из которого только в случайном применении возможно ориентироваться в спекулятивных испытаниях того же самого предмета, то он [Мендельсон], конечно, совершил ошибку, приписав этой спекуляции способность самостоятельно решать все путем демонстрации. Необходимость в первом средстве [спекуляции] могла возникнуть лишь в том случае, если была полностью признана беспомощность второго [усмотрения разума], — вывод, к которому пришел бы в конце концов его проницательный ум, если бы вместе с долголетием судьба даровала ему и свойственную обычно юности способность легко видоизменять свой привычный образ мышления в соответ-

* Разум не чувствует; он осознает этот свой недостаток, но жадной познания вызывает чувство потребности. Здесь дело обстоит точно так же, как с моральным чувством, которое ведь не обуславливает возникновения морального закона, — последний всецело исходит от разума, — но возникает благодаря моральным законам и действует через них, вызывая у деятельной, но свободной воли потребность в определенных основаниях.

ствии с изменением состояния наук. Впрочем, за ним остается та заслуга, что он настаивал на том, чтобы поиски последнего пробного камня допустимости какого-либо суждения велись не где-либо, а *исключительно только в самом разуме*: он мог бы руководствоваться в выборе своих положений усмотрением или простой потребностью и максимумой своей собственной полезности. Мендельсон назвал разум в его последнем применении обычным человеческим разумом, потому что перед взором последнего всегда стоит прежде всего его собственный интерес, хотя сбой с естественного пути уже должен был свершиться, чтобы забыть его и празднично выбирать себе понятия с точки зрения объективности просто с целью расширения своего значения и независимо от того, есть ли в этом необходимость или нет.

Но так как выражение *“изречение здравого разума”* в данном вопросе остается все еще двусмысленным и может быть понято либо, что ошибочно было принято и Мендельсоном, — как суждение *разумного постижения*, либо, так трактует, по-видимому, автор *“Результатов”*, как суждение разумного вдохновения, то представляется необходимым дать этому источнику оценки другое название, и нет более подходящего для него, чем вера разума. Всякая вера, в том числе и историческая, хотя и должна быть *разумной* (ведь последним пробным камнем истины всегда является разум), но только вера разума не основывается ни на каких других данных, кроме тех, которые содержатся в самом *чистом* разуме. Любая *вера* является здесь субъективно достаточной, но объективно в *сознании* недостаточной инстанцией истины. Следовательно, она противопоставляется *знанию*. С другой стороны, если нечто полагается истинным из объективных, хотя и в сознании недостаточных оснований, т.е. просто *мнится*, то это *мнение* путем постепенного дополнения основаниями того же порядка все же может в конце концов превратиться в *знание*. И, напротив, если основания полагания истины в своем роде не являются объективно законными, то тогда вера никаким применением разума ни в коем случае не сможет стать знанием.

Историческая вера, например, в смерть какого-либо великого человека, о которой сообщают письменные источники, *может стать знанием*, если местная власть сообщит о его погребении, завещании и т.д. Поэтому если то, что исторически принимается просто на основе показаний за истинное, т.е. во что верят, например, что на свете существует город Рим, что все же тот, кто не был там, может заявить: “Я знаю”, а не только: “Я верю, что существует Рим”, то это вполне совместимо. Напротив, чистая *вера разума* даже при наличии всех естественных данных и опыта не может никогда превратиться в *знание*, потому что основание для полагания истины в этом случае только субъективно, а именно является лишь необходимой потребностью разума (и будет таковой до тех пор, пока мы остаемся людьми), потребностью лишь *предполагать* бытие высшего существа, а не демонстрировать его. Эта потребность разума в удовлетворяющем его *теоретическом* использовании не может быть не чем иным, как чистой *гипотезой разума*, т.е. мнением, достаточным для постижения истины из субъективных оснований, так как для *объяснения данных следствий* никакой другой причины, кроме этой, ожидать не приходится. А ведь разум ищет оснований для объяснения. И, напротив, *вера разума*, покоящаяся на потребности его *практического* применения, могла бы быть названа *постулатом* разума: не потому, что это был бы вывод, удовлетворяющий всем логическим требованиям достоверности, а потому, что эта инстанция истины (если только у человека все в порядке с моралью) по своей степени не уступает знанию*, хотя по своему виду она совершенно отлична от него.

* К *прочности* веры относится сознание ее *неизменности*. Так, я могу быть совершенно уверен в том, что тезис “Бог есть” никто не может опровергнуть, ибо как он может прийти к такому опровержению? Следовательно, с верой разума дело обстоит совсем иначе, чем с исторической верой, при которой всегда еще возможно нахождение доказательства противоположного и всегда следует оставлять за собой право изменить свое мнение, если наши знания о существе дела будут расширены.

Итак, чистая вера разума есть путеводитель или компас, с помощью которого спекулятивный мыслитель, идя путями разума, может ориентироваться в сфере сверхчувственных предметов, а человек с обычным, но (морально) здоровым разумом может предначертать свой путь как в теоретическом, так и в практическом отношении, в полном соответствии со своим назначением. И именно эта вера разума должна быть положена в основу любой другой веры и даже более того — любого откровения.

Понятие Бога и сама уверенность в его *бытии* могут существовать исключительно лишь в разуме, исходить только от него и приводить в нас не с помощью вдохновения и не с помощью сообщения из уст лица, каким бы высоким авторитетом оно ни обладало. Случится мне созерцать нечто подобное, например, Бога, что, насколько я знаю, мне не может дать природа, то в этом случае понятие Бога должно служить критерием того, совпадает ли это явление со всем тем, что характерно для божества. Хотя я совершенно не представляю, как это возможно, чтобы какое-то явление хотя бы качественно могло изобразить то, что можно всегда только мыслить, но никогда — созерцать, все же мне ясно, по крайней мере, что я буду должен сверять это самое явление с понятием разума о Боге и через это судить не столько об адекватности его последнему, а сколько о том, не противоречит ли оно ему для того, чтобы я смог определить, представляет ли собой Бога то, что мне является, что воздействует на мое чувство извне или изнутри. Точно так же, если во всем том, в чем мне Бог непосредственно является, не было бы ничего, что противоречило бы его понятию, тем не менее это явление, созерцание, непосредственное откровение или как бы мы еще его ни называли никогда не будет доказательством бытия существа, понятие о котором (когда оно не определено надежно и отсюда должно подвергаться вмешательству возможных иллюзий) требует *бесконечности* величий по сравнению со всеми творениями, и этому понятию не может быть адекватен никакой опыт или созерцание, следовательно, он никогда не сможет однозначно

доказать бытие подобного существа. Таким образом, никто не может быть убежден в его существовании, в *первую очередь*, с помощью какого-либо созерцания. Вера разума должна предшествовать, и лишь тогда известные явления или откровения могли бы дать повод для исследования вопроса о том, вправе ли мы принимать за божество то, что говорит или представляется нам для того, чтобы затем подтвердить эту веру по усмотрению.

Итак, если у разума будет отниматься его законное право *первого* голоса в том, что касается таких сверхчувственных предметов, как Бог или будущее мира, то тем самым будут открыты ворота всякой экзальтации, суеверию и даже атеизму. И все же мне *кажется*, что в споре *Якоби* и *Мендельсона* все [связано] с этим разрушением, и я, право, не знаю, опирается ли это только на *усмотрение разума* и знания (путем мнимой силы спекуляции) или также даже на *веру разума* и затем на учреждение некоей другой веры, которую каждый может выбрать себе по своему усмотрению. Такой вывод напрашивается почти сам собой, когда рассматриваешь *спинозовское* понятие Бога как единственное совладающее со всеми основоположениями разума* и, тем не менее, неприемлемое. Ибо хотя с

* Едва ли можно понять, как уважаемые ученые могли найти в “Критике чистого разума” пособничество спинозизму. “Критика” совершенно обрезает крылья догматизму в том, что касается познания сверхчувственных предметов, а спинозизм в этом столь догматичен, что может соперничать с математиком относительно строгости своих доказательств. “Критика” доказывает, что таблица чистых понятий рассудка должна содержать в себе весь материал *чистого* мышления. Спинозизм говорит о мысли, которая мыслит сама, и, следовательно, об акциденции, которая существует одновременно для себя как субъект: понятие, вовсе не имеющее места в человеческом рассудке и не могущее быть в него принесено. “Критика” показывает, что для утверждения возможности мыслящего самого себя существа далеко еще не достаточно того, что в понятии о нем нет ничего противоречивого (хотя, в случае надобности, такую возможность позволяется принять). Спинозизм же неправоммерно утверждает о невозможности существа, идея которого состоит лишь из одних чистых понятий рассудка, лишенных какой бы то ни было чувственности, и где по-

верой разума хорошо согласуется допущение, что спекулятивный разум не в состоянии мыслить даже самую *возможность* такого существа, каким мы мыслим себе Бога, то совершенно несовместимо ни с какой верой и вообще ни с каким постижением истины бытия то, что разум, усматривая *невозможность* какого-либо предмета, может все же признавать его реальность, исходя из других источников.

Вы, мужи духа и широкого образа мыслей! Я преклоняюсь перед вашими талантами и уважаю ваше человеческое чувство. Но отдаете ли вы себе отчет в том, что делаете и куда могут завести ваши нападки на разума? Вы, без сомнения, хотите, чтобы *свобода мысли* осталась в неприкосновенности, так как без нее наступил бы конец свободному полету даже вашего гения. Давайте посмотрим, что неизбежно станет с этой свободой мысли, если возьмет верх то, за что вы принимаетесь.

Во-первых, свободе мысли противопоставлено *гражданское принуждение*. Хотя и утверждается, что властью может быть отнята свобода *говорить* или *писать*, но не свобода *мыслить*, но только сколько и насколько правильно мы *мыслили* бы, если бы не думали как бы сообща с теми, с кем *обмениваемся* своими мыс-

этому отсутствует всякое противоречие, но не может ничем подкрепить эту выходящую за всякие границы дерзость. Именно ради этого спинозизм подводит прямо-таки к экзальтации. И напротив, нет другого более надежного средства для искоренения любой экзальтации, чем указание чистому разуму границ его способности. — Точно так же другой ученый находит в “Критике чистого разума” *скепсис*, хотя она как раз преследует цель установить нечто достоверное и определенное относительно объекта нашего познания а priori. То же самое и с *диалектикой* в критических исследованиях, которые, однако, преследуют цель навсегда уничтожить неустраняемую *диалектику*, при помощи которой повсеместно догматически ведущий себя чистый разум сам себя искажает и запутывает². Неоплатоники, назвавшие себя *эклехтиками*, поскольку они умели находить свои причуды у древних авторов, внося их предварительно в их [древних авторов] произведения, поступали точно так же. Так что все обстоит по-прежнему, и нет ничего нового под Солнцем.

лями! Итак, можно сказать, что та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы *сообщать* свои мысли публично, отнимает у них вместе с тем и свободу *мыслить* — единственное сокровище, которое у нас остается перед лицом всех гражданских тягот и с помощью чего единственно можно еще найти выход из этого бедственного состояния.

Во-вторых, свобода мысли берется также в том значении, что ей противопоставляется *принуждение в вопросах совести*, а именно когда без внешнего насилия в делах религии одни граждане берут на себя роль опекунов над другими и вместо аргументов с помощью предписанных и сопровождаемых страхом перед *опасностью собственного исследования* символов веры стараются заблаговременным воздействием на умы запретить всякую проверку разума.

В-третьих, свобода в мышлении означает также подчинение разума лишь таким законам, которые *он дает себе сам*; противоположностью этому является максима *внезакононого употребления* разума (чтобы, как мнит себе гений, видеть дальше, чем в условиях ограничения законом). А следствием этого, естественно, будет следующее: если разум не хочет подчиняться законам, которые он дает сам себе, то он будет вынужден подчиниться законам, которые ему дают другие, так как без закона ничто, даже самая большая глупость, не может долго творить свое дело. Итак, неизбежным следствием *объявленного* внезаконония мышления (освобождение от ограничений с помощью разума) будет следующее: свободе мыслить в конце концов будет нанесен ущерб и по вине не то чтобы несчастья, а настоящего высокомерия она будет в буквальном смысле слова утрачена.

Ход вещей при этом примерно следующий. Сначала гений будет очень доволен своим смелым полетом, потому что избавился от повода, с помощью которого он обычно управлял разумом. Вскоре он своими беспелляционными решениями и большими обещаниями обворочит других, и создастся впечатление, будто он сам себя возвел на трон, который плохо украшал медлительный и тяжеловесный разум, хотя он все еще продолжает говорить от его лица. Принятие затем максимы недействительности в качестве высшей законода-

тельной силы разума, мы, простые смертные, называем *мечтательностью* (экзальтацией), а те баловни благосклонной судьбы — *озарением*. Но так как вскоре среди них неизбежно возникает путаница мнений из-за того, что каждый будет следовать лишь свосму вдохновению — ибо только разум может предписывать всем одинаковые законы, — то в конце концов из внутренних вдохновений возникнут оправданные внешними свидетельствами факты, а затем из традиций, установленных первоначально произвольно, — *навязанные силой* документы, т.е., одним словом, будет иметь место полное подчинение разума фактам, или *суеверие*, поскольку последнее позволяет все же придать себе *форму закона*, а тем самым и призвать себя к спокойствию.

Но так как человеческий разум все еще стремится к свободе, то, если только он разорвет когда-либо свои оковы, его первые шаги применения давно ставшей непривычной свободы должны выродиться в злоупотребление и дерзкую уверенность вне зависимости его способности от каких-либо ограничений, в убежденность в единоличном господстве спекулятивного разума, который решительно отвергает все, что не может быть оправдано *объективными* основаниями и догматической убедительностью. Максима независимости разума от своей *собственной потребности* (отречение от веры разума) называется *безверием*; не историческим безверием, поскольку его нельзя совершенно мыслить преднамеренным, способным, следовательно, отвечать за свои действия (потому что каждый, хочет он того или нет, должен верить факту, если он только достаточно подтвержден, точно так же, как и математическому доказательству), но *неверием в разум* — это такое жалкое состояние духа человеческого, которое сначала лишает моральные законы силы воздействий на душу, а со временем и их авторитета и порождает такой образ мышления, который называется *свободо-мыслием*, т.е. принципом, не признающим никакого долга. Вот тут и вмешиваются власти, чтобы не допустить беспорядка в самих гражданских делах. И так как наиболее расторопное и убедительное средство для

них и есть самое лучшее, то они вообще ликвидируют свободу мышления и подвергнут ее наравне с другими занятиями государственной регламентации. Таким образом, свобода в мышлении, если она хочет действовать независимо от законов разума, разрушает в конце концов саму себя.

Вы, друзья рода человеческого и всего того, что для него свято! Вы можете принимать то, что кажется вам после тщательной и добросовестной проверки наиболее вероятным, будь то факты или разумные основания, только не лишайте разума того, что делает его самым высшим благом на земле, а именно права быть окончательным критерием истины!* В противном случае вы сами окажетесь недостойны этой свободы, наверняка ее утратите и, более того, ввергнете в это несчастье других своих невинных соотечественников, образ мыслей которых обычно направлен на то, чтобы пользоваться своей свободой *согласно закону*, а тем самым и на благо всего мира!

* Мыслить самому означает: иметь высший критерий истины в самом себе (т.е. в своем собственном разуме). А максима: всегда мыслить самому — есть *просвещение*. Для этого нужно всего лишь вообразить себе такие максимы, которые видят просвещение в знаниях. Но поскольку они являются скорее негативным принципом применения познавательной способности, часто тот, кто слишком богат знаниями, оказывается наименее просвещенным в их использовании. Пользоваться своим *собственным* разумом означает только — во всем том, что предполагаешь, следует спрашивать себя: можно ли делать основание, исходя из которого нечто полагаешь, или правило, которое следует из данного предположения, всеобщим принципом использования своего разума. Этот опыт может продлаться с собой каждый. И при этой проверке он вскоре избавится от всяких неверий и грез, хотя и не будет располагать достоверными данными для их объективного опровержения. Ибо он пользуется только максимой *самосохранения* разума. Просветить *отдельных субъектов* с помощью воспитания, следовательно, довольно легко. Нужно только своевременно начать прививать юным умам способность к этой рефлексии. Но просветить целое *поколение* очень трудно, так как всегда найдется много внешних препятствий, которые вышеупомянутое воспитание отчасти затрудняют, а отчасти запрещают.

О ПРИМЕНЕНИИ
ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ
В ФИЛОСОФИИ

1788

Если под *природой* понимать совокупность всего того, что определенно существует согласно законам, [т.е.] мир (в качестве так называемой природы в собственном смысле) с его высшей причиной, то исследование природы (называемое в первом случае физикой, во втором¹ — метафизикой) может пытаться [идти] двумя путями — либо чисто *теоретическим*, либо *телеологическим*. В последнем случае оно в качестве физики может использовать для своих намерений лишь такие цели, которые могут стать известны нам из опыта; в качестве же *метафизики* в соответствии с ее призванием — лишь ту цель, которая устанавливается чистым разумом. В другом месте я показал, что в метафизике разум не может естественным теоретическим путем (в отношении познания Бога) по желанию достичь *всех* своих намерений и, следовательно, ему остается лишь телеологический путь; таким образом, не цели природы, которые покоятся лишь на эмпирических основаниях доказательства, а цель, определенно данная а priori чистым практическим разумом (в идее высшего блага), должна возместить недостаточность теории. Подобное право, более того, потребность исходить из телеологического принципа там, где нас покидает теория, я попытался доказать в небольшом сочинении о человеческих расах². Однако оба случая предполагают требование, которому неохотно подчиняется рассудок и которое может дать достаточно поводом для ложного понимания.

Во всяком исследовании природы разум по праву

взывает сначала к теории и лишь позднее к определению цели. Но отсутствие теории не может возместить никакая телеология или практическая целесообразность. Мы всегда остаемся в неведении относительно действующих причин, как бы хорошо ни смогли мы объяснить соответствие между нашим предположением и конечными причинами, — будь то природы или нашей воли. В большинстве случаев это сетование кажется обоснованным там, где (как в указанном метафизическом случае) должны предшествовать даже практические законы, чтобы прежде всего указать ту цель, ради которой я намерен определить понятие причины, и это понятие, таким образом, как будто совершенно не касается природы предмета, а имеет дело только с нашими собственными намерениями и потребностями.

В тех случаях, где разум имеет двоякий, взаимно ограничивающийся интерес, всегда трудно прийти к согласию относительно принципов. Но трудно даже только понять принципы такого рода, так как они касаются метода мышления еще до определения объекта, а противоречащие друг другу притязания разума делают двусмысленной ту точку зрения, исходя из которой следует рассматривать свой предмет. В этом журнале подвергнуты остроумному разбору два моих неодинаковых по значимости сочинения о двух весьма различных предметах³. В одном случае я *не был понят*, хотя и рассчитывал на понимание, в другом же случае вопреки всякому ожиданию я был *прекрасно понят*⁴; в обоих случаях [авторы суть] люди отменного таланта, прославленные, полные юношеской энергии. В первом случае я был заподозрен в том, будто я хотел ответить на вопрос о *физическом* исследовании природы с помощью свидетельств религии; во втором случае с меня было снято подозрение в том, будто, доказывая недостаточность *метафизического* исследования природы, я хотел ущемить религию. В обоих случаях быть понятым трудно потому, что еще в малой степени уяснено право пользоваться телеологическим принципом там, где теоретические источники познания оказываются недостаточными, — однако [пользоваться] с таким ограничением его применения,

чтобы теоретически-спекулятивному исследованию было обеспечено право *первенства*, дабы сначала испытать на нем всю его способность (причем в метафизическом исследовании от чистого разума справедливо требуется, чтобы он заранее обосновывал это право и вообще свое притязание на решение чего-то, но при этом полностью раскрывал степень своей *способности* (Vermögenszustand), чтобы можно было рассчитывать на доверие) и дабы в дальнейшем оно всегда располагало этой свободой. Значительная часть недоразумений объясняется опасением ущемить свободу применения разума; если рассеять это опасение, то, я полагаю, легко можно будет достигнуть единодушия.

На опубликованное в “Berl[inische] M[onats]-S[chrift]” (ноябрь 1785) объяснение моего давно высказанного мнения о понятии и происхождении *человеческих рас* господин тайный советник Георг Форстер делает в “Teutscher Merkur” (октябрь 1786) возражения, которые, как мне кажется, вызваны единственно лишь неправильным пониманием принципа, из которого я исхожу. Правда, этот знаменитый муж сразу же считает сомнительным заранее устанавливать *принцип*, которым естествоиспытатель должен был бы руководствоваться уже в *поисках* и наблюдениях, и в особенности такой принцип, который направлял бы наблюдения на то, чтобы поощрять *историю природы* в отличие от чистого *описания природы*, так же как он считает несостоятельным само это различие. Однако это недоразумение можно легко устранить.

Что касается первого возражения, то несомненно, что в чисто эмпирическом блуждании без руководящего принципа, в соответствии с которым следовало бы искать, никогда нельзя было бы найти что-либо целесообразное; ибо *наблюдать* — значит лишь *методически* осуществлять опыт. Я благодарен ограничивающемуся одним только опытом путешественнику за его рассказ, в особенности если речь идет о [логически] связанном познании, из которого разум должен что-то извлечь для теории. Обычно, когда его о чем-то спрашивают, он отвечает: я мог бы, конечно, это заметить, если бы я знал, что об этом будут спрашивать.

Но ведь сам господин Форстер следует *линнеевскому* принципу постоянства отличительных признаков органов оплодотворения у растений, без которого было бы невозможно столь достойно упорядочить и расширить систематическое *описание природы*, касающееся растительного царства. Верно, к сожалению, то, что некоторые весьма неосторожно вносят свои идеи в само наблюдение (и, как это, вероятно, случилось и с самим великим знатоком природы, считают, исходя из некоторых примеров, что сходство указанных отличительных признаков [постоянства] свидетельствует о сходстве сил растений); также совершенно обоснован выпад против *опротечивых любителей умничать* (который, я полагаю, не относится к нам обоим). Однако такого рода злоупотребление не может поколебать значимость правил.

Что же касается подвергнутого сомнению и даже категорически отвергнутого различия между описанием природы и историей природы, то если под последней хотели понимать *рассказ* о естественных обстоятельствах, в которые не проникает никакой человеческий разум, например о первоначальном возникновении растений и животных, подобная [история природы] была бы, правда, как говорит господин Ф[орстер], наукой не для людей, а для богов, которые соприсутствовали или даже были творцами. Но проследить связь некоторых существующих ныне свойств природных вещей с их причинами в более древнее время согласно законам действия, которые мы не выдумываем, а выводим из сил природы, как она представляется нам теперь, и проследить эту связь лишь настолько, насколько это позволяет аналогия, — единственно это было бы *историей природы*, и притом такой, которая не только возможна, но и которую довольно часто — например, в теориях Земли (среди них занимает свое место и теория знаменитого Линнея) — исследовали основательные естествоиспытатели, все равно много или мало они преуспели в этом. Также и предположение самого господина Ф[орстера] о первоначальном происхождении *негров* относится, конечно, не к описаниям природы, а только к истории природы. Это различие

заключено в природе вещей, и я не требую этим ничего нового, кроме лишь тщательного обособления одного занятия от другого, так как они совершенно *разнородны*, и если одно (описание природы) выступает в качестве науки во всем блеске великой системы, то другое (история природы) может показать лишь фрагменты или шаткие гипотезы. Посредством этого разграничения и изображения второй [дисциплины] в качестве особой науки, хотя для настоящего времени (может быть, и навсегда) осуществимой скорее в наброске, чем в законченном виде ([науки], в которой для большинства вопросов не было бы найдено ответов), я надеюсь способствовать тому, что не будут с мнимой проницательностью приписывать одной то, что принадлежит, собственно, лишь другой, и более определенно узнают сферу действительных знаний в истории природы (ибо некоторыми из них обладают) и в то же время ее пределы, заключенные в самом разуме, вместе с принципами, согласно которым его лучше всего можно было бы расширить. За эту педантичность следует меня извинить, так как в других случаях я испытал столько бед из-за беззаботности, с какой наукам предоставляют свободно переходить границы друг друга, и указал на это не ко всеобщему удовольствию. Кроме того, я совершенно убежден в том, что уже благодаря одному только разграничению неоднородного, которое до этого рассматривалось в смешанном виде, науки часто озаряются совершенно новым светом; хотя при этом и обнаруживается известная убогость, которая до этого могла скрываться за чужеродными знаниями, но зато открываются многие подлинные источники знания там, где их совсем нельзя было бы ожидать. Величайшая трудность в этом мнимом обновлении заключается лишь в названиях. Слово *история* в том же значении, которое оно имеет в греческом *Historia* (рассказ, описание), употребляется уже слишком долго, чтобы легко согласились допустить для него другое значение — значение естественнонаучного исследования происхождения, тем более что в этом последнем значении довольно труд-

но подыскать ему другой подходящий технический термин*. Однако трудность различения в языке не может устранить различия в вещах. Вероятно, и в случае понятия *расы* причиной разногласий относительно самой сути дела было именно такого рода недоразумение — из-за неизбежного отклонения от *классических* терминов. Мы сталкиваемся здесь с тем же, что говорит Стерн⁵ по поводу физиогномического спора, взволновавшего, если верить его веселым выдумкам, все факультеты Страсбургского университета; [Стерн говорит]: логики решили бы дело, *если бы только не споткнулись о дефиницию*. Что такое *раса*? Этого слова нет ни в одной системе описания природы, следовательно, можно предположить, что и самого предмета нигде нет в природе. Однако *понятие*, обозначаемое этим термином, имеется в разуме каждого наблюдателя природы, который в наследуемой особенности различных совокупляющихся животных, не содержащейся в понятии рода этих животных, усматривает общность причины, и притом причины, первоначально заложенной в основании (Stamm) самого рода. То, что это слово не встречается при описании природы (вместо него употребляется слово *разновидность* [Varietät]), не мешает наблюдателю природы считать его необходимым для истории природы. Он должен лишь четко определить его для этой цели, что мы и попытаемся здесь сделать.

Название *расы* как *коренной* особенности, указывающей на общее происхождение и допускающей в то же время множество подобных постоянных, передающихся по наследству отличительных признаков не только одного и того же рода животных, но и одного и того же основания рода, придумано вполне уместно. Я перевел бы его как *видоизменение* (*progenies classifica*), чтобы отличить расу от *перерождения* (*degeneratio s. progenies specifica***), которое нельзя признать, так

* Я предложил бы обозначить описание природы словом *физиография*, а историю природы — словом *физиогония*.

** Наименования *classes* и *ordines* совершенно недвусмысленно выражают чисто *логическое* разграничение, проводимое *разу-*

как последнее противоречит закону природы (сохранения ее видов в неизменной форме). Слово *progenies* указывает, что это не первоначальные отличительные признаки, распределенные благодаря разным *первичным родам* (*Stämme*) как виды одного и того же рода, а отличительные признаки, развивающиеся единственно лишь в последовательности поколений, стало быть, не различные *виды*, а *видоизменения*, которые, однако, столь определены и постоянны, что это дает нам право на различение по классам.

В соответствии с этими предварительными понятиями можно было бы в системе истории природы разделить *человеческий род* (взятый по его общему признаку в описании природы) на *первичный род* (или первичные роды), *расы*, или видоизменения (*progenies classificae*), и различные *породы людей* (*varietates nativae*); последние содержат признаки не неизбежные, не наследуемые согласно закону, который должен быть указан, и, следовательно, недостаточные для деления на классы. Однако все это только идея о том способе, каким разум должен сочетать величайшее многообразие в порождениях с величайшим единством происхождения. Вопрос о том, действительно ли имеется подобное родство в человеческом роде, должны решить наблюдения, выявляющие единство происхождения. И здесь отчетливо видно, что для того, чтобы только *наблюдать*, т.е. обращать внимание на то, что может указать на происхождение, а не на одно лишь сходство отличительных признаков, необходимо руководство

мом среди его понятий ради одного только *сравнения*; однако *genera* и *species* могут означать также *физическое* разграничение, проводимое самой *природой* среди ее созданий в отношении их *порождения*. Отличительный признак расы может оказаться, следовательно, достаточным для того, чтобы в соответствии с этим классифицировать существа, но недостаточным, чтобы образовывать особый *вид*, потому что вид мог бы означать также особое происхождение, а мы не хотели бы, чтобы слово *раса* имело этот смысл. Само собой разумеется, что слово *класс* мы не берем здесь в том более широком значении, в каком оно берется в системе Линнея; мы употребляем его для деления в совершенно другом отношении.

ваться определенным принципом, так как мы в этом случае имеем дело с задачей истории природы, а не с задачами описания природы и чисто методического обозначения. Если кто-то не провел своего исследования в соответствии с указанным принципом, то он должен будет исследовать еще раз; ведь само собой не придет то, что ему нужно, чтобы установить, имеется ли среди существ реальное или чисто номинальное родство.

Нет более верного признака происхождения не от одного первоначального рода, чем невозможность получить способное к размножению потомство путем смешения двух наследственно различных человеческих групп. Если же это удастся, то, как бы ни было велико различие в облике, оно не мешает считать по крайней мере возможным их общее происхождение; в самом деле, подобно тому как они, несмотря на их различие, через порождение могут *объединиться* в одном существе (Produkt), содержащем в себе отличительные признаки обоих, так могут они через порождение *разделиться* на множество рас из одного первичного рода, первоначально заключавшего в себе задатки развития отличительных признаков обоих. И разум не будет без надобности исходить из двух принципов, когда он может обойтись одним. Но верный признак наследственных особенностей как отличительных черт столь многих рас уже был приведен. Теперь следует сказать еще кое-что о наследственных *разновидностях*, дающих повод для обозначения той или иной породы людей (фамильного или племенного сходства).

Разновидность представляет собой не *классификационную* наследственную особенность, так как она не обязательно передается по наследству; ведь даже для описания природы подобное постоянство наследственного отличительного признака требуется лишь для того, чтобы иметь основание для деления на классы. Облик, который при наследовании *лишь иногда* воспроизводит отличительные черты родителей, и притом большей частью лишь односторонне (обнаруживая сходство либо с отцом, либо с матерью), не есть признак, по которому можно узнать происхождение от обоих родителей, как, например, различие блондинов

и брюнетов. Точно так же раса, или видоизменение, есть *неизбежная* наследственная особенность, которая хотя и дает основание для деления на классы, однако не есть специфическая особенность, так как неизбежно смешанное сходство (*halbschlächlige Nachartung*) (следовательно, *слияние* черт различия между ними) делает по крайней мере не невозможным суждение, позволяющее считать их унаследованные различия изначально *объединенными* также в их первичном роде в качестве одних только задатков и лишь постепенно развившимися и *разделившимися* при размножении. В самом деле, нельзя превращать в особый вид породу животных, если она принадлежит вместе с другой породой к одной и той же естественной системе порождения. Следовательно, в истории природы род и вид означают одно и то же, а именно наследственную особенность, не сочетаемую с общим происхождением. Совместимая же с ним особенность или необходимо наследственна, или нет. В первом случае она составляет отличительный признак *расы*, во втором — *разновидности*.

Что касается того, что в человеческом роде можно назвать *разновидностью*, я здесь замечу, что и в отношении нее природу следует рассматривать не как формирующую в полной свободе, а — так же как и в случае с отличительными признаками расы — лишь как развивающую и благодаря первоначальным задаткам предопределенную к ней, так как и в *разновидности* встречается целесообразность и соответствующая этой целесообразности определенность, которая не может быть делом случая. Каждый портретист, размышляющий о своем искусстве, может подтвердить то, что заметил уже лорд Шефтсбери⁶, а именно что в каждом человеческом лице имеется некоторая оригинальность (как бы действительный набросок [*Dessein*]), которой индивид выделяется как предназначенный для особых целей, отсутствующих у других, хотя расшифровать эти знаки выше наших способностей. В картине, нарисованной с натуры и выразительной, усматривают правду, т.е. то, что она взята не из воображения. В чем же состоит эта правда? Несомненно, в определенной пропорции между одной из многих частей ли-

ца и всеми остальными, должны выразить индивидуальный характер, содержащий смутно представляемую цель. Ни одна часть лица, если она даже кажется нам непропорциональной, не может в изображении быть изменена при сохранении прочих частей так, чтобы глаз знатока, хотя бы он и не видел оригинала, тотчас же не заметил при сравнении с портретом, срисованным с натуры, какой из обоих портретов содержит в себе чистую натуру и какой — вымысел. Разновидность у людей одной и той же расы, по всей вероятности, столь же целесообразно была заложена в первоначальном роде, чтобы укоренить в ряде [поколений] развить величайшее многообразие для бесконечно различных целей, как и различие рас, чтобы утвердить пригодность к меньшему числу целей, но более существенных. При этом, однако, существует то различие, что эти задатки после того, как они однажды развились (что должно было произойти уже в древнейшие времена), не допускают возникновения каких бы то ни было новых подобного рода форм и не дают угаснуть старым формам; напротив, первые, по крайней мере насколько мы это знаем, указывают на природу, неистощимую в новых отличительных признаках (как внешних, так и внутренних).

В отношении разновидностей природа, кажется, остерегается *слияния*, так как оно противоречит ее цели, а именно многообразию отличительных признаков; что же касается различия рас, то природа по крайней мере допускает слияние, хотя и не поощряет его, потому что благодаря этому живое существо становится пригодным для многих климатов, хотя и ни к одному из них не подходит в такой мере, как при его первоначальном приспособлении к климату. Что касается общепринятого мнения, будто дети (у нас, белых) должны наполовину наследовать от своих родителей признаки, относящиеся к разновидности (такие, как рост, облик, цвет кожи, даже некоторые недостатки, как внутренние, так и внешние; говорят: это у ребенка от отца, а это — от матери), то после тщательного рассмотрения фамильного сходства я не могу с этим согласиться. Они если и не походят на отца или мать,

то все же воспроизводят, не смешивая, черты либо одной, либо другой семьи. Хотя отвращение к смешениям слишком близких родственников вызвано большей частью моральными причинами и хотя бесплодие их мало доказано, все же широкое распространение этого отвращения даже у диких народов дает повод предполагать, что причина этого в какой-то мере (auf entfernte Art) заложена в самой природе, которая не хочет, чтобы всегда воспроизводились старые формы, а хочет, чтобы было извлечено все многообразие, которое она заложила в первоначальные зародыши человеческого рода. Известную долю однообразия, выявляющуюся в фамильном и даже племенном сходстве, также нельзя приписать смешанному наследованию отличительных признаков (которого, по моему мнению, совершенно не бывает у разновидностей). В самом деле, преобладание способности к размножению того или другого из сочетавшихся браком лиц, поскольку иногда почти все дети походят на отцовский род либо все на материнский род, может при первоначально значительном различии характерных признаков уменьшить многообразие и породить некоторо однообразие (видное лишь чужому глазу) благодаря действию и противодействию, а именно благодаря тому, что сходство на одной стороне становится все более редким. Однако это лишь мое мнение, высказанное мимоходом, и читатель может судить о нем как ему угодно. Важнее то, что у других животных почти все, что можно было бы назвать у них разновидностью (как, например, величина, свойства кожи и т.д.), наследуется, как у помеси, и если человека, как и полагается, рассматривают по аналогии с животными (в отношении наследования), то это обстоятельство как будто говорит против различения мною рас и разновидностей. Чтобы судить об этом, нужно придерживаться более высокой точки зрения в объяснении этого устройства природы, а именно что не обладающие разумом животные, существование которых может иметь ценность только как средство, должны были быть поэтому уже по своим задаткам устроены различным образом для различного употребления (как различные породы собак, кото-

рых, согласно Бюффону⁷, следует выводить из общего рода овчарок). Напротив, большее единство целей в человеческом роде не требовало столь большого различия наследуемых природных форм; следовательно, необходимо наследуемые формы могли быть предназначены лишь для сохранения видов в некоторых немногих значительно отличающихся друг от друга климатах. Однако так как я хотел защитить лишь понятие *рас*, то мне нет необходимости отстаивать этот довод в пользу разновидностей.

После устранения этих расхождений в языке, которые часто более повинны в спорах, чем расхождение в принципах, я надеюсь встретить меньше препятствий в обосновании своего способа объяснения. Господин Ф[орстер] согласен со мной в следующем: он находит достаточно значительной по крайней мере одну наследственную особенность людей различного облика — а именно ту, которая отличает *негров* от остальных людей, — чтобы не считать ее одной только игрой природы и следствием случайных воздействий, и требует для нее задатков, первоначально присущих первичному роду, и специфического устройства природы. Это единство наших понятий уже важно, и оно делает возможным также сближение наших принципов объяснения, вместо того чтобы объяснять все различия нашего рода лишь одним — случайностью — и допускать их все еще возникающими и исчезающими по воле внешних обстоятельств, [что характерно] для обычного поверхностного способа представления, объясняющего все подобного рода исследования излишними и тем самым даже постоянство видов в одной и той же целесообразной форме недействительным. В наших понятиях остается еще лишь два различия, которые, однако, не настолько расходятся между собой, чтобы делать необходимыми никогда не устранимые разногласия. *Первое* из них состоит в том, что указанные наследственные особенности, а именно те, которые отличают *негров* от всех других людей, суть [для господина Форстера] единственные, заслуживающие того, чтобы их считали первоначально заложенными (*eingepflanzt*); я же считаю, что для полного класси-

фикационного деления следовало бы по праву причислить к этому и многие другие [особенности] (особенности *индийцев* и *американцев* наряду с особенностями *белых*). *Второе* отклонение, касающееся, однако, не столько наблюдения (описания природы), сколько теории, которую следует принять (истории природы), состоит в том, что господин Ф[орстер] считает необходимым для объяснения этих отличительных признаков предположить два первоначальных рода; согласно же моему мнению (по которому я так же, как и господин Ф[орстер], считаю эти отличительные признаки первоначальными), возможно — и притом это больше соответствует философскому способу объяснения — рассматривать эти особенности как развитие заложенных в одном первичном роде целесообразных первоначальных задатков. Это, однако, не столь большое разногласие, чтобы разум не мог здесь нас примирить, если принять во внимание, что для нас обоих и вообще для человеческого разума остается непостижимым первоначальное физическое происхождение организмов, так же как и смешанное наследование при их размножении. Так как система зародышей, вначале разъединенных и разделенных на два изолированных друг от друга первичных рода, а затем дружно сливающихся при смешении ранее обособленных, нисколько не облегчает постижения этого разумом в большей мере, чем система заложенных первоначально в одном и том же первичном роде различных зародышей, *целесообразно* развивающихся в дальнейшем для *первичного всеобщего заселения*, — при этом последняя гипотеза все же обладает тем преимуществом, что она избавляет нас от [признания] различных локальных актов творения (Localshöpfungen); так как, кроме того, при [рассмотрении] организмов (bei organisierten Wesen), если речь идет о сохранении их вида, нельзя и думать о том, чтобы отказаться от *телеологических* доводов, заменив их физическими, и последний способ объяснения не создает таким образом для исследования природы никаких новых трудностей, помимо тех, от которых оно никогда не может избавиться, а именно необходимости следовать здесь исключительно *принци-*

ну целей; так как и господин Ф[орстер], собственно, лишь благодаря открытиям своего друга знаменитого и философски мыслящего анатома господина Зёммеринга⁸ склонился к тому, чтобы отличию негров от других людей придать большее значение, чем это могло бы понравиться тому, кто охотно стер бы все наследственные отличительные признаки и рассматривал бы их как чисто случайные оттенки, и так как этот превосходный муж говорит о совершенной целесообразности телосложения негра применительно к его родине*, между тем как в строении костей головы как раз и нельзя усмотреть более понятного соответствия с его средой, чем в устройстве кожи, этого великого инструмента для отделения всего того, что должно быть выведено из крови, — следовательно, он понимает *это [устройство кожи]*, исходя из всего прочего превосходного естественного устройства целесообразности (важную часть которого составляет свойство кожи), и выставляет *указанное соответствие* лишь как самый явный признак ее для анатома, — то, если доказано, что имется еще немного других столь же постоянно наследуемых особенностей, не переходящих друг в друга в соответствии с различиями в климате, но резко очерченных, хотя они и не относятся к области анатомии, можно надеяться, что господин Ф[орстер] склонится к тому, чтобы признать за ними равное притязание на [наличие] особых первоначальных зародышей, целесообразно заложенных в первичном роде.

* *Sommering. Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europaer, S. 79:* “В строении негра имеются свойства, делающие его для своего климата совершеннейшим созданием, быть может, более совершенным, чем европеец”. Превосходный муж сомневается (в том же сочинении, § 44) в [правильности] мнения Д. Скотта⁹ о том, что кожа негров лучше приспособлена для освобождения от вредных веществ. Однако если связать с этим сообщения Линда¹⁰ (о болезнях европейцев и т. д.) относительно вредности воздуха, насыщенного флогистоном из-за болотистых лесов около реки Гамбии и быстро становившегося смертельным для английских матросов, хотя негры живут в нем как в своей стихии, — то указанное мнение становится вполне правдоподобным.

Однако необходимо ли поэтому допустить множество первичных родов или только один общий род, относительно этого, надеюсь, мы в конце концов еще сможем прийти к согласию.

Итак, надо устранить лишь затруднения, не позволяющие господину Ф[орстеру] присоединиться к моему мнению в отношении не столько принципа, сколько трудности приспособить его надлежащим образом ко всем случаям применения. В первом разделе своего сочинения (октябрь 1786, с.70) господин Ф[орстер] дает шкалу цвета кожи, начиная от жителей Северной Европы через Испанию, Египет, Аравию, Абиссинию вплоть до экватора, оттуда же снова в обратном порядке, с заходом в умеренную южную зону, через страны кафров и готтентотов со столь пропорциональным (по его мнению), соответствующим климату стран переходом коричневого цвета в черный и наоборот (причем он считает, хотя и не доказывает этого, что [жители] колоний, вышедшие из Судана и занимающие территорию до мыса Африки, превратились постепенно благодаря одному лишь воздействию климата в кафров и готтентотов), [указывая], что его удивляет, как могли не замечать этого. Но по справедливости следует еще больше удивляться тому, как могли не замечать достаточно определенного признака неизбежно смешанного порождения, единственно который и следует с полным основанием считать решающим и в котором-то и заключается все дело. Действительно, ни европеец из самых северных стран при смешении с европейцами испанской крови, ни мавр или араб (вероятно, также и состоящий в близком родстве с ним абиссинец) при смешении с черкесскими женщинами ни в малейшей степени не подчинены этому закону. Также нет причин по устранении всего того, что солнце в их стране запечатлсвает на каждом ее индивидуе, считать цвет их [кожи] чем-то иным, а не смуглостью у людей белой расы. Что же касается сходства с неграми кафров и в меньшей мере готтентотов в той же части света, которые, возможно, устоят против смешанного порождения, то в высшей степени вероятно, что они представляют собой не что иное,

как помесь негров с арабами, с древнейших времен посещавшими это побережье. В самом деле, почему нет указанной шкалы цвета кожи также и на западном побережье Африки, где природа делает, наоборот, внезапный скачок от смуглых арабов или мавров к самым черным неграм в Сенегале, не пройдя предварительно переходной ступени в лице кафров? Тем самым отпадает также предложенный на с.74 и заранее решенный опыт (Probeversuch), который должен доказать неприемлемость моего принципа, а именно что потомство темно-коричневого абиссинца и кафрской женщины не даст промежуточного типа по цвету [кожи], так как цвет обоих одинаков — темно-коричневый. В самом деле, если господин Ф[орстер] считает, что коричневый цвет абиссинцев той же интенсивности, что и у кафров, присущ им от рождения, и притом так, что в помеси с белым он необходимо должен был бы дать промежуточный цвет, то опыт закончился бы, конечно, так, как этого хочет господин Ф[орстер], но он ничего бы не доказал против меня, так как о различии рас можно судить не по тому, в чем они сходны, а по тому, в чем они разнятся. Можно было бы лишь сказать, что имеются и темно-коричневые расы, которые отличаются от негров или их потомков *другими признаками* (например, строением костей); ведь только в отношении этих признаков новые поколения дали бы помесь и мой перечень цвета [кожи] увеличился бы лишь на один [цвет]. Если же темный цвет, свойственный выросшему в своей стране абиссинцу, не прирожденный, а такой же примерно, как темный цвет испанца, с детства воспитанного в той же стране, то его природный цвет [в сочетании] с цветом кафров, несомненно, дал бы промежуточный тип потомства, который, однако, поскольку благодаря солнцу добавляется случайный оттенок, был бы скрыт и показался бы однородным типом (по цвету). Следовательно, этот предполагаемый опыт ничего не говорит против пригодности необходимо наследственного цвета кожи для различения рас, а доказывает лишь трудность правильного определения прирожденного цвета кожи там, где солнце придает ему еще и случайную

окраску, и это подтверждает справедливость моего требования о том, что для этой цели предпочтительнее использовать *потомство* от одних и тех же родителей *в другой стране*.

Решающим примером такого потомства может служить индийский цвет кожи у небольшого народа, распространившегося в течение нескольких столетий в наших северных странах, а именно у *цыган*. То, что они представляют собой *индийский* народ, доказывает их язык независимо от цвета их кожи. Природа осталась столь упорной в сохранении их цвета кожи, что, хотя их присутствие в Европе можно проследить до двенадцатого поколения, цвет кожи выступает у них все еще столь определенно, что, если бы они выросли в Индии, между ними и коренными жителями нельзя было бы, по всей вероятности, обнаружить какое-либо различие. Сказать же здесь, что следует ждать, пока пройдут двенадцать раз двенадцать поколений и северный воздух сделает совершенно бледным прирожденный цвет их [кожи], означало бы искать отговорку и уводить исследователя от ответа. Выдавать же их цвет кожи просто за разновидность, как, скажем, цвет смуглого испанца в сравнении с датчанином, — значит сомневаться в том, что запечатлено самой природой. В самом деле, с нашими старыми уроженцами они обязательно рожают смешанных детей, а этому закону не подчинена ни одна из разновидностей, характерных для белой расы.

Однако на с.155—156 приводится важнейший контраргумент, и, если бы он был обоснован, было бы доказано, что, даже когда допускают *первоначальные задатки*, о которых я говорю, с этим не вяжется приспособленность людей к их родине *при их распространении* по земному шару. Во всяком случае, говорит господин Ф[орстер], можно было бы защищать то положение, что *как раз те* люди, *чьи задатки* подходят *для того* или иного климата, были рождены здесь или там мудрой волей Провидения. Но, продолжает он, каким образом это же Провидение стало столь близоруким, что не подумало о *вторичном переселении*, когда указанный зародыш, который подходил лишь для одного климата, стал бы совершенно бесполезным?

Что касается первого пункта, то следует вспомнить, что я считал указанные первоначальные задатки не *распределенными среди различных* людей — ведь тогда возникло бы много различных *первичных родов*, — а *объединенными* в первой человеческой паре; таким образом, ее потомки, заключавшие еще в нераздельном виде все первоначальные задатки для всех будущих видоизменений, подходили для всех климатов (*in potentia*), а именно так, что зародыш, который сделал бы их приспособленными к тому земному поясу, в котором оказались бы они или их ближайшие потомки, мог развиваться здесь же. Следовательно, не требовалось особой мудрой воли, чтобы разместить их в местах, которые соответствовали их задаткам; там, куда они, случайно попадали и где долгое время продолжали свой род, развивался подходящий для этой местности зародыш, содержащийся в их строснии и делающий их приспособленными к данному климату. Развитие задатков сообразовывалось с местом, а не место отыскивалось в соответствии с уже развитыми задатками, как это неправильно представляет себе господин Ф[орстер]. Однако все это имеет в виду лишь древнейшее время, которое могло длиться довольно долго (для постепенно заселения земли), чтобы впервые обеспечить народу, имевшему постоянное место пребывания, те условия климата и почвы, которые были необходимы для развития его задатков, приспособленных к этому месту. Но, продолжает он, каким же образом тот самый рассудок, который столь правильно рассчитал, какие страны и какие зародыши должны были соответствовать друг другу (а согласно сказанному выше, они *должны* были *всегда* соответствовать, даже если допустить, что не рассудок, а лишь та же природа, которая столь целесообразно создала внутреннее строение животных, так же заботливо снарядила их для их сохранения), каким образом он оказался внезапно столь близоруким, что не предусмотрел случая *вторичного переселения*? Ведь тем самым прирожденная особенность, которая подходит лишь для одного климата, становится совершенно бесполезной и т.д.

Что касается этого второго пункта возражения, то я

допускаю, что рассудок или, если угодно, целесообразно действующая сама по себе природа в соответствии с уже развитыми зародышами действительно не приняла во внимание переселения, однако ее нельзя обвинить поэтому в неразумности и близорукости. Скорее, она благодаря созданной ею приспособленности к климату воспрепятствовала смешению различных климатов, прежде всего теплого и более холодного. В самом деле, то, что новая местность мало приспособлена для уже сложившихся природных свойств жителей старой местности, само собой удерживает природу от этого. И когда индийцы или негры стремились переселиться в северные страны? — А те, которым пришлось переселиться туда, никогда не давали среди своих потомков типа, пригодного для оседлого земледелия или ремесел (например, *негры-креолы* или *индийцы* под именем *цыган*)*.

* Последнее замечание приводится здесь без доказательства, но оно не малозначащее. В очерках господина Шпренгеля, 5-я часть, с. 286—287, один сведущий человек высказывается против желания Рамсея¹¹ использовать всех негров-рабов в качестве *свободных* рабочих, утверждая, что среди многих тысяч отпущенных на волю негров, находящихся в Америке и в Англии, он не знает ни одного, кто занимался бы такими делами, которые можно назвать *трудом* в собственном смысле; напротив, как только они получают свободу, они бросают то легкое ремесло, которым они вынуждены были заниматься прежде, будучи рабами, и становятся мелкими торговцами, бедными трактирщиками, лакеями, рыбаками или охотниками — одним словом, предаются побочным занятиям. Именно это происходит и с нашими цыганами. Тот же автор замечает попутно, что не северный климат отбивает у них охоту к труду; они согласны стоять на запятках карет своих господ или в суровые зимние ночи ждать у холодного входа в театр (в Англии), лишь бы не молотить, копать землю, носить тяжести и т.д. Не следует ли заключить из этого, что помимо *способностей* к труду имеется еще непосредственное, независимое от какого-либо соображения побуждение к деятельности (преимущественно длительной, называемой усердием), неразрывно связанное с некоторыми природными задатками; что в иных климатических условиях индийцы и негры передают по наследству этого побуждения не больше, чем они нуждались в нем для своего сохранения на своей прежней родине, и [столько], сколько они получили его от приро-

Однако именно то, что господин Ф[орстер] считает непреодолимой трудностью для согласия с моим принципом, при определенном применении проливает на нее самый выгодный свет и разрешает затруднения, с которыми не может справиться никакая другая теория. Я допускаю, что требовалось много поколений со времени возникновения человеческого рода через постепенное развитие задатков, имющихся в нем для полной приспособленности к климату, и что поэтому распространение человеческого рода на значительной части земли, вызванное в большинстве случаев могущественными естественными катаклизмами (Naturrevolutionen), могло совершаться при незначительном увеличении видов. И если эти причины побудили какой-нибудь небольшой народ Старого Света переселиться из более южных в более северные страны, то приспособленность, которая, быть может, еще не полностью сложилась, чтобы приноровиться к прежним [странам], должна была постепенно прекратиться, чтобы уступить место противоположному развитию задатков, а именно пригодных для северного климата. Если

ды, и что эти внутренние задатки угасают столь же мало, как и видимые внешние. Значительно меньшие потребности в этих странах и меньшие старания, которые требуются для их удовлетворения, не требуют больших склонностей к деятельности. — Здесь я хочу еще привести отрывок из Марседена¹², из его обстоятельного описания Суматры (см. очерки Шпренгеля, 6-я часть, с.198—199): “цвет их (реянгов) кожи обычно желтый без примеси красного, дающей медный цвет. Они почти везде светлее по цвету, чем метисы в других областях Индии. — Белая кожа обитателей Суматры по сравнению с другими народами того же самого пояса есть, по моему мнению, веское доказательство того, что цвет кожи непосредственно несколько не зависит от климата. (То же самое говорит он о рожденных там детях европейцев и негров во втором поколении и предполагает, что более темный цвет европейцев, живших здесь долгое время, — это следствие многочисленных болезней желчного пузыря, которым там все подвержены.) — Здесь я должен еще заметить, что руки коренных жителей и метисов, несмотря на жаркий климат, обычно холодны” (важное обстоятельство, указывающее на то, что отличительные свойства кожи нельзя объяснить никакими поверхностными внешними причинами).

предположить теперь, что эта порода людей распространялась все дальше на северо-восток вплоть до Америки, — мнение, признаться, в высшей степени правдоподобное, — то, прежде чем она в этой части света вновь смогла бы распространиться на юг, ее природные задатки развились бы уже настолько, насколько это возможно, и это развитие, теперь законченное, должно было бы сделать невозможным всякое дальнейшее приспособление к новому климату. Следовательно, была бы образована раса, которая при ее продвижении на юг в равной степени подходила бы для всех климатов, значит, на деле не подходила бы как следует ни для одного из них, так как приспособленность к южному климату, не завершившаяся в своем развитии, была бы заменена приспособленностью к северному климату и таким образом возникло бы устойчивое состояние этой группы людей. Действительно, Дон Уллоа¹³ (очень ценный свидетель, знавший жителей Америки в обоих полушариях) уверяет, что нашел характерный облик обитателей этой части света почти одинаковым [в обоих полушариях] (что касается цвета [кожи], то один из последних путешественников, чье имя я не могу сейчас назвать с уверенностью, описывает его как смесь *оливкового* цвета с цветом *ржавчины*). О том, что их природные свойства не приспособлены *полностью* ни к одному из климатов, можно заключить также из того, что трудно указать какую-либо другую причину, почему эта раса, слишком слабая для тяжелой работы, слишком безразличная к усердному труду и неспособная ко всякой культуре (а пример и поощрение к этому в достаточной мере имеются рядом), стоит ниже самих негров, которые находятся ведь на самой низкой из всех остальных ступеней, названных нами расовыми различиями.

Попробуем связать теперь все другие возможные гипотезы с этим явлением. Если не вводить помимо уже предложенного господином Ф[орстером] особого порождения негров второе особое порождение американцев, то остается только один ответ: Америка слишком *холодна* или слишком *нова*, чтобы когда-либо произвести видоизменение негров или желтых индейцев или

чтобы уже произвести его в столь короткое время, за которое она была заселена. Первое утверждение, если речь идет о жарком климате этой части света, теперь достаточно опровергнуто, а что касается *второго*, а именно что, если бы только терпеливо подождать еще несколько тысячелетий, у негров (по крайней мере по наследуемому цвету кожи) со временем и здесь также было бы заметно постепенное влияние солнца, то сначала надо было бы быть уверенным в том, что солнце и воздух могут оказывать подобное воздействие, чтобы защищаться лишь от *возражений* с помощью этого столь сомнительного, чисто предположительного результата, произвольно отодвигаемого все дальше. И поскольку само указанное явление еще сильно оспаривается, тем более нельзя чисто произвольное предположение противопоставлять *фактам!*

Важным подтверждением того, что неизбежно наследуемые различия через развитие задатков, первоначально и целесообразно заложенных в какой-то породе людей для сохранения вида, суть нечто производное, может служить то обстоятельство, что развившиеся отсюда расы распространяются не *спорадически* (во всех частях света, в одном и том же климате, одинаковым образом), а *циклически*, объединенными группами, которые распределены в пределах страны, где могла образоваться каждая из них. Так, *чистое* происхождение *желтокожих* ограничено пределами *Индостана* и его нет в расположенной невдалеке *Аравии*, которая большей своей частью находится в том же поясе; в обеих странах нет *негров*, которых можно найти только в *Африке*, между *Сенегалом* и *Капо Негро* (и дальше во внутренних областях этой части света), тогда как во всей *Америке* нет ни того, ни другого и вообще никакого признака расы, характерного для Старого Света (исключая *эскимосов*, которые по различным отличительным признакам их облика и даже их дарований представляют собой, по-видимому, более поздних пришельцев из какой-то старой части света). Каждая из этих рас как бы изолирована, и так как они при одном и том же климате все же отличаются друг от друга, и притом признаком, неотъемлемо присущим

способности к размножению каждой из них, то мнение о происхождении их как результате воздействий климата представляется весьма маловероятным и, напротив, подтверждается, правда, предположение об общем родстве порождения через единство происхождения, но в то же время и предположение о *причине* их классификационного различия, которая заключена в них самих, а не только в климате, причем это различие необходимо потребовало бы длительного времени, чтобы сделать свое воздействие соответствующим месту размножения, и, после того как это [воздействие] однажды было оказано, оно делает уже невозможным через какие-либо перемещения новые видоизменения, которые могут считаться не чем иным, как заложенными в первичном роде *первоначальными задатками*, целесообразно развивающимися постепенно и ограниченными определенным числом в соответствии с основными различиями климатических влияний. Против этого довода, кажется, говорит наличие расы *папуасов*, рассеянной на островах, находящихся в Южной Азии и далее к востоку в Тихом океане, расы, которую я вместе с капитаном Форрестером¹⁴ назвал кафрами (так как он, вероятно, решил не называть их неграми отчасти из-за цвета кожи, отчасти из-за волос на голове и из-за бороды, которые они в противоположность неграм могут отпускать на значительную длину). Но встречающееся наряду с этим удивительное рассеяние еще других рас, а именно *Нарафорас*, и некоторых людей, сходных более с чистым индийским первичным родом, вновь делает этот довод веским, так как это также подрывает доказательство в пользу воздействия климата на их наследственные свойства, поскольку последние оказываются столь неоднородными в одном и том же [климатическом] поясе. Поэтому, вероятно, их с полным основанием принимают не за аборигенов, а за изгнанных со своих мест по неизвестным причинам (возможно, в результате сильного земного катаклизма, который распространялся с запада на восток) чужестранцев (папуасов, например, [за пришельцев] с Мадагаскара). С обитателями *земли Фревиля*, сообщение Картерета¹⁵ о которых я привел по па-

мяти (возможно, неправильно), дело может обстоять как угодно, доказательства же развития расовых различий следует искать в предполагаемом местопребывании их первичного рода на *континенте*, а не на *островах*, которые, по всей видимости, были заселены лишь много времени спустя после завершившегося действия природы.

Этого достаточно для защиты моего понятия о производном характере наследственного многообразия организмов одного и того же *естественного рода* (*species naturalis*, поскольку они благодаря своей способности к размножению связаны и могут происходить от одного первичного рода*) в отличие от *рода по школьной классификации* (*species artificialis*, поскольку они подходят под общий признак одного лишь сравнения), из которых первый относится к истории природы, а второй — к описанию природы. Теперь несколько слов о собственной системе господина Ф[орстера], касающейся происхождения организмов. Мы оба согласны в том, что все в естествознании должно быть объяснено *естественным образом*, так как в противном случае это не относилось бы к данной науке. Я столь тщательно следовал этому основоположению, что один остроумный человек (господин советник главной консистории

* Принадлежать к одному и тому же первичному роду вовсе не означает происходить от одной первоначальной *пары*; это значит лишь, что многообразие, которое наблюдается в настоящее время у того или иного рода животных, не должно поэтому рассматриваться как первоначальное различие. Если первичный человеческий род состоял из многих лиц (обоего пола), которые, однако, все были одинаковыми, то современных людей я могу с таким же успехом вывести из одной пары, как и из множества пар. Господин Ф[орстер] подозревает меня в том, будто я хочу утвердить последнее как факт, и притом ссылкой на авторитет; однако это всего лишь идея, которая совершенно естественно вытекает из теории. Что же касается того, что человеческий род, происходя от одной пары, плохо был бы защищен от диких зверей, то это обстоятельство не может доставить ему особых трудностей. Дело в том, что все рождающая земля могла породить диких зверей позднее, чем людей.

Бюшинг¹⁶ в рецензии на мое вышеупомянутое сочинение) даже называет меня — из-за выражений о намерениях, мудрости, предусмотрительности и т.п. природы — *натуралистом*, прибавляя, однако: *на свой лад*, так как я не считаю полезным говорить *теологическим* языком в трактатах, касающихся лишь чисто естественнонаучных знаний (где вполне уместно употреблять *телеологические* выражения), с тем чтобы тщательно обозначить для каждого способа познания его границы.

Однако то же основоположение, что все в естествознании должно быть объяснено естественным образом, в то же время обозначает границы этой науки. В самом деле, крайняя ее граница достигается тогда, когда нуждаются в последнем из всех доводов, который еще может быть подтвержден *опытом*. Там, где кончаются эти доводы и приходится иметь дело с вымышленными силами материи, [действующими] согласно невероятным и недоступным доказательству законам, там уже выходят за пределы естествознания, хотя все еще называют природные вещи причинами, в то же время, однако, приписывая им силы, существование которых ничем нельзя доказать, — даже возможность его с трудом может быть допущена разумом. Так как понятие организма уже предполагает, что существует материя, в которой все взаимно связано как цель и средство, и это даже можно мыслить только как *систему конечных причин*, стало быть, возможность такой системы допускает лишь телеологический, а никак не физико-механический способ объяснения, по крайней мере для *человеческого* разума, то в физике нельзя поставить вопрос: “Откуда же первоначально происходит всякая организованность (*Organisierung*)?” Ответ на этот вопрос, если он вообще доступен для нас, несомненно, находился бы за *пределами* естествознания — в *метафизике*. Со своей стороны я вывожу всякую организацию из организмов (через размножение), а позднейшие формы (этого рода природных вещей) по законам постепенного развития — из *первоначальных задатков* (что часто наблюдается при пересадке растений), которые можно было обнаружить

в организации их первичного рода. Но как *возник* сам этот первичный род, — эта проблема находится совершенно за пределами всякой возможной для человека физики, в границах которой, как я полагал, я должен был держаться.

Поэтому я вовсе не опасаясь инквизиционного суда над системой господина Ф[орстера] (ибо этот суд распространил бы здесь свою юрисдикцию за пределы своей области); я также согласен в случае необходимости на философское *жюри* (с.166) из одних только естествоиспытателей и думаю, что вряд ли их решение было бы для него благоприятным. “Матерь-земля (с.80), позволяющая возникать животным и растениям без порождения от себе подобных из ее мягкого лона, оплодотворенного морским илом; основанные на этом локальные порождения органических пород, поскольку *Африка* порождала своих людей (негров), *Азия* — своих (всех остальных) (с.158); производное от этого родство всех через незаметные переходы от человека к китам (с.77) и далее по нисходящей линии природной цепи* организмов (предположительно вплоть до мхов и лишайников не только в системе сравнения, но и в системе происхождения из общего первичного рода)” — все это, правда, не заставило бы естествоиспытателя содрогнуться, как при виде чудовища (с.75) (ведь это игра, которой если кто и забавлялся некоторое время, то затем прекратил ее, ничего не достигнув ею); но его все же отпугнула бы от этой игры та мысль, что с помощью такой игры он незаметно покидает плодотворную почву исследования природы и теряется в пустыне метафизики. К тому же я знаю еще отнюдь *не постыдный* (с.75) страх, заставляющий отшатываться

* Относительно этой идеи, ставшей весьма популярной главным образом благодаря Бонне¹⁷, следует прочитать напоминание проф. Блюменбаха¹⁸ (“Handbuch der Naturgeschichte”, 1779, предисловие, § 7). Этот проницательный человек относит *стремление к формированию*, благодаря которому он внес столько ясности в учение о порождении, не к неорганической материи, а только к организмам.

от всего, что удаляет разум от его первоначальных основоположений и позволяет ему парить в беспредельных просторах воображения. Может быть, господин Ф[орстер] этим хотел доставить удовольствие лишь какому-нибудь *гиперметафизику* (имеются ведь и такие, которые не знают элементарных понятий, делают вид, что презирают их, и, однако, героически отправляются в поход) и дать материал для его фантазии, чтобы затем позабавиться над ним.

Истинная метафизика знает границы человеческого разума и, между прочим, также тот его наследственный порок, который она никогда не может отрицать: что разум безусловно не может а priori выдумать какие-либо *первоначальные силы* (*Grunddkräfte*) (так как он порождает бы тогда одни лишь пустые понятия), а в состоянии делать только одно — сводить к возможно меньшему числу те силы, о которых его учит опыт (поскольку они лишь по видимости различны, а в сущности тождественны), и искать относящуюся к ним *первоначальную силу*, если дело касается физики, *в мире*, если же речь идет о метафизике (а именно нужно указать ни от чего больше не зависящую силу), то во всяком случае *вне мира*. Но о той или иной первоначальной силе (поскольку мы знаем ее не иначе как через отношение причины к действию) мы можем дать лишь то понятие и найти для нее лишь то название, которое взято из действия и выражает как раз только это отношение*. Итак, понятием организма бу-

* Например, *воображение* в человеке есть действие, которое мы не считаем одинаковым с другими действиями души. Поэтому сила, соотносящаяся с ним, может быть названа не иначе как силой воображения (как первоначальная сила). Точно так же силы отталкивания и притяжения суть первоначальные силы под названием движущих сил. Некоторые полагали, что для единства субстанции следует допустить одну-единственную первоначальную силу, и даже считали, что постигли ее, просто называя *общим именем* различные первоначальные силы, говоря, например, что единственная первоначальная сила души — это присущая миру сила представления, подобно тому как я бы сказал: единственная первоначальная сила материи есть движущая сила, так как оттал-

дет следующее: это материальное тело (Wesen), возможное лишь благодаря тому, что все содержащееся в нем относится друг к другу как цель и средство (и действительно, каждый анатом в качестве физиолога исходит из этого понятия). Та первоначальная сила, посредством которой действовала бы организация, должна, следовательно, мыслиться как действующая согласно *целям* причина, и притом таким образом, что эти цели должны быть положены в основу возможности действия. Однако подобные силы по *их определяющему основанию* мы знаем из опыта только в нас самих, а именно в нашей рассудке и нашей воле как причине возможности некоторых продуктов, полностью согласованных с целями, а именно *произведений искусства*. Рассудок и воля у нас суть первоначальные силы, из которых последняя, поскольку она определяется первой, представляет собой способность производить нечто *сообразно* с идеей, называемой целью. Но независимо от всякого опыта мы не должны выдумывать никакой новой первоначальной силы, каковой тем не менее была бы целесообразно действующая в существе сила, не имеющая, однако, определяющего основания в *идее*. Следовательно, понятие о способности существа действовать *целесообразно* из самого себя, но *без цели* и намерения, которые были бы заключены в нем или в его причине, — [понятие об этом] как об особой первоначальной силе, о которой опыт [нам] ниче-

кивание и притяжение подводимы под общее понятие движения. Однако надо знать, могут ли они быть *выведены* из движения, а это невозможно, ибо *низшие* понятия по тому, что они имеют в себе различного, никогда не могут быть *выведены* из высших; что же касается единства субстанции, относительно которого кажется, что оно уже заключает в своем понятии единство первоначальной силы, то это заблуждение объясняется неверной дефиницией *силы*. В самом деле, сила — это не то, что содержит в себе основание действительности акциденций (это субстанция), она представляет собой просто *отношение* субстанции к акциденциям, поскольку она заключает в себе основание их действительности. Однако субстанции вполне можно приписывать (не в ущерб ее единству) различные отношения.

го не говорит, есть совершенно вымышленное и пустое, т.е. без малейшей гарантии, что этой силе вообще может соответствовать какой-нибудь объект. Следовательно, будет ли причина организмов в мире или вне мира, мы должны либо отказаться от всякого определения их причины, либо представить себе при этом *мыслящее* существо; не потому, что мы усмотрели бы (как это думали покойный Мендельсон¹⁹ и другие) *невозможность* подобного действия из другой причины, а потому, что для того, чтобы положить в основу иную причину, исключив конечные причины, мы должны были бы *придумать* некую первоначальную силу, на что разум не имеет никакого права, так как в таком случае ему не составляло бы труда объяснить все, *что он хочет и как он хочет*.

* * *

А теперь подведем итог всему сказанному! *Цели* имеют прямое отношение к *разуму*, будь то чужому или нашему собственному. Но чтобы усмотреть их в чужом разуме, мы должны положить в основу наш собственный разум, по крайней мере в качестве его аналога, так как без него они вовсе не могут быть представлены. Цели же бывают либо *целями природы*, либо *целями свободы*. Что в природе должны быть цели, этого не может усмотреть а priori ни один человек; зато он прекрасно может а priori усмотреть, что в ней должна быть связь причин и следствий. Следовательно, применение телеологического принципа к природе каждый раз эмпирически обусловлено. Точно так же обстоит бы дело с целями свободы, если бы последней предметы воления должны были заранее даваться природой (в потребностях и склонностях) в качестве определяющих оснований, дабы лишь посредством сравнения их друг с другом и со всеми вместе определять разумом то, что мы делаем себе целью. Однако критика практического разума показывает, что имеются чистые практические принципы, которыми а priori определяется разум и которые, следовательно, а priori указывают цель разума. Следовательно, если применение телеологического принципа для объяснения

природы никогда не может полностью и достаточно определенно для всех целей указать первопричину целесообразной связи, потому что этот принцип ограничен эмпирическими условиями, то этого следует ожидать от *чистого учения о цели* (которое может быть только учением о *свободе*), априорный принцип которого содержит в себе отношение разума вообще к совокупности всех целей и может быть только практическим. Но так как чистая практическая телеология, т.е. мораль, предназначена осуществить свои цели в *мире*, то она — что касается данных в нем *конечных причин* и соответствия *высшей причины мира* совокупности всех целей как следствию, стало быть, в отношении естественной *телеологии* и возможности природы вообще, т.е. в отношении трансцендентальной философии, — не может упустить *возможность* целей в мире, дабы обеспечить чистому практическому учению о цели объективную реальность в отношении возможности объекта при осуществлении, а именно объективную реальность цели, содействовать которой в мире оно предписывает.

В том и другом отношении автор “Писем о философии К[анта]”²⁰ блестяще доказал свой талант, понимание, достойный хвалы образ мыслей, умение использовать их для необходимых всем целей. И хотя, вероятно, было бы нескромным предъявлять такое требование превосходному издателю настоящего журнала, я все же не мог бы упустить случая просить его разрешения выразить в его журнале мое признание заслуги анонимного и до недавнего времени еще не известного мне автора указанных писем в общем деле руководящегося твердыми основоположениям спекулятивного и практического разума, поскольку я стремился внести вклад в это дело. Дар яркого, даже увлекательного изложения сухих отвлеченных учений без ущерба для их основательности столь редок (менее всего свойствен старости) и в то же время столь полезен не только для возбуждения интереса, но даже для ясности понимания и связанного с этим убеждения, что я считаю себя обязанным публично выразить свою благодарность человеку, дополнившему указанным об-

разом мои работы, которые я не смог облегчить в этом отношении.

Пользуясь случаем, я хочу еще в немногих словах коснуться упреков в мнимых противоречиях, которые могут быть обнаружены в произведении значительного объема до того, как оно будет как следует постигнуто целиком. Все они исчезают сами собой, если их рассматривать в связи со всем остальным. В “*Leipziger gelehrte Zeitung*”, 1787, № 94, указывается на место из “Критики”, изд. 1787, во введении, с.3, строка 7, как находящееся в прямом противоречии с тем, что сказано вслед за этим на с.5, строки 1 и 2²¹; в первом случае я сказал, что из априорных знаний *чистыми* называются те, к которым не *примешивается* ничего эмпирического, и в качестве примера противоположного привел положение: “Все *изменяющееся* имеет причину”. На странице же 5 я привожу именно это положение в качестве примера чистого априорного знания, т.е. такого, которое не *зависит* ни от чего эмпирического; из этих двух значений слова *чистый* я во всем сочинении имею дело лишь с последним. Конечно, я мог бы предотвратить ложное понимание, приведя пример положений первого рода: “Все *случайное* имеет причину”, ведь здесь не *примешивается* ничего эмпирического. Но кто может предусмотреть все поводы для ложного понимания? — Именно это произошло у меня с примечанием к предисловию “*Метафизических начал естествознания*”, с.XIV—XVII, где я считаю дедукцию категорией хотя и важной, но не *крайне необходимой*, однако намеренно настаиваю на последнем в “Критике”. Нетрудно, однако, убедиться в том, что там категории рассматриваются лишь с *негативной* целью, а именно чтобы доказать, что посредством их *одних* (без чувственного созерцания) не может иметь место *никакое познание* вещей, ибо это уже выясняется, как только приступают к *изложению* категорий (лишь как логических функций, соотнесенных с объектами вообще). Но так как мы пользуемся категориями таким образом, что они действительно относятся к *познанию* объектов (опыта), то следовало в особенности доказать возможность объективной значимости подо-

бных априорных понятий в отношении к эмпирическому, чтобы их не рассматривали как не имеющие значения или даже как *возникшие* эмпирически; и это было *положительной* целью, для которой *дедукция*, разумеется, совершенно необходима.

Только сейчас я узнал, что автор названных выше “Писем” господин советник Рейнгольд недавно стал профессором философии в Иене; это приобретение может быть только полезным для такого знаменитого университета.

О НЕУДАЧАХ ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ ПОПЫТОК ТЕОДИЦЕИ

1791

Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет ей разум, исходя из того, что не все в мире целесообразно. Это называется: ратовать за дело Господне, — хотя может статься, что в основе своей это дело не более как нашего разума, претенциозного и к тому же не сознающего своих пределов, — дело, конечно, далеко не лучшее, но его, однако, можно и одобрить, поскольку (если оставить в стороне это самоослепление) человек как существо разумное вправе испытать любые утверждения, любое учение, требующее от него почтительного внимания, прежде чем он ему покорится, дабы почтение это было искренним и нелицемерным.

Для подобного оправдания требуется, чтобы этот предполагаемый поверенный Господа доказал, что: *либо* то, что мы в этом мире считаем нецелесообразным, не есть таковое, *либо*, если оно все же таково, оно, однако, может почитаться не за нечто созданное, а за неизбежное следствие природы сущего, *либо*, наконец, оно должно рассматриваться как созданное, однако не высшим Создателем всего сущего, а только лишь теми мировыми существами, которым так или иначе можно что-либо вменить в вину, т.е. людьми (а также в крайнем случае высшими духовными существами, добрыми или злыми).

Автор теодицеи позволяет возбудить такую тяжбу перед судом разума и выражает готовность представлять ответчика в качестве поверенного, педантично возражая на все претензии противника, причем он не

имеет права в ходе разбирательства отклонить подобный иск безапелляционным заявлением о неправомерности этого суда человеческого разума (через *exceptionem fori*)¹, т.е. он не вправе отделаться от всех жалоб, принудив противника отступить и признать высшую мудрость создателя, что тотчас же, без всякого расследования и без всякого обоснования, разъяснило бы все возможные здесь сомнения и отмело бы все возражения; напротив, долг такого поверенного — допускать и выдвигать возражения, и коль скоро они не наносят понятию высшей мудрости* никакого ущерба, то, разъясняя и снимая их, дать этим возражениям подобающее истолкование. — В одно лишь ему нет нужды вдаваться, а именно в доказательство высшей муд-

* Хотя понятие *мудрости* представляет, собственно, лишь свойство воли согласовываться с высшим благом как *конечной целью* всех вещей, *искусство* же, напротив, есть лишь умение употреблять наиболее пригодные средства *ко всякой цели* — несмотря на это, искусство, когда оно оказывается адекватным идее, т.е. по своим возможностям превосходит любую проницательность человеческого разума (например, когда средства и цели, как в органических телах, взаимно производят друг друга), в качестве *божественного искусства* не без оснований может быть наделено также именем мудрости, но — чтобы не подменять понятия, — именем *художественной мудрости* Создателя, в отличие от его же *моральной мудрости*. Телеология (а через нее и физическая теология) дает богатейшие доказательства первого в опыте. Но никакой вывод отсюда относительно моральной мудрости Создателя недействителен, поскольку закон природы и нравственный закон требуют совсем неоднородных принципов, и доказательство последней [моральной] мудрости, выводимое совершенно *a priori*, должно обосновываться, таким образом, безусловно не на опытном постижении того, что происходит в мире. Далее, поскольку понятие Бога, пригодное для религии (ибо для потребностей объяснения мира, а следовательно, в спекулятивных целях мы в нем не нуждаемся), должно быть понятием о нем как о моральном существе, ибо сколь мало это понятие основывается на опыте, столь же мало оно может быть выведено из одного лишь трансцендентального понятия о некоем совершенно необходимом существе — понятия, превосходящего возможность нашего разумения, ибо вполне очевидно, что доказательство бытия подобного существа может быть не иначе, как моральным.

рости господа на основании того, чему учит в этом мире опыт, поскольку здесь его, безусловно, ждет неудача, ибо требуется всезнание, чтобы в одном данном мире (как он позволяет познать себя в опыте) постичь такое совершенство, о котором можно было бы с уверенностью сказать, что большее невозможно нигде — ни в творении, ни в управлении им.

Что же касается тех нецелесообразностей, которые могут быть предъявлены мудрости Создателя, то они тройкого свойства:

I. Явно нецелесообразное, которое не может быть ни одобрено мудростью, ни использовано ею как цель или как средство.

II. Относительно нецелесообразное, которое никогда не существует как цель, однако как средство все же сосуществует с мудростью воли.

Первое есть морально нецелесообразное, как собственно зло (грех); *второе* — физически нецелесообразное, беда (страдание). — Есть, однако, также еще и целесообразность в соотношении беды и морального зла, коль скоро последнее существует и не может или не должно быть предотвращено, а именно целесообразность в связи беды и страдания (как возмездия) со злом (как преступлением). Вопрос об этой мировой целесообразности стоит так: каждого ли в этом мире постигает справедливость? Следовательно, приходится мыслить еще один.

III вид нецелесообразности в мире, а именно несоответствие между преступлением и возмездием в этом мире.

Свойств высшей мудрости Создателя, в противовес которым такого рода нецелесообразности выставляются в качестве контраргументов, тоже, таким образом, три:

Во-первых, *святость* его как законодателя (творца) в противовес реальному злу в мире.

Во-вторых, *благость* его как правителя (миродержца) в контраст неисчислимым бедам и страданиям разумных мировых существ.

В-третьих, *справедливость* его как судии в противоположность тому затруднению, которое обнаружи-

вается, по видимости, в несоответствии между преступлениями людей порочных и безнаказанностью их в этом мире*.

* Взятые вместе, три эти свойства, из которых одно никоим образом не позволяет свести себя к другому, например, справедливость к благодати, — равно как нельзя их в целом свести к некоторому меньшему числу, составляют моральное понятие о Боге. Порядок их также переменить нельзя (например, благодать сделать высшим условием сотворения мира, подчинив ей святость законодательства) без ущерба для религии, в самом основании которой лежит это моральное понятие. Наш собственный чистый (а именно практический) разум определяет эту иерархию, так как если бы божеское свойство законодательства располагалось после благодати, то оно не имело бы никакого достоинства в этой иерархии, как и никакого твердого понятия о долге больше бы не существовало. Человек, конечно, прежде всего желает быть счастливым; однако он все же понимает и довольствуется (хотя и неохотно) тем, что высокой чести быть счастливым, т.е. употреблять свою свободу в согласии со святыми законоположениями, он удостоивается по решению миродержца как условия милости божьей, и потому оно необходимо должно ей предшествовать. Дело в том, что это желание, в основе которого лежит субъективная цель (себялюбие), не может определять объективную цель (мудрость), которую предписывает закон, выступающий, безусловно, регулятором воли. Также и наказание во исполнение справедливости учреждено никоим образом не как средство, но как цель в его законодательной мудрости; преступление оказывается сопряженным с бедой не для того, чтобы тем самым получилось какое-то иное благо, но потому, что связь эта сама по себе, т.е. морально и необходимо, благо. Справедливость же, хотя и предполагает благодать законодателя (поскольку если бы воля его не была во благо его подданным, то воля эта не смогла бы связать их долгом повиновения), не есть благодать, но в качестве праведности отлична от нее существенным образом, хотя и содержится в общем понятии мудрости. К тому же и жалобы на недостаток справедливости, который обнаруживает себя в той части, что достается человеку здесь, в этом мире, как его доля, исходят не из того, что добрым не выпадает здесь *блага*, но из того, что злых не настигает *беда* (правда, когда первое сочетается с последним, то подобный контраст еще более увеличивает это затруднение). Ибо в правлении божьем даже и лучший человек в своем желании благополучия не может полагаться на справедливость Бога, но должен каждый раз полагаться на его милость, поскольку тот, кто просто-напросто исполняет свой долг, не вправе притязать на благодеяние Господне.

Ответ на три эти претензии должен быть представлен, проверен и апробирован в соответствии с тремя вышеупомянутыми свойствами.

I. В ответ на претензию к святости Господней воли, исходящую из морального зла, обезображивающего этот мир, творение божие, существует оправдание, во-первых, в том, что:

а) такого безусловно нецелесообразного, каковым мы почитаем несоблюдение чистых законов нашего разума, вовсе даже и не существует, но оно есть лишь прегрешение против мудрости человеческой, тогда как божеская мудрость судит себя по совсем иным, неисповедимым правилам, где то, что мы в соответствии с нашим практическим разумом и его определениями находим несовместимым со справедливостью, может в отношении к целям божеским, к высшей мудрости, оказаться наиболее подходящим средством как раз для нашего особого блага; а также вообще наилучшим в мире; это первое оправдание состоит в том, что пути Всевышнего — не наши пути (*sunt Superis sua Jura*)², и мы заблуждаемся, когда то, что есть закон лишь для человека в этой жизни, оцениваем просто как таковой, а тем самым и когда то, что представляется нецелесообразным нашему рассмотрению со столь низкой точки зрения, мы считаем таковым же и с высшей точки рассмотрения. — Такого рода апология, где ответ скорее вызывает досаду, чем даже сама жалоба, не требует никаких возражений, и каждому человеку, не лишенному хоть малейшего нравственного чувства, позволительно испытывать к ней стойкое отвращение;

б) второе мнимое оправдание, хотя оно и допускает действительность морального зла в этом мире, однако извиняет Создателя тем, что зло это нельзя предотвратить, ибо оно основывается на ограниченности природы человека как конечного существа. Однако таким образом было бы оправдано само это зло и, коль скоро его нельзя приписать людям как их вину, не следовало бы впредь именовать его моральным злом;

с) третий ответ, что-де в так называемом моральном зле действительно повинны люди, но никак не

Бог, ибо он лишь допустил это зло по своим мудрым причинам как людское деяние, однако никоим образом сам его не одобрял, не желал и не устраивал, — сводится (если не видеть затруднений в понятии “*простого допущения*” со стороны существа, всецело и единственно этот мир созидающего) к тому же следствию, что и предыдущая апология, а именно: поскольку сам Бог не мог предотвратить это зло без ущерба для иных высших и моральных же целей, то основание этой беды (ибо, собственно, называть это теперь следует бедой, а не злом) неизбежно следует искать в существе вещей, точнее, в неизбежной ограниченности человеческой природы как природы конечной, а поэтому и неменяемой.

II. Ответ на те претензии, что выставляются Господней благодати по поводу существования в этом мире бед, или страданий, равным образом состоит в том, что:

а) перевес бедствий в судьбе человеческой над радостями и сладостями жизни — это ложное допущение, ибо каждый, как ни худо ему приходится, все же охотнее предполагает жить, нежели умереть, и даже те немногие, которые решаются избрать последнее, промедлением своим также признают, что перевес этот не так уж страшен, а если все же в безумии они кончают с собой, то тогда они просто переходят в состояние бесчувственности, в котором нельзя почувствовать также и никакого страдания. — Ответить на эту софистику предоставим лучше любому человеку в здравом рассудке, который достаточно много прожил и поразмыслил над ценою жизни, чтобы вынести достойное решение, когда его спросят: есть ли у него желание — я не говорю, на тех же самых условиях, нет, на любых других по его вкусу (разве что только не в волшебном, а в нашем земном мире) — спектакль этой жизни проиграть еще раз;

б) на второе оправдание: что-де как раз перевес болезненных ощущений над приятными не может быть отделен от природы такого животного создания, как человек (что утверждает, например, граф Верри³ в книге о природе удовольствия), — в ответ можно по-

вторить: если человек действительно таков, то встает вопрос, зачем же тогда он, зиждитель нашего существования, вообще вызвал нас к жизни, если по нашим верным расчетам она для нас нежелательна? Такое отчаяние хорошо выразилось в отповеди, какую одна индийская женщина дала Чингисхану, когда тот не мог ни возместить ей прошлых притеснений, ни обеспечить будущую безопасность: “Если ты не хочешь нас защищать, для чего тогда ты нас завоевываешь?”;

с) третья попытка разрешить это затруднение должна быть по всей вероятности такова: Бог, также ввиду благодати своей, ради некоторого грядущего счастья поместил нас в этот мир, дабы, прежде чем воспарить к тому великому блаженству, на которое нам следует надеяться, мы прошли через трудное и горестное состояние настоящей жизни, где как раз через борьбу с превратностями мы должны были бы стать достойными грядущего торжества. — Однако утверждение, что это время испытаний (которым подвержено большинство людей и в которых даже лучший человек не радуется жизни) перед лицом высшей мудрости должно быть неизменным условием той радости, которой мы некогда сможем насладиться, и утверждение, что нельзя было сделать так, чтобы создание было довольно каждой эпохой своей жизни, хотя и могут быть выдвинуты, но они никогда не смогут получить признания и, взывая к высшей мудрости, которая-де так пожелала, мы можем, конечно, разрубить этот узел, но не развязать, — а ведь теодицея берется исполнить как раз последнее.

III. На оставшийся иск, а именно на иск, предъявляемый справедливости Господа как судии мира*, дается такой ответ:

* Примечательно, что среди всех трудностей, возникающих при попытке совместить ход мировых событий с божественностью Создателя, ни одна не раздражает ум так часто, как та, что касается видимого недостатка *справедливости* в мире. Если случается (хотя и редко), что какой-нибудь несправедливый, особенно же власть имущий злодей, не ускользает из этого мира безнаказан-

а) утверждение о мнимой безнаказанности порочных в этом мире лишено оснований, ибо каждое преступление по природе своей уже здесь влечет за собой соразмерное ему наказание в том, что внутренний голос совести упреками своими мучает порочного злее, чем фурии. — В таком суждении содержится, однако, явное недоразумение. Дело в том, что добродетельный человек ссужает здесь порочному свою собственную духовную природу, а именно свою совестьливость во всей ее суровости, которая, чем доброжелательнее человек, тем более жестоко наказывает его за малейшую оплошность, какой не одобряет в нем нравственный закон. Там же, где отсутствует подобный образ мыслей, а вместе с ним и совестьливость, там отсутствует и тот мучитель, карающий за содеянное преступление, а порочный, имея возможность ускользнуть от внешнего наказания за свои злодеяния, смеется над робостью добродетельных людей, которая заставляет их мучить себя изнутри собственными укорами; те слабые упреки, которые он время от времени, пожалуй, и делает себе, не задевают его совести или же, если что-то от совести у него все-таки есть, это малое неудобство щедро возмещается и вознаграждается чувственными наслаждениями, ибо только в них он находит себе удовольствие. — Далее, поскольку очередной иск должен быть отклонен на следующем основании:

б) нельзя отрицать, что в этом мире нет безусловного, отвечающего справедливости соотношения между виной и возмездием, а сплошь и рядом приходится с негодованием наблюдать, как кто-то проводит жизнь с вопиющей несправедливостью и все же до конца дней счастливо; однако этот разлад лежит в природе, буду-

ным, то это может порадовать лишь такого созерцателя, который, полагаясь якобы всецело на волю небес, остается, однако, попросту безучастным. Никакая целесообразность в природе не повергает такого созерцателя в изумление, доходящее до страсти, и не заставляет его ощутить здесь как бы десницу господню. Почему? Потому что целесообразность в данном случае моральна и на соблюдение как раз такой целесообразности можно некоторым образом надеяться и в этом мире.

чи непреднамеренным, а следовательно, и не моральным установлением; свойство же добродетели в том и состоит, чтобы бороться с превратностями (к ним принадлежит и страдание, которое добродетельному человеку причиняет сравнение его собственного несчастья со счастьем человека порочного), а мучения должны повышать цену добродетели, — и тем самым разум разрешает этот диссонанс жизни, безвинно бедственной, в великолепнейшее нравственное благозвучие, то этому разрешению противостоит вот что: хотя беды, которые в качестве некоего пробного камня *предшествуют* добродетели или сопровождают ее, и могут считаться состоящими с ней в моральном согласии — ибо конец жизни отнюдь не увенчивает добродетели и не наказывает порока, — тем не менее, поскольку сам этот конец, как показывает опыт, наступает нелепо, то страдания выпадают добродетельному человеку, очевидно, не *для того*, чтобы добродетель его была чиста, но *из-за того*, что она такова (что, однако, противно правилам разумного себялюбия), но ведь это прямо противоположно справедливости, насколько человек может составить себе о ней понятие. Затем, что до того, будто бы конец этой земной жизни скорее всего не есть конец всей жизни вообще, так эта возможность не должна считаться *оправданием* Провидения, ибо она лишь предписана морально-религиозным разумом как путь, на котором сомневающийся обращается к терпению, но не обретает успокоения;

с) что же касается третьей попытки разрешить это дисгармоническое отношение между моральными достоинствами людей и выпавшим им на долю жребием — попытки, которая следует обычному рассуждению, что-де в этом мире всякое благополучие и всякая беда могут расцениваться лишь как следствие употребления человеческих способностей сообразно законам природы, пропорциональное приложенным ловкости и уму, а также обстоятельствам, в которых они случайно оказываются, но никак не в меру согласия их со сверхчувственными целями, тогда как в мире грядущем, напротив, выявится совсем иной порядок вещей и каждому на долю выпадет то, чего, согласно мораль-

ному суждению, достойны его деяния здесь внизу, — то и это допущение столь же произвольно. Скорее всего разум, если он будет не как морально-законодательная способность давать предписания сообразно этому своему интересу, но, руководствуясь одними правилами теоретического познания, должен находить вероятным, что и впредь (как и здесь) мирское обыкновение в соответствии с порядком природы будет определять наши судьбы. Чем же еще может руководствоваться разум в своих теоретических предположениях, если не законом природы? И если разум, как и прежде (см. в), предложит нам терпеть и довольствоваться надеждой на лучшее будущее, то как он может ожидать, что соответствующее порядку природы обыкновение вещей, здесь само по себе мудрое, окажется по тому же самому закону в грядущем мире немудрым? И коль скоро, по тем же самым соображениям, между внутренними определяющими основаниями воли (а именно основаниями морального образа мысли) по законам свободы и между (внешними по большей части) от нашей воли не зависящими причинами нашего благополучия по законам природы вовсе нет никакого постижимого отношения, то остается предположить, что согласия между судьбой человека и божественной справедливостью, отвечающего тем понятиям, какие мы о них составляем, столь же мало следует ожидать там, как и здесь.

Итак, чем же закончилась эта тяжба перед судом философии? Мы видим, что вся прослушанная до сих пор теодицея не исполняет обещанного, а именно не оправдывает моральной мудрости мироправления перед лицом тех сомнений, которые, напротив, исходят из данных доступного в этом мире опыта: равным образом и сомнения эти, эти упреки, насколько позволяет судить об этом наше понимание свойств нашего разума, — тоже, разумеется, не в состоянии доказать противоположное. Можно ли будет, однако, изыскать со временем еще какие-то более веские аргументы и, добившись оправдания мудрости, избавить ее от судебной ответственности вообще, а не всего лишь аб

instantia [в настоящий момент] (как это было до сих пор)? — Вопрос этот будет оставаться нерешенным, пока нам не удастся с достоверностью показать абсолютную неспособность нашего разума проследить *отношение, в котором доступный когда-либо опытному познанию мир стоит к высшей мудрости*, — ибо тогда все дальнейшие попытки мнимой человеческой мудрости постичь пути мудрости Господней полностью исключаются. Остается только доказать, что для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего взора, — и тогда этот судебный процесс будет *раз и навсегда* закончен. Что же, сделать это будет нетрудно.

Итак, мы имеем понятие о *художественной мудрости*, выразившей себя в устройении этого мира; этому понятию для нашей спекулятивной способности разума вполне хватает объективной реальности, чтобы сделаться понятием физической теологии. Равным образом мы имеем понятие о *моральной мудрости*, вложенной в мир (мир вообще) неким совершеннейшим зодчим, как нравственную идею нашего собственного практического разума. — Однако о *единстве в согласии* между художественной мудростью и моральной мудростью в чувственном мире мы не имеем никакого понятия и не надеемся когда-либо его достичь. Наконец, быть Господним созданием и в качестве природного существа следовать воле своего Создателя, притом, однако, в качестве существа, свободно действующего (имеющего свою, от внешнего влияния независимую волю, способную многообразно противостоять той первой воле), нести всю полноту ответственности за свои поступки и тем не менее рассматривать свое собственное деяние как действие также и некоего высшего существа: вот соединение понятий, которые мы должны совместить мысленно в идее мира как высшего блага, однако понять это соединение может лишь тот, кто проник до знания сверхчувственного (интеллигбельного) мира и понимает, каким именно образом соединение это лежит в основании чувственного мира; только на этом понимании единственно и может осно-

вываться доказательство моральной мудрости миродержителя в том, другом мире, тогда как мудрость эта предлагает нам всего лишь явление этого первого мира, — на понимании, которого ни один смертный не может достичь.

Всякая теодицея должна быть, собственно, *истолкованием* природы, коль скоро именно через природу Бог обнаруживает намерение своей воли. А всякое истолкование декларированной воли законодателя бывает либо *доктринальным*, либо *аутентичным*. Первое истолкование есть то, которое мысленно выявляет его волю путем сопоставления использованных им выражений с известными наперед намерениями законодателя; второе дает сам законодатель.

Мир как произведение Бога может рассматриваться нами как божественное знаменование *намерений* его воли. Однако в этом смысле он *часто* бывает для нас закрытой книгой, *вовсякое же время* он бывает закрытой книгой тогда, когда рассматривается с тем, чтобы извлечь понятие *о конечной цели* Бога (всякий раз моральной) из картины мира, хотя бы и взятого как предмет опыта. Философские опыты такого рода истолкования бывают как раз доктринальными, они-то и составляют, собственно, теодицею, ввиду чего и ее можно назвать доктринальной. — Однако и простому отклонению любых претензий к божественной мудрости тоже нельзя отказать в имени теодицеи, поскольку оно как бы *продиктовано свыше* или (что в данном случае сводится к тому же) поскольку оно высказывается тем самым разумом, посредством которого мы составляем себе понятие о Боге как моральном и мудром существе, составляем с необходимостью и до всякого опыта. Ибо тут через посредство нашего разума Бог сам становится истолкователем своей обнаруженной в творении воли, а такое истолкование мы можем назвать *аутентичной* теодицеей. Затем такое истолкование принадлежит уже не мудрствующему (спекулятивному) разуму, но *властительному* практическому разуму, который по причине своего безраздельного и непререкаемого господства в законодательстве может

рассматриваться как непосредственная декларация и глас божий, посредством которого он букве своего творения сообщает смысл. Аллегорическое выражение такой аутентичной интерпретации я нахожу в одной старой священной книге.

Иов представлен как некий муж, в жизни которого соединились все когда-либо мыслимые радости, с тем чтобы сделать его совершенным. Здоров, зажиточен, свободен, господин над другими, способный их осчастливить, пребывающий в лоне счастливой семьи, среди возлюбленных друзей и — сверх всего (что как раз важнее всего) — доволен сам собой, и совесть его чиста. Все эти блага, за исключением последнего, вдруг отняла у него нависшая тяжким испытанием судьба. Сначала он оглушен этим внезапным потрясением, однако, мало-помалу пробуждаясь к сознанию, он раздражается плачем и жалобами на злую свою звезду; по этому поводу между ним и его друзьями, явившимися якобы его утешить, вскоре возникает диспут, в ходе которого каждая из сторон в соответствии с собственным образом мыслей (а более, однако, соответственно своему положению) представляет свою особую теодицею ради морального объяснения этой горькой участи. Друзья Иова придерживаются той системы, которая все беды в мире объясняет исходя из *справедливости* Господней, так же как и многообразные наказания за совершенные преступления; и хотя они не могут назвать ничего такого, что бы этому несчастному мужу можно было поставить в вину, они все же уверены, что могут судить аргументами, что какие-то прегрешения за ним, стало быть, имеются, иначе по справедливости Господней не могло бы случиться так, чтобы он был несчастлив. Иов же, который, напротив, с негодованием уверяет, что совесть его перед лицом всей его жизни не делает ему ни единого упрека, — что же до неизбежных человеческих ошибок, то Бог сам знает, что сотворил его как создание слабое, — высказывается за систему теодицеи, признающую *решение Господне непререкаемым*. “Он тверд, — говорит Иов. — Он делает, чего хочет душа его”⁴.

В мудрствованиях и разглагольствованиях обоих

сторон мало примечательного, однако то, как они это делают, заслуживает все же пристального внимания. Иов говорит так, как он думает, и умонастроение его таково, каково, вероятно, было бы умонастроение любого человека в его положении; друзья его, напротив, говорят так, как если бы их втайне подслушивал тот Всемогущий Владыка, чье дело они разбирают на суде своем и чью милость они в глубине души надеются заслужить своим суждением, заботясь о ней более, чем об истине. На фоне такого их коварства, с каким они стараются выставить напоказ вещи, о которых они, откровенно говоря, не имеют ни малейшего представления, и симулировать убеждения, им чуждые, чистосердечная прямота Иова, настолько далекая от лжи или лести, что граничит чуть ли не с дерзостью, резко выделяется, причем весьма к пользе последнего. “Надлежало ли вам, — говорит он, — ради Бога говорить неправду и для него говорить ложь? Надлежало ли вам быть лицеприятными к нему и за Бога так препираться? Хорошо ли будет, когда он испытает вас?.. Строго накажет он вас, хотя вы и скрытно лицемерите... Лицемер не пойдет пред лице его”⁵.

Последнее и в самом деле подтверждает исход этой истории. Ибо Господь Бог удостоивает Иова лицемерия мудрости творения своего, особенно же со стороны ее неисповедимости. Он открывает перед его взором и прекрасную сторону творения, где человеку внятны цели мудрости и благой промысел Создателя выступат в недвусмысленном свете, и, напротив, его устрашающую сторону, вызывая перед ним продукты своей мощи, в том числе и губительные, ужасные вещи, каждая из которых для себя и своей *species* устроена, правда, целесообразно, однако с точки зрения иного, особенно человека, оказывается разрушительной, нецелесообразной и не отвечающей обычным, при посредстве добра и мудрости, упорядоченным планам; тем самым, однако, он доказывает, что порядок и содержание целого изобличают мудрость Создателя, хотя сами неисповедимые для нас пути его в физическом порядке вещей, а более того — в связи последнего с поряд-

ком моральным (непроницаемой для нашего разума) должны оставаться при этом сокровенными. Вывод таков: тогда как Иов сознает, что путь не *преступлением* (ибо совесть его говорит ему, что он добродетелен), но все же недомыслием было бы оспаривать вещи, слишком для него высокие и непостижимые, Бог приговором своим осуждает его друзей, которые не так хорошо (т.е. не по совести) говорили о Боге, как раб его Иов. Если же рассмотреть, какую теорию утверждает каждый представитель одной из двух сторон, то теория друзей Иова скорее производит впечатление излишне спекулятивного разума в соединении с набожным смирением, тогда как Иова перед любым судом догматической теологии: перед синодом, инквизицией, преподобным классисом или перед любой оберконсистерией нашего времени (за одним-единственным исключением)⁶ — ждала бы, вероятно, горькая участь. Итак, не выдающаяся пронизательность, а лишь искренность сердца, честность, с которой он не утаил своих сомнений, отвращение к симуляции убеждений, которых никогда не испытывал, особенно же перед Богом (где подобная хитрость, кроме всего прочего, просто нелепа), — вот те свойства, что как раз и определили преимущество честного человека в лице Иова перед благочестивым лъстецом в приговоре божьего суда.

Та вера, что была обязана своим происхождением столь странному разрешению его сомнений, а точнее, попросту избавлению его от неведения, тоже могла снизойти лишь в душу человека, который среди живейших сомнений своих мог сказать (XXXVII, 5, 6): “Доколе не умру, не уступлю непорочности моей” и т.д. Ибо такой образ мыслей показывает, что не моральность свою на вере, но веру основывает на моральности; а в таком случае, как бы он ни был слаб, он принадлежит, однако, к более высокому и почтенному роду, т.е. к такому роду людей, который утверждает религию не в домогательстве милостей, но в добропорядочном образе жизни.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Итак, теодицея, как было здесь показано, имеет дело не столько с проблемами расширения научного знания, сколько, скорее, с предметом веры. На примере аутентичной теодицеи мы видели, что в подобных вещах не так много значит мудрствование, как искреннее признание бессилия нашего разума, как честность, не позволяющая человеку исказить свои мысли в ложном высказывании, сколь бы благочестивыми ни были намерения, с которыми это постоянно делается. — Таким образом, мы получаем повод рассмотреть далее вкратце еще один содержательнейший материал, а именно искренность как главное требование в делах веры, в противоборстве с предрасположенностью ко лжи и недобросовестности как главным пороком человеческой природы.

За *истинность* того, что каждый говорит себе самому или кому-то другому, он не может всякий раз поручиться (ибо он, возможно, и заблуждается), но каждый может и должен ручаться за то, что его исповедь или признание *правдивы*, ибо это дело его непосредственного сознания. А именно: в первом случае он сравнивает свои высказывания с объектом в логическом суждении (посредством рассудка); во втором же случае, коль скоро он сознает свою правоту, — с субъектом (перед лицом своей совести). Если же он исповедуется, имея в виду первое, но не сознавая за собой последнего, то он лжет, — ибо он притворствуется, высказывая вовсе не то, что сознает. Замечание о том, что в сердце человеческом имеет место подобная недобросовестность, не ново (ибо его сделал уже Иов), но можно, пожалуй, утверждать, что для учителей нравственности и религии внимание к нему будет новостью, хотя бы и считалось, что они, — несмотря на трудности, связанные с оглашением человеческих помышлений, даже там, где люди *желают* поступать сообразно своему долгу, — уделяют этому замечанию достаточно внимания. Эту правдивость можно назвать *формальной совестью*; *содержательная же совесть* состоит в осторожности, которая оберега-

ет человека от опасности совершить несправедливость; тогда как та первая состоит в сознании необходимости применить в данном случае эту осторожность. — Моралисты говорят о заблуждающейся совести. Однако заблуждающаяся совесть — это нелепость, и если бы что-либо подобное имело место, то никогда нельзя было бы быть уверенным, что ты поступаешь правильно, поскольку даже этот судья в последней инстанции сам мог бы заблуждаться. Я могу, конечно, заблуждаться в том суждении, в котором полагаю себя правым, поскольку оно принадлежит рассудку, который один (истинно или ложно) судит объективно; однако заблуждаться в своем сознании: *действительно ли я верю* в свою правоту (или только притворю) — я ни в коем случае не могу, поскольку это суждение, или, лучше сказать, это положение, говорит лишь то, что об этом предмете я сужу так.

В озабоченности тем, чтобы осознать эту веру (или это неверие) и не симулировать правоту, которой мы за собой не сознаем, как раз и состоит формальная совестливость, лежащая в основании правдивости. Тот же, кто самому себе и (что в религиозном сознании одно и то же) перед Богом говорит: *я верю*, — возможно, и не задаваясь даже вопросом, сознает ли он на самом деле свою правоту или хотя бы степень такой правоты*, тот *лжет* не просто самой нескладной

* Средство к принудительной истинности внешнего высказывания, *присяга* (*tortura spiritualis*), почитается людским судом не просто допустимой, но даже необходимой — печальное доказательство скудости внимания людей к истине! — И это в храме общественного правосудия, где одна лишь идея о ней уже должна внушать к себе величайшее почтение! Однако люди лгут, высказывая убеждения, которых они даже в своей внутренней исповеди не имеют ни в той форме, ни в той степени, как они это высказывают; а поскольку эта нечестность (которая мало-помалу превращается в действительное убеждение) может иметь также и внешние печальные следствия, постольку и то средство к принудительной истинности, присяга (конечно же, внутренняя только, а именно испытание того, выдержит ли эта правота пробу внутреннего *клятвенного* допроса), может равным образом применяться для

ложью (перед тем, кому ведомы сердца), но ложью самой преступной, ибо она подрывает основание всякого добродетельного намерения, его искренность. Как скоро такие слепые и внешние *исповеди* (которые очень легко согласуются со столь же неистинными внутренними), становясь как бы средством заработка, мало-помалу могут внести известную фальшь в самый способ мышления рядового существа, — это легко предвидеть. И пока общественное очищение образа мыслей остается отложенным, очевидно, на то отдаленное время, когда под эгидой свободы мысли оно станет, возможно, когда-нибудь, общим принципом воспитания и обучения, — до той поры позволительно потратить

того, чтобы самонадеянность дерзких, хотя в конечном счете всего лишь наружно сильных утверждений, если не сбить, то хотя бы смутить, — перед людским судом от совести клянущегося требуется не более как готовность к тому, что, если существует некий грядущий судия (а тем самым Бог и будущая жизнь), то он будет нести ответственность перед ним за правдивость своей показной исповеди, — *а что такой судия мира существует*, в этом нет нужды требовать от него исповеди, ибо если первое уверение не может устранить лжи, то вторая фальшивая исповедь столь же мало способна заставить его одуматься. На таком же клятвенном допросе мы можем спросить самих себя: достаточно ли ты сам уверен прежде всего в том, что для тебя дорого и свято, чтобы ручаться за истинность любого важного или почитаемого за таковое положения веры? Такое требование пугает душу опасностью высказать больше уверенности, чем это возможно на самом деле, там, где столь почитаемый важный предмет оказывается на путях познания (теоретического понимания) недостижимым, однако единственно усвоение этого предмета делает возможной в некоторой системе взаимосвязь высших практических принципов разума с высшими принципами теоретического естествознания (а также делает разум согласованным с самим собой), и поэтому оно прежде всего прочего рекомендуется, однако остается в сфере свободы. — Еще в большей степени этому испытанию огнем, испытанию на правдивость, должны подвергаться те постулаты веры, источник которых исторический и которые возлагаются на других как предписания, ибо здесь неискренность и лицемерие распространяются дальше и дальше, а бремя вины ложится на того, кто выступает как бы поручителем за чужую совесть (поскольку в отношениях со своей совестью люди довольно пассивны).

несколько строк на рассмотрение этой дурной привычки, которая, как кажется, глубоко укоренилась в человеческой природе.

Есть что-то трогательное и возвышающее душу в расположении искреннего, от всякой лжи и положительного притворства далекого характера; ведь честность, наивная простота и прямота образа мыслей (особенно, когда она еще и грешит чистосердечием) — вот минимальное требование из тех, какие можно предъявлять к доброму характеру, и не следует поэтому допытываться, на чем основано то удивление, какое мы посвящаем такого рода предмету; — может быть, потому, что искренность стала, пожалуй, свойством, от которого природа человеческая удалилась чуть ли не дальше всего. Печальное замечание! А между тем только через искренность могут иметь истинную внутреннюю ценность все остальные свойства, поскольку они покоятся на принципах. Некий созерцательный мизантроп (который не желает зла ни одному человеку, но склонен полагать, что от людей происходит всякое зло) должен был бы угомониться теперь: чего больше достойны они — *ненависти* или скорее *презрения*? Свойства, которые могли бы сделать их достойными первого отношения, суть те, что заставляют их вредить нарочно. То же свойство, что заслуживает второй оценки, есть не что иное, как склонность, *злая сама по себе*, даже если бы она никому и не вредила, — склонность к тому, что никакому намерению не должно служить средством и что объективно ни для чего не есть благо. Первое зло есть, вероятно, не что иное, как *враждебность* (мягче говоря, отсутствие любви); второе — не что иное, как *лживость* (фальшь, способная вредить сама по себе, независимо от намерений). Для *первой* склонности возможна такая связь, когда, применяясь к какому-то намерению, она может оказаться позволительной и даже благой, например, враждебность к тому, кто не раз развязывал войны. *Вторая* склонность связана с употреблением средства (лжи), которое одно никогда не бывает благом, ни при каких намерениях, ибо само по себе оно есть зло и никак не приемлемо. В челове-

ческом свойстве первого рода заключен *порок*, с которым добродетель все же позволяет себе ради доброго дела связываться, так сказать, внешней связью, прегрешая только в средствах, которые вовсе не при всяком намерении бывают неприемлемыми. Зло последнего рода есть *ничтожество*, не достойное и не позволительное для любого человеческого характера. — Я задерживаюсь здесь главным образом на глубоко скрытой недобросовестности, когда человек ухитряется извращать даже внутренние свои высказывания перед лицом собственной совести, чтобы тем менее поражала нас человеческая склонность к наружному обману; это похоже на то, как если бы каждому было известно, что запущенная в обращение монета фальшива, однако она тем не менее могла бы прекрасно удерживать свой курс.

В письмах г-на де Люка⁷, посвященных горным массивам, истории Земли и человечества, помнится, я прочел такой результат его отчасти антропологического путешествия. Филантропически настроенный автор исходит из предположения об изначальной добронравии нашего рода, подтверждений чему он ищет там, где городская роскошь не могла иметь пагубного влияния на нравы, а именно в горах, от *Швейцарии* до *Гарца*; и поскольку с самого же начала собственный опыт заставил пошатнуться его веру в бескорыстие и отзывчивость человеческой природы, то в конце концов он приходит к такому выводу: *человек — существо благожелательное и был бы совсем хорош* (неудивительно! ведь эта благожелательность держится на врожденном предрасположении, зиждителем которого является Бог), *если бы не его дурная склонность к мелкому мошенничеству* (чему тоже не стоит удивляться, ибо способность воздержаться от такого мошенничества покоится в характере, который сам человек должен в себе сформировать)! — Вот результат расследования, с которым каждый человек, и не предпринимая путешествия в горы, мог встретиться среди своих сограждан, если не ближе — в своей собственной груди.

**О ПОГОВОРКЕ
“МОЖЕТ БЫТЬ, ЭТО И ВЕРНО В ТЕОРИИ,
НО НЕ ГОДИТСЯ ДЛЯ ПРАКТИКИ”**

1798

Теорией называют совокупность правил, даже практических, когда эти правила мыслятся как принципы в некоторой всеобщности, и притом отвлеченно от множества условий, которые, однако, необходимо имеют влияние на их применение. Наоборот, *практикой* называется не всякое действие, а лишь такое осуществление цели, какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности. Что между теорией, как бы совершенна она ни была, и практикой требуется еще посредствующее звено, которое соединяло бы их и составляло бы переход от одной к другой, — это очевидно; в самом деле, к рассудочному понятию, содержащему правило, должно прибавиться действие способности суждения, благодаря которому практик определяет, подходит ли данный случай под правило или нет. А так как для способности суждения не всегда можно дать правила, которыми ей следовало бы руководствоваться при этом подведении частного под общее (потому что этому не было бы конца), то могут найтись теоретики, которые никогда в жизни не станут практичными, потому что им не хватает способности суждения, например врачи или правоведаы, которые прошли хорошую школу, но, когда им приходится давать какой-нибудь совет, они не знают, как поступить. Но даже и там, где имеется

этот дар природы, может еще сказаться некоторый недостаток в предпосылках, т.е. теория может быть неполной и восполнить ее можно, пожалуй, лишь предпринимая новые попытки и приобретая новый опыт, благодаря чему закончивший свое учение врач, агроном или финансист может и должен путем отвлечения дойти до новых правил и таким образом сделать свою теорию полной. В этом случае причина малой пригодности теории для практики заключалась не в самой теории, а в том, что здесь было *недостаточно* теории, которой человек должен был бы еще научиться из опыта и которая есть истинная теория, хотя он сам и не в состоянии дать ее и как учитель изложить систематически в виде общих положений и, значит, не может претендовать на звание теоретически образованного врача, агронома и т.д.

Таким образом, никто не может выдавать себя за человека практически опытного в той или иной науке и вместе с тем презирать теорию, если только он не хочет показать, что он невежда в своей специальности, поскольку думает, что, когда он предпринимает наугад разные попытки и приобретает новый опыт, не накапливая при этом определенных принципов (которые, собственно, и составляют то, что называется теорией) и не осмысливая своего дела как чего-то целого (которое, если при этом поступают методически, и называется системой), он может идти дальше, чем его в состоянии повести теория.

Однако когда невежда в своей мнимой практике объявляет теорию ненужной и излишней, это не так досадно, как тогда, когда какой-нибудь умник признает теорию и ее значение для школы (просто как гимнастику ума), но сейчас же прибавляет, что на практике это совсем иначе; что, после того как из школы выходят в жизнь, убеждаются в том, что все это пустые идеалы и философские мечтания; одним словом, что то, что хорошо звучит в теории, для практики не имеет никакого значения. (Часто выражают это еще так: то или другое положение имеет, правда, значение *in thesi*, но не имеет значения *in hypothesisi*!) Но ведь всякий только осмеял бы механика-эмпирика или ар-

тиллериста, которые относительно общей механики или математического учения о метании бомб высказались бы в том смысле, что теория, правда, здесь тонко придумана, но для практики она не имеет значения, потому что на деле опыт дает совершенно другие результаты, чем теория (а между тем если бы к механике присоединилась еще теория трения, а к учению о метании бомб — теория сопротивления воздуха, стало быть, если бы теории было больше, то она вполне совпала бы с опытом). Однако совершенно иначе обстоит дело с теорией, которая касается предметов созерцания, по сравнению с той, в которой они представлены только посредством понятий (с объектами математики и с объектами философии); эти последние можно, пожалуй, *мыслить* вполне удовлетворительно и не вызывая порицания (со стороны разума), но они, пожалуй, никак не могут быть *даны*, а могут оказаться только пустыми идеями, которые совсем нельзя применить на практике, или применение их может быть даже вредным для нее. Стало быть, в подобных случаях поговорка, о которой идет речь, могла бы оказаться вполне справедливой.

Но в теории, которая основана на *понятии долга*, опасение относительно пустой идеальности этого понятия совершенно отпадает. В самом деле, не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте (все равно, мыслится ли он как законченный или как постоянно приближающийся к законченности); а только о такого рода теории и идет речь в этом сочинении. Действительно, именно на нее, к стыду философии, нередко ссылаются, утверждая, что то, что в ней может быть верно, для практики не имеет никакого значения. И говорят это с такой важностью, таким пренебрежительным тоном, с таким притязанием реформировать при помощи сам разум в том, в чем он усматривает свою высшую честь, и, имея такое высокое мнение о своей мудрости, глазами крота, устремленными только на опыт, думают видеть лучше и дальше, чем глазами, которыми надделено существо, созданное так, чтобы держаться прямо и созерцать небо.

Эта максима, ставшая в наше время, когда так много говорят и так мало делают, очень распространенной, приносит, если она касается чего-то морального (долга, добродетели или правового долга), величайший вред. Ведь здесь дело идет о каноне разума (в сфере практического), где ценность практики покоится целиком на согласованности с подводимой под нее теорией; поэтому все потеряно, если эмпирические и потому случайные условия исполнения закона превращают в условия самого закона и если, таким образом, практике, которая рассчитана на вероятный исход дела сообразно *предшествующему* опыту, дается право составлять свою самостоятельную теорию.

Сочинение это я разделяю на три части сообразно трем различным точкам зрения, с которых честный человек, столь храбро отрицающий теории и системы, обыкновенно судит о своем предмете, стало быть, в тройном качестве: 1) как частный, но в то же время *деловой человек*; 2) как *государственный муж*; 3) как *светский человек* (или гражданин мира вообще). Эти три лица согласны в том, что нужно ополчаться на *школьного ученого*, который за всех их и для их блага занимается теорией; воображая, что лучше понимают дело, они хотят вернуть его в его школу (*illa se jactet in aula*²) как педанта, который, будучи негодным для практики, только мешает их испытанной мудрости.

Таким образом, отношение теории к практике мы рассмотрим в трех параграфах: *во-первых*, в *морали* вообще (касательно блага каждого человека); *во-вторых*, в *политике* (в отношении блага государств); *в-третьих*, с *космополитической* точки зрения (касательно блага человеческого рода в целом, и именно поскольку он на пути к [достижению] этого блага мыслится в ряду поколений всех будущих времен). — В наименовании же этих параграфов по причинам, которые станут ясны из самого изложения, будет выражено отношение теории к практике в *морали*, в *государственном праве* и в *международном праве*.

ОБ ОТНОШЕНИИ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ В МОРАЛИ ВООБЩЕ

(Ответ на некоторые возражения господина проф. Гарве*)

Прежде чем приступить к предмету нашего спора относительно того, что в применении одного и того же понятия может иметь значение только для теории или для практики, я должен свою теорию, как я ее изложил в другом месте³, сопоставить с тем представлением, которое дает о ней господин Гарве, чтобы прежде всего посмотреть, понимаем ли мы друг друга.

А. Предварительно, в виде введения, я объявил мораль наукой, которая учит, как мы должны стать достойными счастья, а не как мы должны стать счастливыми**. При этом я не преминул заметить, что этим еще не требуют от человека, чтобы он, когда дело идет об исполнении долга, *отказался* от своей естественной цели — счастья, потому что он не может отказать от этого, как не может этого никакое конечное разумное существо вообще; но когда перед ним веление долга, он должен совершенно *отвлечься* от этого соображения; он ни в коем случае не должен

* *Ch. Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur. Часть 1, с.111—116.* Оспаривание моих положений я называю *возражениями* этого достойного человека против того, в чем он желает (как я надеюсь) прийти к одному со мной мнению, а вовсе не нападками, которые, как безапелляционные утверждения, должны были бы побуждать к защите, а для этого нет ни места здесь, ни желания у меня.

** Достоинство быть счастливым есть то основывающееся на собственной воле субъекта качество личности, соответствие с которым даст возможность всеобщему (и для природы, и для свободной воли) разуму, устанавливающему законы, согласоваться со всеми целями этой личности. Она, таким образом, совершенно отличается от умения добиться счастья. Ведь ни даже этого умения, ни таланта, какой природа дала ему для этого, человек недостойн, если его воля не согласуется с той волей, которая одна только подходит для всеобщего законодательства разуму, и не может быть в ней заключена (т.е. если его воля противоречит моральности).

делать его *условием* исполнения предписанного ему разумом закона; более того, он даже должен стараться насколько возможно сознавать, что никакой исходящий из этого соображения *мотив* не примешивается незаметно в определение долга; а это достигается тем, что охотнее представляют долг сопряженным с самопожертвованиями, которых стоит его соблюдение (добродетель), чем с выгодами, которые он нам приносит, для того чтобы представить себе веление долга во всем его значении как требующее безусловного повиновения, самодовлеющее и не нуждающееся ни в каком постороннем влиянии.

а) Это мое положение Гарве выражает так: будто я утверждаю, что соблюдение морального закона совершенно безотносительно к счастью составляет для человека *единственную конечную цель*, что оно должно рассматриваться как единственная цель творца. (Между тем, по моей теории, не моральность человека сама по себе и не одно лишь счастье само по себе, а высшее возможное в мире благо, которое состоит в соединении и согласии того и другого, есть единственная цель творца.)

В. Далее я отметил, что это понятие долга не нуждается ни в какой особенной цели как в своем основании, скорее, оно *приводит* к другой цели для воли человека, а именно всеми силами содействовать *высшему* возможному в мире *благу* (всеобщему счастью во вселенной, соединенному с чистейшей нравственностью и сообразному с ней); а это, будучи в нашей власти всего только с одной стороны, а не с обеих вместе, *в практическом отношении* вынуждает разум к вере в морального властителя мира и в загробную жизнь. И это не потому, что только при предположении того и другого всеобщее понятие долга получает свою "прочность и твердость", т.е. надежное основание и несобходимую силу *мотива*, а лишь для того, чтобы понятие долга получило и *объект* только то этого идеала чистого разума*. Действительно, сам по себе долг

* Потребность допустить *высшее благо* как конечную цель всех вещей, возможное в мире также при нашем содействии, есть по-

есть не что иное, как *ограничение* воли условием некоторого всеобщего, возможного благодаря принятой максиме законодательства, все равно, каков бы ни был предмет нашей воли или цель (стало быть, и счастье); но при этом совершенно отвлекаются от предмета, а также от любой возможной цели. Поэтому в вопросе о

требность не вследствие недостатка в моральных мотивах, а вследствие недостатка во внешних обстоятельствах, при которых только и может быть осуществлен сообразный с этими мотивами объект как цель сама по себе (как моральная *конечная цель*). В самом деле, без какой-либо цели не может быть никакой *воли*, хотя от цели и необходимо отвлечься, когда дело идет только о законном принуждении к поступкам, и закон есть единственное определяющее основание воли. Но не всякая цель моральна (например, цель личного счастья); моральная цель должна быть бескорыстной. И потребность в предлагаемой чистым разумом конечной цели (мир как высшее и возможное также при нашем содействии благо), охватывающей одним принципом совокупность всех целей, есть потребность бескорыстной воли, *выходящей за пределы* соблюдения формальных законов для создания объекта (высшее благо). — Это есть особого рода определение воли, а именно определение идей совокупности всех целей, и основание этого определения составляет то, что мы, *если* находимся в тех или иных моральных отношениях к вещам в мире, должны повсюду повиноваться моральному закону, а к этому присоединяется еще долг всеми силами содействовать тому, *чтобы* такое отношение (мир, соответствующий высшим нравственным целям) существовало. При этом человек мыслит себя по аналогии с божеством, которое хотя субъективно и не нуждается ни в каком внешнем предмете, тем не менее нельзя мыслить так, будто оно замкнулось в самом себе; мы мыслим его так, будто оно определено к осуществлению высшего блага вне самого себя даже одним сознанием своей вседостаточности, и эту необходимость (которая для человека есть долг) мы можем себе представить для высшего существа только как моральную потребность. Поэтому мотив, который заложен в идее высшего блага, возможного в мире при его содействии, также не есть у человека его личное счастье как предмет его намерения, а есть лишь эта идея как цель сама по себе, стало быть, следование ей как долг. Действительно, этот мотив имеет в виду не просто счастье, а только соотношение между счастьем и достоинством субъекта, кто бы он ни был. А определение воли, которая сама себя и свое намерение принадлежать к такому целому ограничивает этим условием, *не корыстно*.

принципе морали учение о *высшем благе* как конечной цели такой воли, которая определена морально и сообразна с ее законами, может быть (как эпизодическое) совершенно обойдено молчанием и оставлено в стороне; в дальнейшем и будет показано, что, когда дело доходит до нашего спорного пункта, принимают во внимание вовсе не это, а только всеобщую мораль.

б) Господин Гарве так излагает эти положения: будто добродетельный человек никогда не может и не должен упускать из виду эту точку зрения (личного счастья), так как иначе он лишится [возможности] перехода к невидимому миру, перехода к убеждению в бытии божием и бессмертии; а такое убеждение, по этой теории, абсолютно необходимо для того, чтобы *придать моральной системе прочность и твердость*. В заключение он кратко резюмирует приписываемые мне утверждения в следующих словах: “Добродетельный человек, согласно этим принципам, непрестанно стремится к тому, чтобы быть достойным счастья, но, *поскольку* он действительно добродетелен, никогда не стремится к тому, чтобы быть счастливым”. (Слово *поскольку* имеет здесь двоякий смысл, который следует устранить прежде всего. Оно может означать *в данном акте*, в котором он, как добродетельный, подчиняется своему долгу; тогда это положение вполне совпадает с моей теорией. Или: *если он только вообще добродетелен*, и, следовательно, даже там, где дело идет не о долге и где нет ничего противоречащего ему, добродетельный будто бы не должен принимать в соображение счастье; тогда это совершенно противоречит моим утверждениям.)

Таким образом, эти возражения суть не что иное, как недоразумения (потому что неправильным толкованием я не могу их считать), возможность которых казалась бы странной, если бы подобного рода явление не объяснялось в достаточной мере склонностью человека следовать своему привычному ходу мыслей также и при оценке мыслей других и таким образом присоединять эти мысли к своим.

За этим полемическим изложением вышеуказанного морального принципа следует догматическое утвержде-

ние противоположного. А именно господин Гарве делает следующее аналитическое заключение: “В ряду *понятий* воспринимание и различие состояний, благодаря которым одно понятие предпочитают другому, должны предшествовать выбору одного из них и, следовательно, определению заранее некоторой цели. Но состояние, которое существо, наделенное сознанием самого себя и своего состояния, *предпочитает* другим способам существования, когда это состояние наличествует и воспринимается им, есть *хорошее* состояние; а ряд таких хороших состояний есть самое общее понятие, которое выражается словом *счастье*”. — Далее: “Закон предполагает мотивы, а мотивы предполагают прежде воспринятое различие между худшим состоянием и лучшим. Это воспринятое различие есть основа понятия счастья и т.д.”. Далее: “*Из счастья* в самом общем смысле этого слова *возникают мотивы всякого стремления*, следовательно, и [стремления] к соблюдению морального закона. Прежде чем спрашивать, подходит ли выполнение моральных обязанностей под рубрику добра, я должен знать вообще, что нечто есть добро; у человека должен быть мотив, приводящий его в движение, *прежде чем* ему может быть указана *цель**, к которой это движение должно быть направлено”.

Этот аргумент есть не что иное, как игра двусмысленностью слова *добро*: оно означает или само по себе и безусловно доброе в противоположность самому по себе злему или его как всегда лишь обусловленно доброе сравнивают с худшим или лучшим добром, поскольку состояние, при котором выбирают последнее, может быть только сравнительно лучшим, но само по себе плохим состоянием. — Максима безусловного (не

* Это и есть как раз то, на чем я настаиваю. Мотив, который может быть у человека, прежде чем ему указывается цель, и есть, совершенно очевидно, не что иное, как сам закон через уважение, которое он к себе внушает (все равно, какие бы ни были цели и каких бы целей ни достигли соблюдением его). Ведь в отношении формального произволения закон есть единственное, что остается, когда я оставляю в стороне материю произволения (цель, как ее называет господин Гарве).

принимającego в соображение никакой положенной в основу цели) соблюдения категорически повелевающего закона свободного произволения (т.е. долга) существенно, т.е. *по своему роду*, отличается от максимы, которая требует при определенном образе действий следовать поставленной нам самой природой цели (которая в общем называется счастьем). В самом деле, первая есть сама по себе добрая, вторая же вовсе нет; в случае столкновения с долгом она может быть очень плохой. Напротив, если в основу полагают некоторую цель, стало быть, никакой закон не повелевает безусловно (а лишь при наличии этой цели), то два противоположных поступка могут быть оба условно хороши, только один лучше, чем другой (последний может быть поэтому назван сравнительно плохим); ведь они отличаются друг от друга не по *роду*, а только *степенью*. И так обстоит дело со всеми поступками, мотив которых не безусловный закон разума (долг), а произвольно положенная нами в основу цель: эта цель принадлежит ведь к совокупности всех целей, достижение которых называется счастьем, и один поступок может больше, другой — меньше способствовать моему счастью и, значит, быть лучше или хуже, чем другой. — Но *предпочтение* одного состояния определения воли другому есть лишь акт свободы (*res merae facultatis*⁴, как говорят юристы), при котором вопрос о том, хорошо ли это (определение воли) само по себе или плохо, вовсе не принимается в соображение, стало быть, для того и другого состояния безразличен.

Состояние, в котором я связан с какой-то *данной* целью и которое я предпочитаю всякому другому состоянию *того же рода*, есть сравнительно лучшее состояние, а именно в сфере счастья (которое *разум* всегда признает за *доброе* только в условном смысле, поскольку человек его достоин). Но то состояние, в котором при столкновении тех или иных моих целей с моральным законом долга я сознательно предпочитаю долг, есть не только лучшее, но и единственное само по себе хорошее состояние; оно есть доброе совсем из другой сферы, где цели, которые могли бы быть мне представлены (стало быть, и их совокупность — сча-

стве), вовсе не принимаются во внимание и где не материя произволения (некоторый положенный в его основу объект), а одна лишь форма всеобщей законосообразности его максим составляет его определяющее основание. — Поэтому никак нельзя сказать, что я должен считать счастьем каждое состояние, которое я предпочитаю всякому другому роду существования. В самом деле, прежде всего я должен быть уверен, что не поступаю противно долгу; только после этого мне позволено будет искать счастье, насколько я могу соединить его с этим морально (а не физически) добрым состоянием*.

Без сомнения, у воли должны быть *мотивы*; но эти мотивы суть не те или иные желаемые как цели объекты, относящиеся к *физическому чувству*, а только сам ничем не обусловленный *закон*; расположение воли к подчинению этому закону как безусловному принуждению называется *моральным чувством*; значит, это чувство не причина, а следствие определения воли, и оно нисколько не ощущалось бы нами, если бы это безусловное принуждение уже не было в нас. Поэтому следует считать пустой забавой умников старую песню о том, будто это чувство, стало быть удовольствие, которое мы ставим себе целью, и есть первая причина определения воли; следовательно, счастье (к

* Счастье заключает в себе все то (и только то), что нам дает природа; а добродетель — то, что только сам человек может дать себе или отнять у себя. Если на это возразят, что, отклоняясь от добродетели, человек может вызвать в себе по меньшей мере упреки и чисто моральное самопорицание, стало быть неудовлетворенность, и, следовательно, может сделаться несчастным, то с этим, пожалуй, можно согласиться. Но к такой чисто моральной неудовлетворенности (не из-за невыгодных для человека последствий поступка, а исключительно из-за того, что поступок нарушил закон) способен только человек добродетельный или стоящий на пути к добродетели. Следовательно, эта неудовлетворенность не причина, а лишь следствие того, что он добродетелен; и это несчастье (если можно так назвать страдание, которое мы испытываем от совершения дурного поступка) не могло быть побуждением к тому, чтобы сделаться добродетельным.

которому в качестве элемента принадлежит это чувство удовольствия) составляет основание всякой объективной необходимости действовать, следовательно, всякой обязанности. Когда, указывая причины какого-то действия, мы не перестаем ставить все новые вопросы, мы в конце концов признаем действие причиной самого себя.

Теперь я подхожу к тому, что, собственно, нас здесь занимает, а именно [хочу] подтвердить примерами и исследовать в философии мнимопротиворечивый интерес теории и практики. Лучшее подтверждение этого дает господин Гарве в указанном сочинении. Сначала (упоминая о различии, которое я нахожу между учением о том, как стать *счастливым*, и учением о том, как стать *достойным* счастья) Гарве говорит: “Я со своей стороны признаю, что своим умом я очень хорошо понимаю такое деление идей, но в *сердце* своем не нахожу этого деления желаний и стремлений; мне даже непонятно, каким образом человек может сознавать стремление к счастью полностью обособленным и, следовательно, свой долг исполненным совершенно бескорыстно”.

Прежде всего я отвечу на последнее замечание. А именно я готов согласиться, что ни один человек не может сознавать с полной уверенностью, что он *исполнил* свой долг совершенно бескорыстно; ведь это относится к внутреннему опыту, и для сознания такого своего душевного состояния необходимо исключительно ясное представление о всех побочных представлениях и соображениях, присоединяющихся к понятию долга посредством воображения, привычек и склонностей, а этого требовать ни в каком случае нельзя, как и вообще не может быть предметом опыта несуществование чего-нибудь (стало быть, и несуществование тайно желаемой выгоды). Но человек со всей ясностью сознает, что он *обязан* (*solle*) *исполнять* свой долг бескорыстно и *должен* (*müsse*) полностью обособлять свое стремление к счастью от понятия долга, чтобы иметь его совершенно чистым; или если он думает, что он этого не сознает, то можно от него требовать, чтобы он признавал это, поскольку это в его власти; ведь именно в этой чистоте следует искать истинную

ценность моральности, и, значит, человек должен быть в состоянии искать ее. Возможно, что никогда еще не случилось, чтобы человек совершенно бескорыстно (без примеси других мотивов) исполнил свой признаваемый и почитаемый им долг; возможно также, что никогда, даже при самом сильном стремлении, никто и не достигнет этого. Но насколько человек при самом тщательном самоиспытании может воспринимать собственное состояние, он не только не обнаруживает в себе какого-либо из таких содействующих мотивов, но, напротив, сознает свое самоотречение в отношении многих мотивов, противостоящих идее долга, и, стало быть, сознает максимум стремления к указанной чистоте; это он может, и этого достаточно для исполнения своего долга. Сделать же своей максимум содействие влиянию таких мотивов под тем предлогом, что человеческая природа не допускает такой чистоты (чего, однако, с достоверностью утверждать нельзя), — это будет концом всякой моральности.

Что касается приведенного выше признания господина Гарве, что он не находит в своем *сердце* упомянутого деления (собственно говоря, различения), то я не стесняюсь возразить ему на такое самообвинение и взять под свою защиту его сердце против его ума. Как честный человек, он действительно всегда находил это деление в своем сердце (в определениях своей воли); но ради спекуляции и для понимания того, что непонятно (необъяснимо), а именно [для понимания] возможности категорических императивов (а также долга), это деление не могло в его уме согласоваться с привычными принципами психологических объяснений (которые все вместе полагают в основу механизм естественной необходимости)*.

* Господин Гарве (в своих примечаниях к книге Цицерона “Об обязанностях”, с.69, изд. 1783 г.) делает следующее удивительное и глубокомысленное признание: “По его глубочайшему внутреннему убеждению, свобода всегда остается неразрешимой и никогда не будет разъяснена”. Доказательство ее действительности никак нельзя найти ни в непосредственном, ни в опосредственном

Но когда господин Гарве затем говорит: “Такие тонкие различия между идеями *затемняются* уже при размышлении об отдельных предметах; однако они *совершенно исчезают*, когда дело идет о *деятельности*, когда они прилагаются к желаниям и намерениям. Чем проще, быстрее и *свободнее* от *ясных представлений* тот шаг, который мы делаем, чтобы перейти от обсуждения мотивов к действительному поступку, тем меньше у нас возможности точно и достоверно определить вес каждого мотива, исходя из которого мы сделали этот, а не другой шаг”, — я должен ему открыто и горячо возразить.

Понятие долга во всей своей чистоте несравненно проще, яснее и для практического применения каждому человеку понятнее и естественнее, чем всякий мотив, почерпнутый из [понятия] счастья или смешанный с ним и принимающий его в соображение (что всегда требует много искусства и размышления); даже в суждении самого обыденного человеческого разума понятие долга, если только оно доходит до этого разума и притом обособленно от такого мотива и даже в противоположность ему доходит до человеческой воли, оказывается гораздо более *сильным*, проникающим глубже и сулящим больший успех, нежели все побуждения, заимствованные от низшего, своекорыстного принципа. — Возьмем для примера такой случай. У кого-то находится чужое, доверенное ему имущество (*depositum*), собственник которого умер, а наследники его ничего не знают и никогда не смогут узнать об этом имуществе. Расскажите этот случай хоть ребенку восьми или девяти лет; скажите ему также, что де-

опыте, а принять ее без всякого доказательства также нельзя. Но так как доказательство ее нельзя вести ни чисто теоретическими доводами (ведь их пришлось бы искать в опыте), стало быть чисто практическими положениями разума, ни технически-практическими (которые в свою очередь потребовали бы эмпирических доводов), а его можно вести исключительно морально-практическими доводами, то остается только удивляться, почему господин Гарве не прибег к помощи понятия свободы, чтобы спасти по крайней мере возможность таких императивов.

ржатель отданного на хранение имущества как раз в это время (без всякой его вины) полностью разорился, что он видит вокруг себя печальных, подавленных нищетою жену и детей и что он мгновенно выбрался бы из нужды, если бы присвоил себе отданное в залог имущество; и пусть это лицо к тому же будет человеком колющим и благотворителем, а наследники этого имущества — богатыми, бессердечными и притом ведущими в высшей степени роскошный и расточительный образ жизни, так что отдать им эту прибавку к их состоянию было бы все равно, что бросить ее в море. Теперь спрашивается, позволительно ли при таких обстоятельствах употребить это имущество в свою пользу? Без сомнения, собеседник ответит: нет! и вместо всяких других доводов может только сказать: *это несправедливо*, т.е. противоречит долгу. Ничего нет яснее этого. Право, не скажут: возвращением имущества он содействует личному счастью. В самом деле, если бы он полагал, что решение следует принимать, имея в виду будущее счастье, то он мог бы думать, например, так: “Если ты отдашь находящееся у тебя чужое имущество настоящим его собственникам без всякого требования с их стороны, то они, вероятно, наградят тебя за честность; или, если этого не случится, ты приобретешь далско вокруг добрую славу, которая очень может тебе пригодиться. Но все это еще не наверняка. Зато возникают и некоторые сомнения: если бы ты захотел истратить доверенное тебе, чтобы разом выбраться из стесненных обстоятельств, то, в случае если бы ты быстро израсходовал все, ты навлек бы на себя подозрение, как и какими путями ты так скоро добился улучшения своего положения; а если бы ты захотел действовать медленно, то нужда твоя тем временем настолько возросла бы, что ей уже ничем нельзя было бы помочь”. — Таким образом, если воля основывается на максиме счастья, то она колеблется между своими мотивами: какое принять решение; ведь она имеет в виду результат, а он очень сомнителен; нужен ясный ум, чтобы выпутаться из столкновения доводов и контрдоводов и не обмануться в расчете. Наоборот, если кто спросит себя, в чем заключается

его долг в данном случае, то ему совсем нетрудно будет дать ответ на поставленный им самим вопрос и он сразу будет знать, что ему делать. Более того, если только понятие долга имеет для него какое-нибудь значение, то он почувствует даже отвращение к соображениям выгоды, какую могло бы ему дать нарушение долга, как если бы у него здесь еще оставался выбор.

Таким образом, то, что эти различия *совершенно исчезают*, как говорит господин Гарве, *когда дело идет о деятельности*, противоречит даже собственному опыту (да и различия эти, как сейчас было показано, вовсе не такие тонкие, как думает господин Гарве; они написаны в душе человека самыми крупными и удобочитаемыми буквами). Конечно, здесь говорится не о том опыте, который излагает история максим, почерпнутых из того или другого принципа: эта история, к сожалению, доказывает, что большей частью такие максимы вытекают из низшего принципа (свокорыстия). Здесь разумеется тот опыт, который может быть только внутренним [и который показывает], что никакая идея так не возвышает человеческий дух и не вдохновляет его, как именно идей чисто морального образа мыслей, который выше всего ценит долг, противоборствует бесчисленным проявлениям зла в жизни и даже ее самым обманчивым соблазнам и в конце концов побеждает их (справедливо допускают, что это в силах человека). Человек сознает, что он может это сделать, ибо он должен, и это сознание раскрывает в нем глубину божественных задатков, которые вызывают в нем священный трепет перед величием и возвышенностью его истинного предназначения. И если бы человек чаще обращал на это внимание и привык совершенно освобождать добродетель от всей массы выгод, которые должны возникать из исполнения долга, и представлять себе ее во всей чистоте; если бы в домашнем и публичном обучении стало принципом постоянное обращение к этому правилу (метод изощрения чувства долга почти всегда находится в пренебрежении), — то нравственность людей быстро изменилась бы к лучшему. Что до сих пор опыт истории еще не мог подтвердить добрые последствия учений о добродетели, в этом

виновато именно ложное предположение, будто мотивы, сами по себе вытекающие из идеи долга, слишком тонки для обыденного понимания и будто, наоборот, сильнее действуют на дух более грубые мотивы, исходящие из тех или иных выгод, ожидаемых в этом и даже в ином мире от исполнения закона (при этом не обращают внимания на закон как на мотив); основным положением воспитания, а равно как и церковных проповедей, до сих пор оказывается предпочтение, которое отдают стремлению к счастью перед тем, что разум признает высшим условием, а именно перед достоинством быть счастливым. Ведь *предписания* относительно того, как сделаться счастливым, по крайней мере как избежать ущерба, не *заповеди*: они решительно никого не связывают, и, будучи предупрежден, человек может выбрать то, что ему кажется хорошим, если только он готов перенести все, что с ним случится. И то зло, которое может произойти от пренебрежения к данному ему совету, человек не имеет основания рассматривать как наказание; ведь наказания касаются только свободной, но нарушающей закон воли, а природа и склонность не могут предписывать свободе никакие законы. Совсем иначе обстоит дело с идеей долга, нарушение которого, если даже не принимать во внимание возникающий отсюда вред, действует непосредственно на дух и делает человека в собственных глазах достойным осуждения и заслуживающим наказания.

Вот ясное доказательство того, что все, что в [сфере] морали верно в теории, имеет значение и для практики. — Как человек, как существо, собственным разумом подчиненное некоторым обязанностям, каждый есть *деловой человек*; и поскольку он как человек никогда не проходит школу мудрости до конца, то он не может с гордым презрением отсылать сторонника теории обратно в школу на том основании, что, мол, сам он на опыте лучше узнал, что такое человек и чего от него можно требовать. Ибо весь этот опыт нисколько не поможет ему обойтись без предписаний теории, разве что он поможет ему научиться, как бы лучше и более общим способом приложить теорию к

делу, если только принять ее в число своих принципов. Но здесь речь идет не об этом прагматическом умении, а только о теории.

II ОБ ОТНОШЕНИИ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ В ГОСУДАРСТВЕННОМ ПРАВЕ (Против Гоббса)

Из всех договоров, по которым множество людей объединяется в общество (*pactum sociale*), договор об установлении *гражданского устройства* (*pactum unionis civilis*) есть договор столь особого рода, что хотя в смысле *исполнения* он имеет много общего с каждым другим договором (также направленным на какую-то поощряемую в обществе цель), но принцип его заключения (*constitutionis civilis*) существенно отличает его от всех других. Объединение многих лиц с какой-нибудь (общей) целью (которую все они *имеют*) встречается во всех общественных договорах; но объединение многих лиц, которое само по себе есть цель (которую каждый *должен иметь*), стало быть, есть безусловный и первый долг вообще во всех внешних отношениях между людьми, которые не могут обойтись без взаимного влияния друг на друга, — такое объединение бывает только в обществе, если оно находится в гражданском состоянии, т.е. образует общность (*ein gemeines Wesen*). Цель, которая в таких внешних отношениях сама по себе есть долг и даже высшее формальное условие (*conditio sine qua non*) всякого другого внешнего долга, есть *право* людей, находящихся под *публичными принудительными законами*, которыми можно определить каждому *свое* и охранить от посягательств каждого другого.

Понятие же внешнего права вообще полностью вытекает из понятия *свободы* во внешних отношениях между людьми и не имеет ничего общего ни с целью, которую люди естественным образом имеют (с видами на счастье), ни с предписанием относительно средств достижения этой цели; так что и по этой причине последняя ни в коем случае не должна вмешиваться в

указанный закон в качестве определяющего их основания. *Право* есть ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону; а *публичное право* есть совокупность *внешних законов*, которые делают возможным такое полное согласие. А так как всякое ограничение свободы произволением другого называется *принуждением*, то отсюда следует, что гражданское устройство есть отношение между *свободными* людьми, которые, однако (без ущерба для свободы из объединения с другими как целого), подчинены принудительным законам, потому что этого требует сам разум, и именно чистый разум, а *rigori* устанавливающий законы и не принимающий в соображение ни одной из эмпирических целей (которые все охватываются общим названием *счастье*); о таких целях и о том, в чем каждый их усматривает, люди думают совершенно по-разному, так что их воля не может быть подведена ни под какой общий принцип: следовательно, ни под какой внешний закон, который находился бы в согласии со свободой каждого.

Таким образом, гражданское состояние, рассматриваемое только как состояние правовое, основано на следующих априорных принципах:

- 1) *свободе* каждого члена общества как *человека*;
- 2) *равенстве* его с каждым другим как *подданного*;
- 3) *самостоятельности* каждого члена общности как *гражданина*.

Эти принципы не столько законы, которые дает уже образовавшееся государство, сколько законы, единственно на основании которых и возможно образование государства в соответствии с исходящими из чистого разума принципами внешнего человеческого права вообще. Итак:

1. *Свобода* [члена общества] как человека, принцип которой в отношении устройства общества я выражаю в следующей формуле: ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если

только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех (т.е. с их правом искать счастья). — Правление (Regierung), основанное на принципе благоволения народу как благоволения отца своим детям, иначе говоря, *правление отеческое* (imperium paternale), при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно, и вынуждены вести себя только пассивно, дабы решения вопроса о том, как они *должны* быть счастливы, ожидать от одного лишь суждения главы государства, а дабы он и пожелал этого — ожидать от одной лишь его доброты, — такое правление есть величайший *деспотизм*, какой только можно себе представить (такое устройство, при котором уничтожается всякая свобода подданных, не имеющих в таком случае никаких прав). Не *отеческое*, а *отечественное* правление (imperium non paternale, sed patrioticum) — вот единственно мыслимое для правоспособных людей также и в отношении благоволения властителя. *Патриотическим* называется такой образ мыслей, когда каждый в государстве (не исключая и его главы) рассматривает общность как материнское лоно и страну свою как родную почву, на которой и из которой он сам вырос и которую он как драгоценный залог должен оставить после себя для того лишь, чтобы охранять права общности посредством законов совместной воли, а вовсе не считает себя правомочным подчинять ее своему безграничному произволению для использования. — Такое право на свободу принадлежит члену общности как человеку, поскольку он вообще правоспособное существо.

2. *Равенство* [каждого с каждым другим] как подданного, формула которого гласит так: каждый член общества имеет по отношению к каждому другому принудительные права, которые не простираются только на главу общества (потому что он не член общности, а творец или охранитель ее); один только глава имеет право принуждать, сам не подчиняясь никакому принудительному закону. Но всякий, кто находится

под законом, есть в государстве подданный, стало быть, подчинен принудительному праву наравне со всеми остальными членами общности, за исключением только одного (физического или морального лица) — главы государства, который один только и может осуществлять всякое правовое принуждение. В самом деле, если бы и он мог быть принуждаем, он не был бы главой государства, и линия субординации шла бы вверх до бесконечности. А если бы таких (свободных от принуждения лиц) было два, то ни одно из них не подчинялось бы принудительным законам и они не могли бы друг другу сделать никакой несправедливости, а это невозможно.

Однако такое полное равенство между людьми в государстве как подданными очень хорошо уживается с величайшим неравенством в количестве и размерах их обладания — физическим или духовным превосходством над другими или внешним богатством и правами вообще (а их может быть очень много) по отношению к другим, так что благополучие одного в значительной степени зависит от воли другого (бедного от воли богатого) и один должен подчиняться, а другой ему приказывает (как дитя родителям, жена мужу), один служит (как поденщик), а другой ему платит и т.д. Однако как подданные они в *правовом* отношении совершенно равны друг другу (право как выражение всеобщей воли может быть только одно и касается только формы права, а не его содержания или объекта, на который я имею право), потому что никто не может принудить другого иначе как через публичный закон (и его исполнителя, главу государства), но, опираясь на тот же закон, и всякий другой в равной мере ему противостоит; и никто не может утратить это правомочие принуждать (стало быть, иметь по отношению к другим право) иначе, как совершив преступление, и не может сам отказаться от этого правомочия, т.е. не может посредством договора, стало быть некоторого правового действия, сделать так, чтобы не иметь никаких прав, а иметь одни только обязанности; ибо этим он сам себя лишал бы права заключать договор, и, стало быть, договор сам себя уничтожил бы.

Из этой идеи равенства людей в обществе как подданных вытекает и сама формула: каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени того или иного состояния (доступного для подданного), которой он может достичь благодаря своему таланту, прилежанию и удаче; а все прочие подданные не должны стоять ему поперек дороги со своими *наследственными* прерогативами (как привилегиями определенного сословия), с тем чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени.

В самом деле, так как всякое право заключается только в ограничении свободы всех других тем условием, что она совместима по некоторому общему закону с моей свободой, а публичное право (в обществе) есть не что иное, как существующее в действительности, сообразное с этим принципом и связанное с властью законодательства, в силу которого все принадлежащие к одному народу как подданные находятся в определенном правовом состоянии (*status iuridicus*) вообще, а именно в состоянии равенства действия и противодействия взаимноограничивающего произволения людей сообразно с всеобщим законом свободы (это состояние и называется гражданским состоянием), — то все в этом состоянии совершенно *одинаково* имеют *прирожденное право* (т.е. принадлежащее им до совершения какого бы то ни было правового действия) принуждать каждого, чтобы применение его свободы постоянно оставалось в границах согласия с моей свободой. А так как рождение не есть *действие* того, кто рождается, и, стало быть, не влечет за собой никакого неравенства в правовом состоянии и никакого подчинения принудительным законам, кроме неравенства и подчинения единственной высшей законодательной власти, общих у него как подданного со всеми другими, — то не может быть никакого *прирожденного* преимущества одного члена общества как подданного перед другими; и никто не может преимущество *положения*, которое он занимает в обществе, передать по наследству своим потомкам, стало быть, принудительным образом удерживать их от того, чтобы они, как если бы они по своему рождению принадлежали к сословию господ,

достигали своими личными заслугами более высоких ступеней субординации (ступеней superior или inferior⁵; из них, однако, ни один не есть impetrans, а другой не есть subjectus⁶). Все остальное человек может передать по наследству — все то, что есть вещь (не касается личности), приобретено как собственность и может быть отчуждаемо; этим он через ряд потомков может вызвать значительное неравенство в имущественном положении членов общества (наемника и нанимателя, землевладельца и батрака и т.д.); но не может только помешать тому, чтобы они были вправе добиваться такого же положения, если это позволяют им их талант, прилежание и удача. В самом деле, иначе человек имел бы возможность принуждать, не будучи сам принуждаем противодействием других, и подниматься выше своего положения подданного. — Человек, живущий в правовом состоянии общества, может лишиться этого равенства, только совершив преступление, но никак не договором или военной силой (occupatio bellica), потому что нет такого правового действия (своего ли или действия другого), в силу которого человек перестал бы быть сам себе господином и перешел бы в разряд домашнего скота, который употребляют на какие угодно работы и заставляют работать сколько вздумается, не спрашивая его согласия, хотя и с тем ограничением (иногда, например у индийцев, освящаемым религией), что его нельзя калечить или убивать. Человека можно считать счастливым в каждом состоянии, если только он сознает, что причина того, что он не поднимается на равную ступень с другими такими же подданными, как и он, которые в правовом отношении никакого преимущества перед ним не имеют, лежит не в непреодолимой воле других людей, а только в нем самом (в его способностях или в [его] непреклонной воле) или же в обстоятельствах, которые он никому не может поставить в вину*.

* Если со словом *милостивый* (gnädig) хотят связать определенное понятие (отличное от доброго, благодетельного, покровительствующего и т.п.), то его можно прилагать только к тому лицу,

3. *Самостоятельность* (sibisufficiencia) члена общества как *гражданина*, т.е. как входящего в число законодателей. Что касается самого законодательства, то должно признавать равными всех, кто свободен и равен перед уже существующими публичными законами; но что касается права устанавливать эти законы, то в этом не все должны считаться равными между собой. Те, кто в этом не правоспособен, обязаны как члены общества соблюдать публичные законы и в силу этого пользуются их защитой; но не как *граждане*, а только как находящиеся под покровительством (Schutzgenossen). — Всякое право зависит от законов. Но публичный закон, определяющий для всех, что им

по отношению к которому нет *никакого принудительного права*. Поэтому только глава *государственного управления*, который осуществляет все то добро, какое возможно на основании публичных законов, и распределяет его (ведь сам суверен, устанавливающий эти законы, как бы невидим: он сам олицетворенный закон, а не его исполнитель), может называться “*милостивый государь*”, как единственный, по отношению к которому нет никакого принудительного права. Точно так же и у аристократии, например в Венеции, *сенат* есть единственный “*милостивый государь*”; *nobili*, которые его составляют, все вместе взятые, не исключая и дожа (ведь только Большой совет — суверен), суть подданные и в смысле пользования правами равны всем другим, т.е. по отношению к каждому из них всякому подданному принадлежит право принуждения. Принцы (т.е. лица, которым принадлежит право наследования правительственной власти) называются “*милостивыми государями*” благодаря этой перспективе и в силу указанных притязаний (согласно этикету, *par courtoisie*); но по своему имущественному положению они тоже подданные, и принудительное право по отношению к ним должно принадлежать даже самому незначительному из их слуг через посредство главы государства. Таким образом, в государстве не может быть более одного “*милостивого государя*”. Что же касается “*милостивых* (особенно, знатных) *государынь*”, то на этот титул дает им право их *сословие* вместе с их *полом* (следовательно, только по отношению к мужскому), и это есть результат утонченности нравов (так называемой галантности), в силу которой мужской пол приписывает себе тем больше чести, чем больше преимуществ он предоставляет прекрасному полу.

по праву дозволено или не дозволено, есть акт публичной воли, от которой исходит всякое право и которая, следовательно, сама никому не может причинить несправедливость. Но для этого возможна только одна воля — воля всего народа (когда все решают относительно всех, стало быть, каждый относительно самого себя): ведь только самому себе никто не может причинить несправедливость. Если же это будет кто-нибудь другой, то одна лишь воля отличного от нее [лица] не может относительно него решить что-то такое, что не могло бы быть несправедливостью; следовательно, его закон нуждался бы еще в другом законе, который ограничивал бы его законодательство, стало быть, никакая отдельная воля не может устанавливать законы для общества. (Собственно говоря, это понятие [общей воли] включает в себя понятия внешней свободы, равенства и *единства* воли *всех*, и самостоятельность-то и составляет условие этого единства, так как подача голосов требуется, когда взяты вместе два первых.) Этот основной закон, который может исходить только от общей (объединенной) воли народа, и называется *первоначальным договором*.

Тот, кто имеет право голоса в этом законодательстве, называется *гражданином* (citoyen, гражданин государства, а не горожанин, bourgeois). Для этого ему необходимо кроме *естественных* свойств (чтобы он не был ребенком или женщиной) только одно-единственное качество, а именно чтобы он *был сам себе господин* (suiiuris) и, следовательно, имел какую-нибудь *собственность* (сюда можно причислить также всякое умение, ремесло, изящное искусство или науку), которая давала бы ему средства к существованию, т.е. чтобы, в случае если он эти средства должен получить от других, он получал их только путем *продажи* того, что *ему* принадлежит (was sein ist)*, а не путем раз-

* Тот, кто исполняет какой-нибудь opus, может путем *продажи* передать его другому, как если бы это было его собственностью. Но praestatio operae⁷ не есть продажа. Домашняя прислуга, приказчики, поденщики, даже цирюльники просто operarii, а не artifices⁸

решения пользоваться его силами, которое он давал бы другим людям; следовательно, чтобы он не *служил* (в собственном смысле слова) никому, кроме общества. Здесь ремесленники и крупные (или мелкие) землевладельцы равны между собой, т.е. каждый имеет право только на один голос. Не будем касаться вопроса о том, как могло без нарушения права случиться, что кто-то получил в собственность больше земли, чем он может обработать сам своими руками (ведь приобретение путем завоевания не есть первоначальное приобретение), и как случилось, что множество людей, которые при других условиях все могли бы приобрести некоторую постоянную собственность, дошли до того, что должны служить другим, дабы иметь возможность жить; однако если бы закон наделял крупных (или мелких) землевладельцев такой сословной привилегией, чтобы потомки их или навсегда оставались крупными землевладельцами (собственниками ленов), не имея права ни продать землю, ни разделить ее между наследниками и, следовательно, предоставить ее в пользование большему числу лиц, или чтобы даже и при таких разделах никто ничего не мог получить, кроме лиц, принадлежащих к классу людей, который для этого произвольно установлен, — то это противоречило бы приведенному принципу равенства. Таким образом, крупный землевладелец поглощает столько более мел-

(в более широком смысле слова) и не подходят под определение членов государства, а стало быть, и граждан. Хотя тот, кому я поручаю расколоть мне дрова, и портной, которому я даю сукно, чтобы он сшил мне из него платье, кажутся находящимися ко мне в совершенно одинаковом отношении, но тем не менее первый отличается от второго так же, как и цирюльник от парикмахера (которому я мог дать и волосы для парика), следовательно, как поденщик от художника или ремесленника, исполняющего работу, которая принадлежит ему, пока за нее ему не заплатили. Таким образом, последний, как занимающийся промыслом, обменивается своей собственностью (*opus*) с другим лицом, тогда как первый уступает другому пользование его силами (*operam*). Признаюсь, довольно трудно определить то, что необходимо для притязания на положение человека, который сам себе господин.

ких с их голосами, сколько их могло бы поместиться на его земле; значит, он подает свой голос не от их имени, а, стало быть, имеет только один голос. — Следует, таким образом, признать, что только от способности, прилежания и удачи каждого члена общества зависит то, что каждый приобретает только часть, а все — целое; но так как это различие не может быть принято в соображение при всеобщем законодательстве, то о числе лиц, имеющих право голоса в законодательстве, необходимо судить по числу лиц, обладающих имуществом, а не по размерам их владений.

Необходимо, однако, чтобы *все* имеющие право голоса дали свое согласие на этот закон публичной справедливости, потому что иначе между несогласившимися и согласившимися возникает спор по правовым вопросам, для разрешения которого потребуются еще более высокий правовой принцип. Следовательно, если всеобщего согласия нельзя ожидать от целого народа, стало быть, можно предвидеть как нечто достижимое только большинство голосов, и притом не самих голосующих непосредственно (если народ многочисленный), а только уполномоченных на это представителей народа, — то высшим основанием установления гражданского устройства должен быть тот принцип, что необходимо довольствоваться этим большинством как принятым по общему согласию, следовательно, посредством договора.

Вывод

Это и есть тот *первоначальный договор*, на котором только и можно основать гражданское, стало быть чисто правовое, устройство и установить общность. — Однако этот договор (называемый *contractus originarius* или *actum sociale*) как объединение всех отдельных и частных волей в народе в одну общую и публичную волю (в целях чисто правового законодательства) нет нужды предположить как *факт* (более того, как таковой он вообще невозможен); как будто необходимо заранее доказывать из истории, что народ, в права и обязанности которого мы вступили как его потомки, действительно когда-то совершил такой акт и должен был передать нам устно или письменно несомненное

известие или документ об этом акте, для того чтобы мы могли считать себя связанными уже существующим гражданским устройством. Этот договор есть *все-го лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомненную (практическую) реальность в том смысле, что он налагает на каждого законодателя обязанность издавать свои законы так, чтобы они *могли* исходить от объединенной воли целого народа, и что на каждого подданного, поскольку он желает быть гражданином, следует смотреть так, как если бы он наряду с другими дал свое согласие на такую волю. В самом деле, это и есть пробный камень правомерности всякого публичного закона. А именно: если закон таков, что весь народ *никаким образом не мог бы* дать на него своего согласия, то он несправедлив (как, например, закон о том, чтобы какой-то класс *подданных* пользовался по наследству преимуществами *сословия господ*); если же только *возможно*, что народ дал бы свое согласие на такой закон, то долг — считать его справедливым, хотя бы в настоящее время народ находился в таком положении или держался такого образа мыслей, что, если бы его спросили об этом законе, он, вероятно, не одобрил бы его*.

Однако это ограничение, совершенно очевидно, имеет силу только для суждения законодателя, а не подданного. Следовательно, если народ может с полным основанием предположить, что при определенном,

* Например, если бы для всех подданных был введен пропорциональный военный налог, то они не могли бы на основании того, что налог этот обременителен, сказать, что он несправедлив, потому что война эта, по их мнению, не необходима, — об этом судить они не вправе. Так как все же остается *возможным*, что война была неизбежна, а налог необходим, то в суждении подданного этот налог должен считаться правомерным. Но если в такой войне одни землевладельцы будут обременены реквизицией, а другие, принадлежащие к тому же сословию, избавлены от нее, то легко видеть, что весь народ никак не может дать согласие на такой закон и он правомочен делать по крайней мере представления против него, так как народ не может считать справедливым такое неравное распределение тягот.

действующем в данное время законодательстве он лишится своего счастья, то что же ему делать? Не следует ли ему противиться этому? Ответ может быть только один: ему нечего делать, кроме как повиноваться. Ведь здесь речь идет не о счастье, которого подданный может ожидать от того или иного устройства или управления, а прежде всего только о праве, которое этим должно быть каждому обеспечено; это право есть высший принцип, из которого должны исходить все максимы, касающиеся общества, и который не ограничен каким-либо другим. С точки зрения счастья вообще нельзя указать для законов какой-либо общезначимый принцип. В самом деле, и условия времени, и весьма противоречащие друг другу и притом постоянно изменяющиеся иллюзии, в которых каждый усматривает свое счастье (а в чем он должен его усматривать, этого никто не может ему предписать), делают все прочные основоположения невозможными и в качестве принципа законодательства сами по себе негодными. Положение *salus publica suprema civitatis lex est* сохраняет неизменную ценность и значение; но благоденствие всех, которое должно быть принято во внимание *прежде всего*, и есть именно то законное устройство, которое каждому обеспечивает законом его свободу, при этом ему не возбраняется искать счастья на всяком пути, который представляется ему наилучшим, если только он не наносит этим ущерба всеобщей законосообразной свободе, стало быть, правам прочих подданных.

Если верховная власть издает законы, направленные прежде всего на счастье (обеспеченность граждан, увеличение населения и т.п.), то это не цель установления гражданского устройства, а только средство *охранять правовое состояние* главным образом от внешних врагов народа. Глава государства должен быть правомочен самостоятельно и единолично решать, содействует ли это процветанию общества, необходимому для обеспечения его внутренней силы и прочности и [для борьбы] против внешних врагов; но не так, чтобы сделать народ счастливым как бы против его воли, а сделать только так, чтобы он существовал как

общность*. В суждении о том, действительно ли меры приняты мудро, законодатель может, правда, ошибаться, но не тогда, когда он спрашивает сам себя, согласен ли закон также и с правовым принципом, ведь в этом случае у его под рукой идея первоначального договора, и притом а priori, как безошибочное мерило (и ему незачем уповать, как при принципе счастья, на опыт, который должен был бы первый указать, пригодны ли его средства). В самом деле, если только нет противоречия в том, что целый народ дает согласие на такой закон, то, как бы ни приходилось солоно народу, этот закон правомерен. Если же публичный закон правомерен и, следовательно, безупречен (irreprehensibel) с точки зрения права, то с ним связано правомочие принуждать, а с другой стороны, запрещение противиться действием воле законодателя; это значит, что власть в государстве, дающая закону действительную силу, неодолима (irresistibel) и никакое основанное на праве общество не может существовать без такой власти, которая подавляет всякое внутреннее сопротивление, так как это сопротивление опиралось бы на максимум, которая, если сделается всеобщей, разрушит всякое гражданское устройство и уничтожит то состояние, единственно в котором люди и могут вообще обладать правами.

Отсюда следует, что всякое неповиновение верховной законодательной власти, всякое подстрекательство к деятельному выражению подданными неудовольствия, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет самое наказуемое преступление в обществе, потому что оно разрушает самые его основы. И такое запрещение *абсолютно*, так что, если даже эта власть или ее исполнитель, глава государства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению поддан-

* Сюда относится запрещение ввоза, дабы увеличить средства существования в пользу подданных, а не к выгоде иностранцев и не для поощрения усердия других, потому что без обеспеченности народа государство не обладало бы достаточными силами, чтобы противостоять внешним врагам или сохранить себя как общность.

ных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилем на насилие. Дело в том, что при существующем уже гражданском устройстве народ не имеет больше никакого опирающегося на право суждения, чтобы определить, как управлять этим устройством. В самом деле, предположим, что народ имеет такое суждение, и притом противное суждению действительного главы государства; кто же должен решать, на чьей стороне право? Ни одна из сторон не может это сделать, не может быть судьей в своем собственном деле. Значит, должен быть еще глава над главой, который решал бы спор между этим последним и народом, а это противоречит само себе. — Точно так же здесь не может быть осуществлено и право крайней необходимости (*ius in casu necessitatis*), которое и без того есть бессмыслица* как мнимое *право* (*Recht*) при крайней

* Нет никакого *casu necessitatis*, кроме как в том случае, когда противоборствуют друг другу две обязанности, а именно *безусловная* и (хотя, быть может, и важная, но) *обусловленная*. Так, например, когда дело идет о том, чтобы отвратить угрожающее государству несчастье путем измены одного человека другому, к которому он находился бы в таких, скажем, отношениях, как отношение отца к сыну. Отвратить зло от государства есть безусловный долг, а избавить указанного человека от несчастья — обусловленный (а именно поскольку этот человек не совершил преступления против государства). Показания, которые дает властям отец о замысле своего сына, он дает, быть может, с величайшей неохотой, но вынужден к этому необходимостью (а именно моральной). — Если же о человеке, который для спасения своей жизни сталкивает другого потерпевшего кораблекрушение с его доски, скажут, что необходимость (физическая) дала ему на это право, то это совершенно неверно. Ведь сохранить свою жизнь есть обусловленный долг (если это можно сделать без преступления), а не отнимать жизнь у другого, который меня не обижает и вовсе не *подвергает* меня опасности потерять жизнь, — это безусловный долг. Тем не менее учителя общего гражданского права поступают вполне последовательно, приписывая правовой характер такой самозащите в случае крайней необходимости. В самом деле,

(физической) необходимости поступать *несправедливо* (Unrecht tun) и которое не может дать ключ для поднятия шлагбаума, преграждающего путь своеволию народа. В самом деле, глава государства в такой же мере может свое жестокое обращение с подданными оправдать их непокорностью, в какой они могут свое возмущение оправдывать жалобой на свои невыносимые страдания; кто же разрешит этот спор? Только тот, в чьих руках находится отправление высшего публичного правосудия, а это и есть как раз глава государства, и никто другой в обществе не может, следовательно, иметь право оспаривать у него эту власть.

Однако я знаю людей, достойных всякого уважения, которые при определенных обстоятельствах признают за подданными право сопротивления властям; к ним я отношу Ахенваль⁹, столь осторожного, положительного и умеренного в своем учении о естественном праве*. Он говорит: “Когда опасность, угрожающая обществу от постоянных несправедливостей со стороны главы [государства], больше той, которой можно ожидать, если взяться за оружие против него, тогда народ может против него восстать и для осуществления этого права нарушить договор о подчинении и как тирана лишить его трона”. И вслед за этим он заключает: “Таким путем народ (по отношению к своему бывшему государю) вернулся бы в естественное состояние”.

Я все же полагаю, что если бы действительно представился такой случай, то ни Ахенваль, ни кто-либо другой из тех благородных людей, которые рассуждают в этом вопросе так же, как он, не дали бы совета так поступить или согласия на столь опасные предприятия; вряд ли можно сомневаться также и в том, что если бы те восстания, благодаря которым Швейцария,

власти не могут [в данном случае] присоединить к запрещению какое-либо *наказание*, так как этим наказанием могла быть только смертная казнь. Но это был бы нелепый закон: угрожать человеку смертью за то, что он в момент опасности не пошел на смерть добровольно.

* Ius Naturae. Editio Vita. Pars posterior, § 203—206.

Соединенные Нидерланды или Великобритания добились своего теперешнего государственного устройства, которое считается таким удачным, не имели успеха, то читатели истории этих восстаний видели бы в казни оных зачинщиков, столь превозносимых в настоящее время, только заслуженное наказание важных государственных преступников. Действительно, исход дела обычно оказывает влияние на наше суждение о его правовых основаниях, хотя бы исход был сомнителен, а основания несомненны. Если даже согласиться, что от этого восстания государь (который нарушил бы действительный, лежащий в основании договор с народом как какую-нибудь *joyeuse entrée*¹⁰) не терпит никакой несправедливости, то все же ясно, что, добиваясь таким способом своего права, народ совершает величайшую несправедливость, ибо этот способ (если его принять в качестве максимы) делает ненадежным всякое правовое устройство и приводит к состоянию полного отсутствия законности (*status naturalis*), где всякое право по меньшей мере перестает иметь действие. — Об этой склонности столь многих благомыслящих авторов высказываться в защиту народа (во вред ему) я хочу здесь заметить, что причиной тому отчасти обычное заблуждение: свои суждения основывают на принципе счастья, когда речь идет о принципе права, отчасти же причина в том, что там, где нет никакого документального свидетельства того, что обществу действительно было предложено вступить в договор, что он был принят главой государства и санкционирован обеими сторонами, эти авторы саму идею первоначального договора, которая заложена в нашем разуме, принимали за нечто такое, что действительно произошло; таким образом, они и думали сохранить за народом право в случае грубого нарушения этого договора, которое он сам признает таковым, отступить от договора по своему благоусмотрению*.

* Как бы ни нарушался действительный договор между народом и его главой, народ и в этом случае может противиться не *как общность*, а только как толпа. В самом деле, существовавшее до

Здесь совершенно ясно, сколько зла причиняет принцип счастья (которое, собственно говоря, вообще нельзя подвести ни под какой определенный принцип) в государственном праве, так же как и в морали, даже при самых лучших намерениях его проповедников. Суверен хочет по своим понятиям сделать народ счастливым и становится деспотом; народ не хочет, чтобы его лишили общечеловеческого притязания на личное счастье, и становится бунтовщиком. А если бы сначала спрашивали, в чем заключается право (в том случае, когда априорные принципы твердо установлены и никакой эмпирик не может ничего напортить), то идея общественного договора сохранила бы свое бесспорное значение, но не как факт (как думал Дантон, который без этого факта считал абсолютно недействительными все права в реально существующем гражданском устройстве и всякую собственность), а только как основанный на разуме принцип суждения о всяком публично-правовом устройстве вообще. И тогда бы поняли, что, до того как появляется всеобщая воля, народ не имеет никакого права принуждения по отношению к своему повелителю, потому что только через него народ и может по праву принуждать; когда же всеобщая воля существует, также не может иметь место принуждение народа по отношению к повелителю, так как сам народ был бы тогда верховным повелителем; следовательно, народу никогда не может принадлежать

этого устройство разрушено народом, а организация его в новую общность только еще должна произойти. Тогда-то и наступает состояние анархии со всеми ее ужасами, которые теперь делаются по крайней мере возможными, и несправедливость, при этом совершаемая, есть в таких случаях то, что каждая сторона причиняет другой. Это ясно видно из приведенного выше примера, когда восставшие подданные в конце концов захотели силой навязать друг другу новое государственное устройство, которое могло оказаться для них гораздо более тягостным, чем то, от которого они отвернулись: их извели бы духовенство и аристократы, тогда как под властью одного главы, господствующего над всеми, они могли рассчитывать на большее равенство в распределении государственных тягот.

право принуждения по отношению к главе государства (право сопротивляться ему словом или делом).

Теория эта достаточно подтверждается практикой. В государственном устройстве Великобритании, где народ так гордится своей конституцией, как если бы она служила образцом для всего мира, мы находим, однако, что эта конституция ровно ничего не говорит о правомочии, которым обладал бы народ, в случае если бы монарх нарушил договор 1688 года; стало быть, конституция негласно оставляет за народом право восставать против монарха, если бы он перестал соблюдать конституцию, потому что никакого закона об этом нет. Да и было бы очевидным противоречием, если бы конституция для такого случая содержала в себе закон, который давал бы право (хотя бы и при нарушении договора) ниспровергнуть существующее государственное устройство, из которого исходят все отдельные законы; ведь в таком случае конституция должна была бы заключать в себе и *публично установленную* противостоящую силу*, стало быть, еще второго главу государства, который защищал бы права народа против первого главы, а затем еще и третьего, который решал бы, на чьей стороне право. — Поэтому то руководители (или, если хотите, опекуны) народа позаботились о том, чтобы оградить себя от такого рода обвинений на случай, если бы они промахнулись со своим начинанием: они считали, что лучше *приписать* низвергнутому ими монарху добровольный отказ от управления, чем присваивать себе права на его свержение, так как этим они привели бы конституцию в явное противоречие с самой собой.

Если эти мои утверждения не вызовут (а я в этом

* Никакое право в государстве не может быть, так сказать, коварно обойдено молчанием при помощи какой-нибудь тайной оговорки, а всего менее такое право, которое народ приписывает себе как относящееся к конституции, потому что все законы конституции должно мыслить как возникающие из одной публичной воли. Поэтому, если бы конституция разрешила восстание, она должна была бы открыто признать право на него и указать способ его осуществления.

уверен) упрека, будто я слишком льщу монарху, приписывая ему такую неприкосновенность, то надеюсь, что меня избавят и от другого упрека, будто я слишком много говорю в пользу народа, утверждая, что и он имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они не могут быть принудительными правами.

Гоббс придерживается противоположного мнения. Он полагает (*de Cive*, cap. 7, § 14), что глава государства в своих отношениях к народу никаким договором не связан и не может причинить гражданам несправедливость (как бы он ни распоряжался ими¹¹). — Это положение было бы вполне верным, если бы под несправедливостью понимать такой ущерб, который даст обиженному *право принуждения* по отношению к тому, кто поступил с ним несправедливо; но в такой общей форме это положение ужасно.

Всякий нестроптивный подданный должен иметь возможность допускать, что государь его не *хочет* поступать с ним несправедливо. Стало быть, так как каждый человек имеет свои неотъемлемые права, от которых он не может отказаться, если бы даже и хотел, и о которых он сам имеет право судить, а несправедливость, которая, по его мнению, выпадает на его долю, может, согласно указанному предположению, быть совершена только по ошибке или от незнания тех или иных следствий, вытекающих из законов высшей власти, — то гражданин государства, и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу. В самом деле, допустить, что глава [государства] никогда не может ошибаться или быть несведущим в каком-нибудь деле, значило бы считать его боговдохновенным и стоящим выше человечества. Поэтому *свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа — свобода в рамках глубокого уважения и любви к своему государственному устройству, поддерживаемая либеральным образом мыслей подданных, который оно внушает (и в этом те, кто пишет, сами ограничивают друг друга, чтобы

не утратить своей свободы). Ведь намерение отказать народу в этой свободе было бы равносильно не только лишению его всякого притязания на право по отношению к верховному повелителю (как думает Гоббс), но и лишению самого повелителя — чья воля дает приказания подданным как гражданам только потому, что он представляет общую волю народа, — всяких знаний о том, что он сам изменил бы, если бы знал об этом, и в таком случае он стал бы в противоречие с самим собой. Внушать же главе опасение насчет того, что самостоятельные и открыто высказанные суждения могут привести к беспорядкам в государстве, значит то же, что вызывать у него недоверие к своей собственной власти или же ненависть к своему народу.

Однако общий принцип, по которому народ имеет свои *негативные* права, т.е. право лишь судить о том, что в высшем законодательстве можно было бы рассматривать как *не согласующееся* (*nicht verordnet*) с его самой доброй волей, содержится в следующем положении: *чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа.*

Так, если поставить следующий вопрос: может ли закон, предписывающий неизменность определенного, однажды установленного церковного устройства, считаться исходящим из истинной воли (намерения) законодателя, то прежде всего следует спросить себя: *позволено ли народу сделать для себя законом, чтобы определенные, однажды принятые догматы и формы внешней религии сохранились на вечные времена, и, следовательно, смеет ли он сам себе в лице своего потомства препятствовать идти вперед в религиозных взглядах или исправлять какие-то старые ошибки?* Тогда станет очевидным, что первоначальный договор народа, возводящий этот народ в закон, был бы сам по себе недействительным, потому что он противоречил бы предназначению и целям человечества; стало быть, изданный на основании такого договора закон нельзя рассматривать как истинную волю монарха, против которого, следовательно, могут быть сделаны возражения. — Однако во всех случаях, когда нечто подобное

было бы предписано верховным законодательством, общие и публичные суждения об этом, правда, возможны, но противодействие этому словом или делом никогда не может быть провозглашено.

Во всяком обществе необходимо *повиновение* механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и *дух свободы*, так как в делах, касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно, ибо иначе он впадет в противоречие с самим собой. Повиновение без духа свободы есть причина, вызывающая возникновение всех *тайных обществ*. В самом деле, сообщать друг другу прежде всего то, что касается самого человека, — это естественная человеческая склонность; поэтому тайные общества прекращают свое существование, когда указанная свобода поощряется. И как же иначе может правительство получить знания, которые способствовали бы [достижению] его основной цели, если оно не позволяет открыто проявлять себя духу свободы, который по своему источнику и по своим действиям заслуживает столь глубокого уважения?

* * *

Нигде практика, оставляющая в стороне все чистые принципы разума, не отрекается от теории с бóльшим высокомерием, как в вопросе о том, что необходимо для хорошего государственного устройства. Причина этого в том, что долго существующее законное устройство постепенно приучает народ к правилу судить о своем счастье и своих правах по той обстановке, в которой все до сих пор шло спокойно; но не наоборот — оценивать спокойный ход всего по понятиям о счастье и правах, которые внушает ему разум; нет, народ всегда предпочитает это пассивное состояние связанным с опасностями поискам лучшего состояния (здесь приложимо то, что Гиппократ советует врачам принимать в соображение: *iudicium anceps, experimentum periculosum*¹²). А так как все достаточно давно существующие государственные устройства, какими бы недостатками они

ни страдали, при всем различии между собой приводят к одному результату, а именно что люди довольны тем устройством, в котором живут, — то, если обращать внимание на *благополучие народа*, никакая теория не имеет, собственно говоря, значения, а все зиждется на практике, послушно следующей за опытом.

Но если в разуме есть нечто такое, что может быть обозначено словами *государственное право*, и если для людей, свобода каждого из которых сталкивается со свободой другого, это понятие имеет обязательную силу, стало быть объективную (практическую) реальность, независимо от блага или зла, которое может из этого возникнуть (знание об этом зиждется только на опыте), — то оно основывается на априорных принципах (ведь что такое право, этому не может научить опыт), и существует *теория* государственного права, без согласия с которой не имеет значения никакая практика.

Против этого можно возразить только одно: хотя люди и имеют идею о принадлежащих им правах, но из-за своей черствости они непригодны к тому, чтобы с ними обращались в соответствии с этими правами, и недостойны этого; а потому некоторая высшая власть, действующая по одним лишь правилам благоразумия, может и должна держать их в рамках порядка. Но этот прыжок отчаяния (*salto mortale*) таков, что, когда речь идет даже не о праве, а только о силе, народ мог бы испытать свою силу и таким образом сделать ненадежным всякое законное устройство. Если нет ничего такого, к чему разум внушает непосредственное уважение (как, например, человеческое право), то никакое влияние на произволение людей не в силах обуздать их свободу. Но когда рядом с благоволением возвышает свой голос и право, то оказывается, что человеческая природа не столь испорчена, чтобы не внимать с почитательностью и этому голосу.

(*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem
Conspexere, silent arrectisque auribus astant.*

*Virgil.*¹³⁾

III
ОБ ОТНОШЕНИИ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ
В МЕЖДУНАРОДНОМ ПРАВЕ
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ОБЩЕГО ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ,
Т.Е. КОСМОПОЛИТИЧЕСКОЙ*
(Против Моисея Мендельсона)

Достоин ли любви род человеческий в целом? Или это такой предмет, на который надо взирать с неприязнью, и если и желать ему всякого блага (чтобы не стать мизантропом), то от него никогда ничего хорошего ожидать нельзя, и, стало быть, скорее всего, следует отворачивать от него свои взоры? Ответ на этот вопрос связан с ответом на другой вопрос: есть ли в человеческой природе такие задатки, которые дали бы основание заключить, что род человеческий всегда идет вперед к лучшему и что все злое настоящего и прошедшего времени исчезнет в добром будущего? Ведь если это так, то мы можем любить род человеческий по крайней мере за его постоянное приближение к добру; иначе мы должны были бы его ненавидеть или презирать, что бы при этом ни говорило кокетство общечеловеческой любовью (которая в таком случае оказалась бы — самое большее — любовью благоволения, а не удовольствия). В самом деле, то, что есть зло и им остается, в особенности в преднамеренном взаимном нарушении самых священных человеческих прав, нельзя не ненавидеть, как бы ни старались заставлять себя его любить; это не значит причинять людям зло, это значит как можно меньше иметь с ними дела.

Моисей Мендельсон держался именно последнего мнения (“Jerusalem”, второй раздел, с.44—47), которое

* Сразу нельзя понять, каким образом предпосылка общего *человеколюбия* указывает на *всемирно-гражданское* устройство, а это последнее — на создание *международного права* как на состояние, в котором только и могут должным образом развиваться человеческие способности, делающие наш род достойным любви. — Заключительная часть данного параграфа сделает эту связь очевидной.

он противопоставляет гипотезе своего друга Лессинга о божественном воспитании человеческого рода¹⁴. Ему кажется химерой взгляд, “будто бы в совокупности человечество здесь, на земле, в последовательности времени постоянно движется вперед и совершенствуется. Мы видим, — говорит он, — что человеческий род в целом совершает незначительные изменения (Schwungungen), и никогда не делает он нескольких шагов вперед, не возвращаясь сразу после этого с удвоенной скоростью в свое прежнее состояние”. (Это настоящий сизифов камень; и при таком понимании земля оказывается, как и для индийцев, местом искупления старых, теперь уже забытых грехов.) — “Человек идет вперед; но человечество постоянно движется то вверх, то вниз в установленных пределах; однако, рассматриваемое в целом, оно во все периоды сохраняет приблизительно одну и ту же ступень нравственности, одну и ту же меру религиозности и безрелигиозности, добродетели и порока, счастья (?)¹⁵ и несчастья”. — Эти свои утверждения Мендельсон обосновывает следующим образом (с.46): “Вы хотите отгадать, каковы намерения Провидения относительно человечества? Не стройте никаких гипотез” (теорий, как он назвал их выше); “смотрите только вокруг себя на то, что действительно происходит, а если можете бросить взгляд на историю всех времен, смотрите на то, что происходило раньше. Таков факт; к нему и относился замысел [Провидения], он и был одобрен или по крайней мере воспринят наряду с другим в план мудрости”.

Я придерживаюсь другого мнения. Если достойно божественного взора лицемерие добродетельного человека, который борется с невзгодами и с искушениями злого и все же может устоять перед ними, то в высшей степени недостойно взора не то что божества, а даже самого обыкновенного, но благомыслящего человека лицемерие рода человеческого, с каждым новым периодом идущего все выше по пути добродетели и тотчас же после этого вновь низко опускающегося к порокам и несчастью. Одно мгновение наблюдать за этой трагедией, быть может, трогательно и поучительно, но занавес должен в конце концов упасть. Ведь

если трагедия затягивается, она превращается в фарс; и хотя бы актеры и не устали, потому что они шуты, но устает зритель, которому довольно того или другого акта, чтобы с полным основанием заключить, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса есть вечное повторение одного и того же. Правда, наказание, наступающее в конце, может, если это не более как спектакль, сгладить благодаря развязке неприятное впечатление. Но позволить бесчисленному количеству пороков (хотя бы иногда и попеременно с добродетелями) на деле нагромождаться только для того, чтобы когда-нибудь было много наказаний, — это, по крайней мере по нашим понятиям, противно даже моральности мудрого творца и мироправителя.

Таким образом, я осмелюсь допустить, что так как род человеческий постоянно идет вперед в отношении культуры как своей естественной цели, то это подразумевает, что он идет к лучшему и в отношении моральной цели своего существования; и хотя это движение иногда и *прерывается*, но никогда не *прекращается*. Мне не нужно доказывать это предположение: доказать должен противник его. Ведь я опираюсь на свой прирожденный долг: в каждом звене цепи поколений, в котором я (как человек вообще) нахожусь, я обязан — хотя бы и не так, как должен был бы, а значит, и мог бы соответственно требуемым от меня моральным свойствам, — так воздействовать на потомство, чтобы оно становилось все лучше и лучше (возможность чего, следовательно, также должна быть допущена) и чтобы этот долг мог таким образом правомерно передаваться по наследству от одного звена поколений к другому. Можно привести много примеров из истории, дающих повод сомневаться в исполнимости моих надежд, и, если бы эти сомнения что-то доказывали, они могли бы заставить меня отказаться от бесплодной, казалось бы, работы; но пока нет полной достоверности, я не могу променять долг (как *liquidum*¹⁶) на правило благоразумия — не стремиться к неосуществимому (словно как *illiquidum*, потому что оно чистая гипотеза). И как бы я ни был и как бы ни должен был оставаться неуверенным, действительно ли следует роду человеческому надеяться на лучшее, это

не может причинить вред ни максиме, ни, стало быть, необходимому с практической точки зрения предположению ее, что лучшее возможно.

Эта надежда на лучшие времена, без которой серьезное желание чем-то содействовать общему благу никогда не согрело бы человеческое сердце, всегда оказывала влияние и на формирование благомыслящих людей; и добрый Мендельсон также должен бы рассчитывать на это, когда он столь ревностно трудился над просвещением и благом того народа, к которому принадлежал. Ибо разум его не позволил бы ему надеяться на то, что только он сам, и притом один, может содействовать просвещению и благоденствию народа, если другие после него не пойдут по тому же пути. Как бы ни было печально зрелище не столько тех зол, которые угнетают человеческий род по естественным причинам, сколько тех, которые люди сами причиняют друг другу, все же душа испытывает радость, уповая на то, что в будущем станет лучше, уповая с бескорыстным благоволением, поскольку мы сами давно уже будем в могиле и не пождем плодов того, что мы отчасти сами посеяли. Эмпирические доводы, приводимые против удачи решений, основанных только на надежде, не имеют здесь никакой силы. Ведь предположение, что если что-нибудь до сих пор не удавалось, то оно и никогда не удастся, еще не дает основания отказываться от каких-либо прагматических или технических целей (например, стремиться к полетам на воздушных шарах); еще в меньшей мере оно дает основание отказываться от моральной цели, осуществление которой, если только оно не явно невозможно, становится долгом. Помимо всего этого можно представить многие доказательства того, что в наше время род человеческий в целом на самом деле значительно продвинулся вперед в моральном отношении по сравнению со всеми предшествующими эпохами (кратковременные задержки еще ничего не доказывают) и что крики о неудержимо усиливающейся испорченности человеческого рода объясняются как раз тем, что, поднявшись на более высокую ступень моральности, человечество видит гораздо дальше и суждение о том, что

мы есть, по сравнению с тем, чем мы должны быть, а следовательно, наше самопорицание становится тем более строгим, чем больше ступеней нравственности прошли мы на протяжении всего известного нам периода истории.

Если мы теперь спросим, какими средствами можно поддержать, да еще и ускорить это постоянное движение к лучшему, то окажется, что продвижение в неизмеримую даль зависит не столько от того, что *мы* делаем (например, не от воспитания, которое мы даем юному поколению) и по какому методу *мы* поступаем, чтобы осуществить это, сколько от того, что сделает человеческая *природа* в нас и с нами, чтобы *заставить* нас идти по тому пути, на который нам самим нелегко вступить. Ведь только от нашей природы или, вернее, от Провидения (так как для достижения этой цели требуется высшая мудрость) можем мы ожидать такого результата, который отразится на целом, а через него и на отдельных частях, тогда как, напротив, люди в своих *планах* исходят только от частей и дальше их не идут, а на целое, как слишком для них великое, они могут распространить, правда, свои идеи, но не свое влияние; в особенности потому, что в своих планах они враждебны друг другу и вряд ли могут по собственному свободному решению сговориться между собой.

Насилие, которому подвергается народ со всех сторон, и проистекающие от него бедствия заставляют его в конце концов прийти к решению подчиниться тому принуждению, которое сам разум предписывает ему как средство, а именно подчиниться публичным законам и перейти к *государственно-гражданскому* устройству; точно так же бедствия, испытываемые от беспрестанных войн, в которых государства стремятся притеснить или покорить друг друга, заставляют в конце концов эти государства или перейти, хотя бы и против своей воли, к *всемирно-гражданскому* устройству, или, если такое состояние всеобщего мира с точки зрения свободы более опасно, потому что оно приводит к самому ужасному деспотизму (как это не раз случалось с чрезмерно большими государствами), перейти к такому состоянию, которое хотя и не будет общностью

граждан мира, объединенных под властью одного главы, но будет правовым состоянием *федерации*, основанной на общесогласованном *международном* праве.

Развивающаяся культура государств с одновременно возрастающим стремлением их увеличиваться за счет других хитростью или силой неизбежно приводит ко все большему числу войн и ко все большим расходам из-за постоянного увеличения войска (при постоянном жаловании), которое держат наготове и в строгой дисциплине и снабжают все более многочисленным оружием; в то же время цены на предметы потребления беспрестанно растут, а надежды на соразмерное им приумножение представляющих их металлических денег нет никакой; мирное время длится не столь долго, чтобы сделанные за этот срок сбережения были равны расходам на следующую войну, а изобретение государственных долгов представляет собой остроумное, правда, но в конечном итоге само себя уничтожающее средство. Вот почему бессилие [государства] приведет в конце концов к тому, что должна была бы сделать, да не сделала добрая воля, а именно чтобы каждое государство имело такую внутреннюю организацию, при которой решающий голос по вопросу о том, быть или не быть войне, принадлежал бы не главе государства, которому война, собственно, ничего не стоит (так как он ведет ее на средства другого, а именно народа), а народу, за счет которого она и ведется (для этого, конечно, необходимой предпосылкой должно быть осуществление идеи первоначального договора). Ведь народ не будет из одной лишь жажды расширения или из-за мнимого, чисто словесного оскорбления подвергать себя опасности собственного разорения, которое не коснется главы государства. Тогда и потомство (на которое уже не будут обрушиваться никакие не заслуженные им тяготы) будет в состоянии все время идти к лучшему, и именно в моральном отношении, а причиной этого будет не любовь к потомству, а просто любовь каждого поколения к самому себе; при этом каждая общность, не будучи в состоянии посредством насилия вредить другой, сама должна придерживаться права и может с полным основанием надеяться, что и

другие так же формировавшиеся общности будут ей в этом помогать.

Однако все это только предположение и чистая гипотеза, недостоверная, как и все суждения, которые стремятся для какого-нибудь намеренного действия, не находящегося целиком в нашей власти, найти единственно ему соответствующую естественную причину; но даже как гипотеза оно в существующем уже государстве заключает в себе принцип не для принуждения подданных (как было выше показано), а только для главы государства, свободного от принуждения. И хотя в обычных условиях не в природе человека произвольно ослаблять свою власть, тем не менее в угрожающих обстоятельствах это не невозможно; поэтому нельзя считать, что выражение *ожидать необходимых для этого условий от Провидения* не соответствует моральным желаниям и надеждам людей (при сознании своего бессилия); благодаря Провидению будет достигнута цель всего *человеческого рода* для осуществления его конечного назначения свободным применением его сил, насколько их хватит, — это будет такой исход, которому прямо противодействуют цели *людей*, рассматриваемых отдельно друг от друга. В самом деле, именно противодействие наклонностей друг другу, из которых возникает злое, предоставляет разуму свободную игру, при которой он все эти наклонности подчиняет себе и вместо злого, само себя разрушающего, делает господствующим доброе, которое, если уж оно есть, в дальнейшем поддерживается само собой.

* * *

Человеческая природа нигде столь не достойна любви, как во взаимных отношениях между народами. В отношении своей самостоятельности или своей собственности никакое государство ни на одно мгновение не гарантировано от посягательств другого. Желание подчинить другого или ограничить его в том, что ему принадлежит, всегда налицо; и никогда нельзя уменьшить необходимые для защиты вооружения, которые делают мир часто еще более тяжелым и для внутреннего блага более опустошительным, чем даже война.

Против этого нет никакого средства, кроме международного права, основанного на публичных и опирающихся на силу законах, которым должно подчиняться каждое государство (по аналогии с гражданским или государственным правом для отдельных лиц), ведь продолжительный всеобщий мир, достигаемый так называемым *равновесием европейских держав*, есть чистейшая химера подобно дому Свифта, который был построен с таким строгим соблюдением всех законов равновесия, что тотчас рухнул, как только на него сел воробей. — Но, скажут нам, государства никогда не подчинятся таким принудительным законам; и призыв ко всеобщему государству народов, под власть которого добровольно склонятся все отдельные государства, чтобы исполнять его законы, как бы приятно он ни звучал в теории аббата де Сен-Пьера или Руссо, на практике не имеет никакого значения; потому-то великие государственные мужи, а еще больше главы государств всегда подвергали его осмеянию как педантически детскую, вышедшую из школы идею.

Я же со своей стороны имею доверие к теории, которая исходит из правового принципа, указывающего, каково *должно быть* отношение между людьми и государствами, и которая рекомендует земным богам максимуму во всех своих спорах действовать так, чтобы их поступки приводили к подобному всеобщему государству народов, и, значит, считать, что оно возможно (*in praxi*) и что оно *может существовать*; вместе с тем (*in subsidium*) я доверяю и природе вещей, которая принуждает к тому, к чему нет охоты (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*¹⁷). В этом отношении следует принимать в расчет и человеческую природу, которую я, так как в ней всегда живо уважение к праву и долгу, не могу и не хочу считать настолько погрязшей во зле, чтобы морально практический разум после многих неудачных попыток не мог наконец его победить и представить человеческую природу достойной любви. Таким образом, и с космополитической точки зрения остается в силе утверждение: то, что по соображениям разума имеет значение в теории, имеет значение также и на практике.

Есть такое выражение — им пользуются по преимуществу набожные люди, которые говорят об умирающем, что он отходит *из времени в вечность*.

Это выражение теряет смысл, если под вечностью понимать бесконечное время; в этом случае человек никогда не покидал бы пределы времени, а лишь переходил бы из одного времени в другое. Следовательно, в виду надо иметь *конец всякого времени* при том, что продолжительность существования человека будет непрерывной, но эта продолжительность (если рассматривать бытие человека как величину) мыслится как совершенно несравнимая со временем величина (*duratio* пошепен), и мы можем иметь о ней только негативное понятие. Такая мысль содержит в себе нечто устрашающее, приближая нас к краю бездны, откуда для того, кто погрузится в нее, нет возврата (“Но его крепко держит вечность в своих властных руках в том суровом месте, из которого никому нет возврата” — *Галлер*¹); и вместе с тем она притягивает нас, ибо мы не в силах отвести от нее своего испуганного взгляда (“*nequeunt expleri corda tuendo*”. — *Вергилий*²). Она чудовищно возвышенна; частично вследствие окутывающей ее мглы, в которой сила воображения действует сильнее, чем при свете дня. Наконец, удивительным образом она сплетена и со всеобщим человеческим разумом, поэтому в том или ином виде во все времена ее можно встретить у всех народов, вступающих на стезю размышления.

Прослеживая переход из времени в вечность (рассматриваемая теоретически, как расширяющая познание, эта идея может иметь объективную реальность, а

может и не иметь ее), осуществляемый разумом в моральном отношении, мы сталкиваемся с проблемой *конца всего сущего* как пребывающих во времени предметов возможного опыта. Но такой конец в моральном порядке целей является одновременно началом их же дальнейшего существования как *сверхчувственных*, не подчиняющихся временным условиям сущностей, не подверженных поэтому (как и их состояние) никакому иному определению, кроме морального.

Дни — как бы дети времени, каждый последующий и все, что в нем, — порождение предыдущего. И так же, как в семье младшего ребенка называют последним, язык наш позволяет говорить о *последнем* дне творенья (моменте, замыкающем время). Последний день, следовательно, еще принадлежит времени, так как в течение него *происходят* какие-то события (но не вечности, когда уже больше ничего не происходит, ибо это означало бы ход времени), а именно расчеты с людьми за их поведение на протяжении всей жизни. Это *судный день*. Помилование или проклятье — таков приговор всемирного судьи, означающий конец всего сущего во времени и одновременно начало блаженной или мучительной вечности, в которой каждому уготован неизменный жребий, остающийся навсегда таким, каким он выпал в момент, когда его изрекли. Последний день, следовательно, означает свершение *страшного суда*.

Если *конец сущего* представить себе как конец света в той форме, как он существует ныне, а именно что звезды падут с неба, небосвод рухнет (или рассыплется, как листы книги), и все сгорит, и будет создано новое небо и новая земля как обитель блаженных и ад для грешников, то такой судный день, конечно, не может стать последним, ибо за ним последуют другие дни. Сама идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о *физической*, а о *моральной* стороне дела. Только последняя может быть соотнесена с идеей сверхчувственного (которое можно осмыслить лишь в сфере морали), а значит, с идеей вечности. Следовательно, представление о том, что последует за судным днем, необходимо рассматривать

только как чувственное воплощение последнего со всеми вытекающими выводами из области морали, недостаточными теоретическому познанию.

Следует, однако, заметить, что издавна существуют две системы взглядов на будущую вечность; во-первых, *унитариев*³, согласно которым вечное блаженство ожидает всех людей (очистившихся более или менее длительным покаянием), во-вторых, дуалистов*, которые сулят блаженство лишь немногим избранныкам, а всем остальным — вечное проклятие. Что касается системы, которая проклинала бы всех, то она невозможна, поскольку тогда остается непонятным, зачем вообще были созданы люди. Мысль об уничтожении всех указывала бы на явный просчет [высшей] мудрости: будучи недовольна своим творением, она не нашла никакого иного средства его улучшить, кроме как разрушить его.

Дуалисты сталкиваются с той же самой трудностью, которая служит помехой для мысли о всеобщем проклятии. Ибо, позволительно спросить, зачем создавать людей, пусть немногих, пусть даже одного человека, если он будет обречен на вечные муки, которые горше, чем небытие?

Правда, насколько это доступно нашему исследованию и пониманию, дуалистическая система (при наличии только *одного* всеблагого верховного существа)

* Подобная система в древнеперсидской религии Зороастра основывалась на предпосылке вечной борьбы двух соотнесенных начал — добра и зла, *Ормузда* и *Аримана*. Удивительно, что язык двух отдаленных друг от друга стран и тем более от современного места распространения немецкого языка использует немецкие слова для обозначения этих двух первоначал. Мне довелось, если я не ошибаюсь, прочитать у *Зоннерата*⁴, что в Аве (стране бирманцев) добрый принцип называется *Годеман* (отсюда, возможно, и имя — Дарий Годоман). Слово *Ариман* звучит почти одинаково с [немецким] “злой человек” (*der arge Mann*). Современный персидский язык содержит массу начально немецких слов. Поэтому задача исследователя древности состоит в том, чтобы, руководствуясь *языковым* родством, проследить происхождение современных *религиозных* понятий у различных народов.

имеет в *практическом* отношении то преимущество, что дает каждому человеку право судить себя самого (но не других), ибо разум не оставляет ему никакой иной перспективы относительно вечности, кроме той, которую открывает ему на исходе жизненного пути его собственная совесть. Но в качестве суждения одного только разума это положение далеко от того, чтобы стать *догмой*, т.е. (объективно) значимым, теоретическим положением. Ибо кто знает себя, кто знает других столь хорошо, чтобы решать перед всевидящим оком высшего судии, имеет ли вообще тот или иной человек по своим внутренним моральным качествам какое-либо преимущество перед другим и не будет ли неподобающим зазнайством при весьма поверхностном самопознании высказываться в пользу моральных достоинств (и соответственно заслуженной участи) как самого себя, так и других? Тому, кто решится на это, придется от причин своего, как он полагает, праведного образа жизни отделить все то, что называется счастливым уделом и что нельзя поставить себе в заслугу — врожденные добрые наклонности, природную силу высших способностей (рассудка и разума, обуздывающих инстинкты), а кроме того, и то обстоятельство, что случай уберег его от искушений, которые выпали на долю других.

Таким образом, как унитарная, так и дуалистическая системы, рассматриваемые в качестве догм, полностью превосходят спекулятивные способности человеческого разума и приводят нас к ограничению идей разума только условиями практического употребления. Ибо перед нами нет ничего иного, что готовило бы нас сейчас к нашей участи в будущем мире, кроме приговора собственной совести, т.е. наше нынешнее моральное состояние, насколько мы его знаем, позволяет разумным образом судить о том, что именно те принципы нашего образа жизни, которыми мы руководствуемся вплоть до кончины (хороши ли они или плохи), останутся такими же и после смерти, и у нас нет ни малейшего основания предполагать, что в будущем они изменятся. Следовательно, мы должны готовить себя к тому, что последствия, вытекающие из наших

заслуг или нашей вины, останутся вечными. Исходя из этого разумно вести себя таким образом, *как будто* нас безусловно ожидает иная жизнь и при вступлении в нее будет учтено моральное состояние, в соответствии с которым мы закончили нынешнюю. В практическом отношении предлагаемая система должна быть дуалистической, что, однако, не говорит о ее превосходстве в теоретическом или просто спекулятивном отношении, хотя ясно, что унитарная система склонна создавать у всех одинаковую уверенность.

Почему *вообще* люди ждут *конца* света? И почему, если таковой предстоит, он обязательно должен быть для большинства человеческого рода ужасным?.. Ответ на *первый* вопрос состоит, по-видимому, в том, что, существование мира, как подсказывает людям разум, имеет ценность лишь постольку, поскольку разумные существа соответствуют в нем конечной цели своего бытия; если же последняя оказывается недостижимой, то сотворенное бытие теряет в их глазах смысл, как спектакль без развязки и замысла. Ответ на *второй* вопрос основывается на мнении о безнадежной испорченности человеческого рода*, ужасный конец которо-

* Во все времена мудрецы (или философы), не желавшие удостоить вниманием добрые задатки в человеческой натуре, изощрались в дурных, порой отвратительных сравнениях с целью опорочить наш земной мир, пристанище людского рода. Его сравнивали: 1) с *ночлежным домом* (караван-сараем), вроде того дервиша, который рассматривал человека на его жизненном пути как случайного постояльца, вынужденного вскоре уступить свое место другому; 2) с *исправительным домом* — таково было мнение брахманов, тибетских и других восточных мудрецов (и даже Платона), — с местом исправления и очищения падших, исторгнутых с небес духов, ныне являющихся душами человека или животного; 3) с *сумасшедшим домом*, где каждый не только уничтожает свои собственные замыслы, но и причиняет другому все возможное зло, почитая за величайшую честь способность и силу вести себя подобным образом; наконец, 4) с *клоакой*, куда спускают нечистоты из других миров. Эта весьма оригинальная мысль пришла в голову одному персидскому острослову, который поместил рай, местопребывание первых людей, на небо. Там было много деревьев, нагруженных роскошными плодами, остатки которых

го представляется подавляющему большинству людей единственно соответствующим высшей мудрости и справедливости.

Поэтому так страшны все *приметы судного дня* (разве там, где воображение возбуждено непрерывным ожиданием, будет недостаток в знаменьях и в чудесах?). Одни видят их в растущей несправедливости, угнетении бедных, чрезмерной роскоши богатых и всеобщем упадке верности и веры или в кровавых войнах, вспыхивающих во всех концах Земли, и т.д. — одним словом, в моральной деградации и быстром росте порока со всеми сопутствующими бедами, которых, как они воображают, никогда не знали прошлые времена. Другие, напротив, — в необычных природных явлениях: землетрясениях, бурях, наводнениях, кометах и прочих небесных знаменьях.

В самом деле, люди не беспричинно чувствуют бремя своего существования, хотя причина этого заключена в них самих. Мне кажется, суть дела состоит в следующем. В ходе прогресса человеческого рода культура одаренности, умения и вкуса (а вследствие этого и роскоши) естественно обгоняет развитие моральности, и это обстоятельство является наиболее тягостным и опасным как для нравственности, так и для физического блага, потому что потребности растут значительно быстрее, чем средства их удовлетворения. Но нравственные задатки человечества, которые всегда плетутся позади (как у Горация *роена pede claudo*⁵), когда-нибудь все же (при наличии мудрого правителя мира) перегонят ее, тем более что она в своем поспешном беге то и дело сама создает себе препятствия

незаметно испарялись из организма. Исключение составляло дерево, заманчивые плоды которого не улетучивались подобным образом. Поскольку наши прародители дали себя соблазнить и, несмотря на запрет, попробовали эти плоды, то, чтобы не запачкать небо, пришлось воспользоваться советом одного из ангелов, который показал на Землю и сказал: “Вон отхожее место для всей Вселенной”. Он свел их туда для отправления надобности и, оставив там, улетел на небо. Так будто бы и появился на Земле человеческий род.

и часто спотыкается. Исходя из наглядных доказательств превосходства нравственности в нашу эпоху по сравнению с предшествующими временами мы должны питать надежду, что судный день, означающий конец всего сущего на Земле, скорее наступит как вознесение на небо, чем как подобное хаосу нисхождение в ад. Конечно, эта героическая вера в добродетель субъективно представляется не имеющей столь решительного влияния на чувства людей с целью их обращения, как сопровождаемая ужасами картина кануна светопреставления.

Примечание. Здесь мы имеем дело (или игру) с идеями, которые разум создает себе сам; если этим идеям соответствуют какие-либо предметы, то последние лежат далеко вне круга нашего рассмотрения. Эти идеи недоступны для спекулятивного познания, однако их не следует считать пустыми во всех отношениях; нам дает их в практическом отношении законодательный разум, разумеется, вовсе не для размышлений над тем, что они представляют сами по себе, но для подкрепления моральных основоположений, которые иначе были бы совсем пусты (но в конечной цели всех вещей приобретают объективную практическую реальность). В результате перед нами открывается *широкое* поле для расчленения созданного нашим разумом общего понятия о конце всего сущего и для классификации подчиненных ему понятий в соответствии с отношением его к познавательной способности.

Конец всего сущего, таким образом, может быть троякого рода: 1) естественный*, соответствующий моральным целям божественной мудрости, и, следовательно, доступный (в практическом отношении) наше-

* *Естественным* (формальным) называется то, что с необходимостью возникает по законам определенного порядка (в том числе и морального, а не только физического). Ему противостоит неестественное, которое может быть либо сверхъестественным, либо противоестественным. То, что необходимо возникает из *природных причин*, можно определить как материально-естественное (физически необходимое).

му *правильному пониманию*; 2) *мистический* (сверхъестественный) конец под воздействием причин, *нашему пониманию не доступных*; 3) *противоестественный* (извращенный) конец всего сущего, который мы вызовем сами вследствие *неправильного понимания* нами конечной цели. Первый вариант мы только что разобрали, теперь на очереди два других.

В Апокалипсисе сказано (X, 5, 6): “Ангел поднял руку свою к небу и клялся живущим во веки веков, который сотворил небо... что времени уже не будет”.

Если не исходить из допущения, что этот ангел своим “гласом, как семь громов”, хотел провозгласить нелепость, то в виду он должен был иметь только то, что не будет больше никаких *изменений*, ибо если бы в мире происходили изменения, тогда было бы и время, потому что только в нем они и могут происходить, а без него — *немыслимы*.

Здесь идет речь о конце всего сущего как предмете наших чувств, о чем, однако, невозможно составить понятия, ибо мы неизбежно запутываемся в противоречиях при любой попытке сделать хотя бы шаг из чувственного мира в интеллигибельный; здесь же этот шаг совершается, так как мгновение, означающее конец первого, выступает одновременно в качестве начала второго; тем самым они включаются в один и тот же временной порядок, что противоречит самому себе.

Но мы можем назвать длительность *бесконечной* (вечной); не потому, что у нас возникает определенное понятие о ее величине, — это невозможно, поскольку в ней отсутствует время как масштаб, — понятие длительности в данном случае будет чисто негативным: там, где нет времени, не может быть и конца. В познании, таким образом, мы не продвинемся ни на шаг вперед, речь может идти лишь о том, что на пути постоянных изменений разум, в практическом отношении ориентированный на конечную цель, никогда не найдет удовлетворения. Правда, он не получит удовлетворения и в *теоретическом* отношении, если начнет оперировать принципом покоя и неизменного состояния мировых сущностей, при этом он впа-

дет в полную бессмыслицу, так как ему не останется ничего нового, как мыслить бесконечный, идущий во времени прогресс изменений к конечной цели, при котором остаются неизменными *убеждения*, поскольку они представляют собой не феномен, каковым является этот прогресс, а нечто сверхчувственное и, следовательно, не изменяющееся во времени. В соответствии с этой идеей правило практического употребления разума гласит: мы должны воспринимать наши максимы так, как будто при всех уходящих в бесконечность изменениях от хорошего к лучшему состояние наших моральных убеждений не подвержено действию времени (*homo poitnepop* — “изменяется на небесах”).

Представления о том, что когда-нибудь наступит момент, когда прекратятся изменения (а вместе с ними и время), возмущает наше воображение. Тогда ведь вся природа застынет и окаменеет, в мыслящем субъекте остановится и пребудет вовеки неизменной последняя мысль, последнее чувство. Для существа, которое способно осознать свое бытие и его величину (продолжительность) только во времени, подобная жизнь (даже если ее назвать иной жизнью) должна выглядеть как смерть, ибо для того, чтобы мыслить себя в подобном состоянии, надо вообще мыслить, а *мышление* содержит рефлексию, которая может происходить лишь во времени. Можно представить себе, как обитатели иного мира в зависимости от их местопребывания (на небесах или в преисподней) либо поют все время аллилуйя, либо издают все те же стенания (XIX, ч. 6, XX, 15), что свидетельствует о полном отсутствии перемен в их состоянии.

Подобная идея, хотя она превосходит пределы нашего понимания, сродни разуму в практическом отношении. Если взять самый лучший вариант морально-физического состояния человека, а именно его непрерывное развитие и постепенное приближение к величайшему благу (как к своей цели), то и здесь человек, даже осознавая неизменность своих убеждений, все же не сможет *удовлетвориться* перспективой вечных перемен своего состояния (как нравственного, так и физического). Так как состояние, в котором он

сейчас находится, всегда будет хуже того, в которое он готов вступить, и перспектива бесконечного прогресса к конечной цели предстанет перед ним как бесконечный ряд дурных состояний, которые хотя и будут превзойдены большим благом, но все же не дадут повода для успокоения, возможного лишь после *достижения конечной цели*.

Так предающийся раздумью человек впадает в *мистику* (у разума, который не может удовлетвориться своим имманентным, т.е. практическим, употреблением и охотно вторгается в области трансцендентного, есть свои тайны); здесь разум уже не понимает ни самого себя, ни своих желаний, он предпочитает грезнить, вместо того чтобы оставаться в пределах чувственного мира, как это подобает его интеллектуальному обитателю. Отсюда берет начало чудовищная система Лао-Цзы о высшем благе, которое должно представлять собой *ничто*, т.е. сознание растворения себя в лоне божества благодаря слиянию с ним и уничтожению тем самым своей личности; китайские философы, закрыв глаза, в темной комнате создают предчувствие такого состояния, мысля и ощущая свое ничто. Отсюда и пантеизм (тибетцев и других восточных народов), и возникший вследствие его метафизической сублимации *спинозизм*; оба они — близкие родственники древнейшего учения об *эманации* человеческих душ из божества (и их конечного поглощения последним). И все это только для того, чтобы люди могли насладиться в конце концов *вечным покоем*, который наступит вместе с блаженным концом всего сущего, — понятие, знаменующее прекращение рассудочной деятельности и вообще всякого мышления.

Даже при наличии хороших целей говорить о конце всего сущего, которое доступно людям, — *глупость*; это значит употреблять средства, противоречащие целям. *Мудрость*, т.е. практический разум, устанавливающий правила, соразмерные с конечной целью всего сущего, т.е. с высшим благом, присуща только Богу; человеческая же мудрость состоит в том, чтобы в своих поступках не противоречить явно идее божественной мудрости. Но обезопасить себя таким образом от глупости

пости, чего человек надеется достичь, предпринимая различные попытки и часто меняя планы, — это скорее “сокровище, за которым самый лучший человек может только охотиться, хотя ему, возможно, и *хочется им завладеть*”⁶, причем он никогда не решится самонадеянно убедить себя в том, что он уже *овладел* им, а тем более вести себя так, как будто это случилось.

Отсюда меняющиеся время от времени, часто бессмысленные проекты относительно того, каким способом удобнее всего *распространить и укрепить в народе религию*, при знакомстве с которыми хочется воскликнуть: “Бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме непостоянства!”

Когда эти начинания дойдут до того, что общественная жизнь будет в состоянии внимать не только набожным учениям, но и просвещенному благодаря им практическому разуму (в чем, собственно, и состоит необходимость религии), когда народные мудрецы почеловечески, не в силу взятых на себя обязательств (в качестве духовенства), а просто как сограждане, придут к единому мнению относительно перспектив и докажут искренним образом, что им прежде всего важна истина, когда народ в целом (пусть даже еще не во всех мелочах) благодаря всеми прочувствованной, основанной не на авторитете потребности к развитию своих моральных задатков ощутит к этому интерес, то самым разумным окажется растить таких мудрецов и идти по их стопам, поскольку они, что касается избранной ими *идеи*, стоят на добром пути; что касается успешного выбора средств для достижения лучшей конечной цели, то это надо предоставить *Провидению*, так как исход, определяемый ходом природы, всегда остается неизвестным. Можно сомневаться в чем угодно, но нельзя не верить в соперничество (в практической области) божественной мудрости с ходом природы, если вообще не отказаться от конечной цели, ибо вообще невозможно с уверенностью предсказать успех любым средствам, избранным самой большой человеческой мудростью, которая (если она хочет оправдать свое наименование) не должна выходить за пределы морали.

Могут, конечно, возразить: сколько раз существующий план провозглашался лучшим; на нем следует остановиться, он останется навечно. “Нечистый путь еще сквернится, праведный да творит правду еще” (Апокал. XXII, II), как будто уже наступила вечность и вместе с ней конец всего сущего. Тем не менее снова и снова возникают новые планы, из которых новейший подчас оказывается всего лишь возрождением старого, и в будущем никогда не будет недостатка в *еще более окончательных* проектах.

Я слишком хорошо осознаю свою неспособность внести какое-либо новое, счастливое предложение и хочу лишь дать совет, для чего, конечно, не нужна большая изобретательность, — оставить все в том состоянии, которое уже сложилось и на протяжении почти поколения сносно проявило себя в своих последствиях. Естественно, это не может быть мнением мужей великого или предприимчивого духа, но да будет мне позволено скромно обратить внимание не на то, что они намереваются совершить, а на то, что им придется преступить, чтобы не действовать вопреки своим (пусть даже самым лучшим) намерениям.

Помимо огромного уважения, которое христианство внушает святостью своих законов, в нем есть нечто *достойное любви*. (Я имею в виду любовь не к человеку, который покори нас великим самопожертвованием, а к его делу, к нравственному учению, которое он основал, — ведь первая вытекает из последней.) Уважение, без сомнения, главное, так как без него невозможна истинная любовь, в то время как можно питать к кому-нибудь большое уважение, и не испытывая любви. Но когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о *субъективной* основе действия, в первую очередь определяющей, как поступит человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он *должен поступить*), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой природы и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона. То, что человек не любит, он делает настолько убого, под-

час уклоняясь с помощью софистических уловок от велений долга, что вряд ли можно представить себе последние в качестве мотива действия без одновременного вмешательства первых.

Если с целью улучшения христианства к нему присоединяют еще некий авторитет (пусть даже божественный), то каким бы благим ни было намерение, какой бы благородной ни была цель, присущая ему любовь все же исчезает, ибо никому нельзя *предписать* не просто поступать определенным образом, но делать это с охотой.

Цель христианства — споспешествовать любви к осознанию своего долга, и ему удается это, так как его основатель говорит не в качестве командира, требующего *подчинения* своей воле, а в качестве друга людей, который закладывает в сердца себе подобных их собственную, правильно понятую волю действовать так, как если бы они сами себя подвергли надлежащему испытанию.

Свободный способ мышления — равно далекий как от раболепия, так и от распушенности — вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга. Чувство свободы в выборе конечной цели внушает им любовь к моральному закону. Хотя Учитель христианства говорит о наказаниях, но их не следует понимать — по крайней мере это не вытекает из сущности учения — как побудительные мотивы исполнения его заповедей, ибо тогда оно перестанет быть достойным любви. Их следует толковать только как исполненные любви, исходящие от доброжелательного законодателя предостережения опасаться беды, которая неминуемо наступит, если будет преступлен его закон (ибо *lex est res surda et inexorabilis*. — *Ливий*⁷). Здесь угрожает не христианство, выступающее в роли добровольно принятой жизненной максимы, а закон, выражающий необходимый порядок вещей; именно ему, а не произволению творца предоставлено решать, каковы будут последствия.

Когда христианство обещает воздаяние (например: “Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на

небесах”⁸), то в соответствии со свободным образом мыслей это не следует толковать как стремление *завлечь* человека вести праведный образ жизни, иначе христианство само по себе не было бы достойно любви. Только требования бескорыстных поступков могут внушить уважение по отношению к тому, кто эти требования выдвигает, а без уважения нет подлинной любви. Следовательно, в евангельский призыв нельзя вкладывать тот смысл, что ожидание воздаяния становится мотивом к действию. Любовь, которую питают к благодетелю, обращена не к благу, которое получает нуждающийся, а к *благой воле*, готовой совершить добрый поступок, пусть даже это окажется ей не под силу, или другие причины, имеющие в виду общее благо мира, этому воспрепятствуют.

Не следует забывать о том, что присущая христианству моральность, которая делает его достойным любви, все еще светится сквозь внешние наслоения, несмотря на частую смену мнений, и спасает от антипатии, в ином случае неминуемо бы его поразившей. Как ни странно, в эпоху небывалого ранее Просвещения эта моральность выступает в наиболее ярком свете (и только она одна в будущем сможет сохранить за ним сердца людей⁹).

Если когда-либо христианству суждено будет утратить достоинства любви (а это произойдет в том случае, когда место кротости займет вооруженный предписаниями авторитет) и поскольку в моральных делах не существует нейтралитета (а тем более коалиции противоположных принципов), то антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления и *антихрист*, которого считают провозвестником страшного суда, начнет свое (предположительно основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление, а затем, поскольку христианству, *предназначенному* быть мировой религией, судьба не *благоприятствует* стать таковой, наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего.

Вы предлагаете мне, достойный друг, высказать суждение по поводу завершенной Вами работы об известном принципе жизненной силы в животных организмах, который со стороны одной только способности восприятия называется *непосредственными* органами чувств (*πρωτο Αοδητηριον*), а со стороны объединения всех восприятий в определенной части мозга — *центральный* органом чувств (*sensorium commune*). Эту честь, оказанную мне как человеку, не вполне несведущему в области естественных наук, я со всей благодарностью принимаю. Однако с рассматриваемой здесь проблемой связано и обращение к метафизике (оракул которой, как говорят, уже давно замолк), и это заставляет меня усомниться, могу ли я принять оказанную мне честь: ведь здесь ставится вопрос о *месте души* (*sedes animae*) как в аспекте ее способности *воспринимать чувственные данные* (*facultas sensitue percipiendi*), так и в аспекте ее способности сообщать движущую силу (*facultas locomotiva*). Тем самым искомым ответ может вызвать спор двух факультетов по вопросу о границах их компетенции (*forum competens*) — *медицинского*, к ведению которого относится анатомия и физиология, и *философского*, к ведению которого относится психология и метафизика. Как и во всех подобных *попытках коалиции* между теми, кто в основу всего кладет *эмпирические* принципы, и теми, кто прежде всего требует априорных оснований (примером чего все чаще могут служить попытки соединить учение *очистом* праве с политикой в качестве *эмпирически обусловленного* учения, а также учение и чистой религии с религией откровения, т.е. тоже *эмпирически*

обусловленной) и здесь легко могут возникнуть неприятности, связанные со спором двух факультетов о том, кому из них надлежит вынести решение по вопросу, предложенному в том или ином случае университету (как учреждению, являющему собой средоточие всей премудрости). Тот, кто в данном случае удовлетворит *медиков* в качестве физиологов, вызовет недовольство *философов* в качестве метафизиков, и, наоборот, кто понравится философам, заденет физиологов.

По существу же несогласие факультетов по вопросу о всеобщем органе чувств коренится в понятии *места души*, которого лучше было бы вообще не касаться, это может быть сделано с тем большим основанием, что такое понятие придает вещи, которая есть лишь объект внутреннего чувства и потому может быть определена только в условиях времени, *локальное присутствие*, т.е. отношение к пространству; тем самым оно противоречит самому себе, так как вместо *виртуального присутствия*, относящегося только к сфере рас-судка, а потому и не имеющего локального характера, оно выступает как понятие, позволяющее рассматри-вать поставленный вопрос (о *sensorium commune*) в чисто физиологическом плане. Ибо хотя большинство людей, как они полагают, чувствуют, что процесс мыш-ления происходит в голове, это не более чем заблуж-дение, которое состоит в том, что суждение о причине ощущения, возникающего в определенном месте (моз-га), принимается за ощущение причины в этом месте, а следы, возникающие в результате воздействия на мозг впечатлений, под названием *материальных идей* (Декарта)¹, затем связываются с мыслями по *законам ассоциации*. При всей произвольности этих гипотез, они хотя бы не требуют установления места души и не отягощают физиологическую задачу метафизикой. Та-ким образом, мы имеем дело только с материей, кото-рая позволяет объединить все чувственные представле-ния *в душе**. Единственная же материя, которую после

* Под *душой* следует понимать лишь *способность* суммиро-вать данные представления и создавать единство эмпирической

сделанных на основании Вашего глубокого анализа открытий можно считать пригодной для этого (в качестве sensorium commune), содержится в желудочках мозга, это просто вода: она и есть тот непосредственный орган души, который, с одной стороны, *разъединяет* оканчивающиеся здесь нервные пучки, чтобы они не вызывали смешения ощущений, с другой — создает их полное взаимное *общение*, чтобы несколько ощущений, воспринятых одной душой, не оказались вне ее (что было бы противоречием).

Однако здесь мы наталкиваемся на серьезную трудность: поскольку *вода*, будучи жидкостью, не может быть мыслима организованной, а вместе с тем без организации, т.е. без целесообразной и устойчивой по своей форме упорядоченности частей, ни одна материя не может быть непосредственным органом души, упомянутое важное открытие еще не достигает своей цели.

Материя находится в *жидком* состоянии, если каждая ее часть в пространстве, которое эта материя занимает, может быть перемещена под действием минимальной силы. Между тем это свойство, по-видимому, противоречит понятию организованной материи, которую мы мыслим как некую машину, т.е. как материю *твердую**, с известной силой противодействующую передвижению ее частей (тем самым и изменению ее внутренней конфигурации); мыслить же эту воду частично жидкой, частично неподвижной (такой, напри-

апперцепции (animus), а не субстанцию (anima) в ее полностью различной от материи природе — от нее мы здесь отвлекаемся; тем самым мы выигрываем то, что, занимаясь мыслящим субъектом, мы не переходим в область метафизики, предметом которой является чистое сознание и его априорное единство в акте соединения данных представлений (рассудок), а исходим из способности воображения, чьи созерцания (и без наличия предмета) могут быть приняты в качестве эмпирических представлений, соответствующих впечатлениям мозга и относящихся к целостности внутреннего самосозерцания.

* *Жидкому* (fluidum) должно быть, собственно говоря, противопоставлено “твердое” (rigidum), что и делает Эйлер². А *плотному* — *полюе*.

мер, как кристаллическая влага глаза) также означало бы, что мы в известной степени отказываемся от тех соображений, которые заставили нас принять такое свойство непосредственного органа чувств, чтобы объяснить его функцию.

Как бы Вы отнеслись к тому, что вместо *механической* организации, основанной на присоединении частей друг к другу для формирования определенного образа, я предложил бы *динамическую* организацию, в основе которой лежат химические, а не математические (как в первой) принципы и которая тем самым могла бы сочетаться с жидким состоянием названной материи? Подобно тому как *математическое* деление пространства и занимающей его материи (например, желудочка мозга и заполняющей его воды) уходит в бесконечность, обстоит дело и с *химическим* делением в качестве деления динамического (разъединения различных видов материи, взаимно растворенных друг другом); ведь и оно, насколько нам известно, уходит в бесконечность (*in indefinitum*). Обыкновенная чистая вода, которая до недавнего времени еще считалась химическим элементом, теперь в ходе пневматических опытов делится на две составные части воздуха. Каждая из них, в свою очередь, содержит, помимо своей основы, еще некое тепловое вещество, которое тоже, вероятно, может быть разделено природой на световую и какую-либо иную материю, а свет затем делится на различные краски и т.д. Если к этому присовокупить еще, какое безграничное многообразие различных (подчас улетающих веществ) добывается из обыкновенной воды в растительном мире посредством ее разложения (различного рода соединений), то можно себе представить, какое многообразие обнаруживают на своих окончаниях нервы в воде мозга (которая, быть может, не что иное, как обыкновенная вода), позволяющее им воспринимать чувственный мир и, в свою очередь, воздействовать на него.

Итак, если принять в качестве гипотезы, что душа в эмпирическом мышлении, т.е. в разъединении и соединении чувственных представлений, основывается на способности нервов разлагать воду в желудочках мозга

на первичные элементы и таким образом, освобождая в соответствии с их различием тот или иной элемент, вызывать различные ощущения (например, ощущение света посредством раздражения зрительного нерва или ощущение звука посредством раздражения слухового нерва и т.д.), причем таким образом, чтобы после прекращения раздражения эти элементы вновь соединились, то можно прийти к заключению, что эта вода все время организуется, никогда не достигая устойчивой организации, тогда мы получаем именно то, к чему мы стремились с помощью прочной организации, а именно — коллективное единство всех чувственных представлений в центральном органе чувств (*sensorium commune*), которое может быть, однако, достигнуто только в том случае, если мы исходим из химического разложения.

Однако тем самым еще не решена подлинная задача так, как она дана у Галлера³, ведь она носит не только физиологический характер, но должна также служить средством для того, чтобы дать представление о единстве сознания самого себя (что присуще рассудку) в рамках пространственного отношения души к органам мозга (что относится к внешнему чувству), т.е. *о месте души, о ее локальном присутствии*; а это уже задача метафизики, и задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая. Ведь если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т.е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире *как человека*, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем душа может воспринимать саму себя только посредством внутреннего чувства, тело же (происходит ли это внутренне или внешне) — только посредством внешних чувств; тем самым душа никак не может определить свое место, так как для этого ей пришлось бы сделать саму себя предметом собственно-

го внешнего созерцания и выйти за пределы самой себя, что является противоречием.

Таким образом, требуемое от метафизики решение вопроса о месте души ведет к невозможной величине ($V-2$) и тому, кто за нее берется, можно сказать вместе с *Теренцием*: *nihil plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias*⁴.

Впрочем, нельзя ставить в упрек физиологу, которому достаточно проследить динамическое присутствие и по возможности непосредственно, если он предлагает метафизику дополнить недостающее.

О ВЕЛЬМОЖНОМ ТОНЕ, НЕДАВНО ВОЗНИКШЕМ В ФИЛОСОФИИ

1796

Слово *философия*, утратив свое первоначальное значение науки о жизненной мудрости, стало весьма рано пользоваться спросом как украшение мышления оригинальных мыслителей, которым оно представляется теперь чем-то вроде ключа к тайне. *Аскетам* в Макарийской пустыне их *отшельничество* представлялось философией. *Алхимик* величал себя *philosophus per ignem*¹. *Масоны* прежнего и нового времени являются по традиции адептами тайны, о которой они не хотят недобросовестно ничего нам поведать (*philosophus per initiationem*²). И, наконец, новейшие ее обладатели суть те, которые носят ее *в себе*, но, к несчастью, не в состоянии высказать ее и повсдать нам о ней с помощью публичного слова (*philosophus per inspirationem*³). Однако, если допустить существование познания сверхчувственного (что в теоретическом отношении единственно представляет собой действительную тайну), раскрыть которое, во всяком случае в практическом отношении в состоянии рассудок человеческий, то оно как таковое, как способность познания с помощью понятий, значительно уступало бы тому познанию, которое, будучи способностью созерцания, могло бы быть воспринято рассудком непосредственно, ибо дискурсивному рассудку понадобилось бы с помощью первых понятий проделать большую работу по анализу и обратному синтезу своих понятий, основанных на принципах, и с целью достижения прогресса в познании преодолеть много трудных ступенек, в то время как *интеллектуальное созерцание* сразу и непосредственно схватывало бы и представляло бы свой

предмет. И, следовательно, тот, кто мнит себя обладателем этого последнего, будет с презрением взирать на обладателя первого [типа познания]; но вместе с тем удобство такого применения разума является сильным искушением дерзко предаться подобной способности к созерцанию и рекомендовать также основанную на нем философию в качестве наилучшей, что, впрочем, легко объяснимо естественной склонностью человека к эгоизму, к которому разум относится с молчаливым снисхождением.

Дело в том, что не только естественной инертностью, но и тщеславием человека (превратно понятой свободой) объясняется то, что *живущие* беззаботно, будь то богато или бедно, считают себя *благородней* по сравнению с теми, кто вынужден работать, чтобы жить. *Араб* или *монгол* презирают горожанина и мнят себя более благородными по сравнению с ними, потому что кочевать в пустыне со своими овцами и лошадьми для них скорее забава, нежели работа. *Охотник-тунгус* полагает, что посылает своему собрату страшное проклятие, говоря: “Чтоб тебе самому выращивать скот, как *буряту!*” Последний препровождает это ругательство дальше со словами: “Чтоб тебе так возделывать землю, как это делает *русский!*” А этот в соответствии со своим образом мышления может, пожалуй, сказать: “Чтоб тебе самому сидеть за ткацким станком, как *немцу!*” Одним словом, все мнят себя благородными настолько, насколько, как полагают, можно не работать, и с этим принципом дело зашло так далеко, что открыто и публично о себе заявляет философия, при которой можно *не работать*, а достаточно лишь послушать и внять оракулу в самом себе, чтобы тотчас овладеть всей мудростью, к которой стремится философия, и это к тому же делается в таком тоне, который свидетельствует, что они не намерены ставить себя в один ряд с теми, которые считают себя обязанными восходить постепенно и последовательно, как этого требует *школа*, от критики своей способности познания к догматическому знанию, а полагают, что могут, подобно тому, как это делает *гений*, одним-единственным острым взором в себя совершить все то, на что

обычно способно лишь трудолюбие, и даже более того. Можно было бы, пожалуй, подобно педанту гордиться науками, требующими труда, такими, как математика, естествознание, древняя история, языкознание и т.д., и даже философией, поскольку она вынуждена заниматься развитием методики и систематизацией понятий; но никому, кроме философа *созерцания*, демонстрирующему не геркулесову восходящую работу самопознания, а всего лишь ничего ему не стоящее самообожествление, не может прийти в голову вести себя *аристократически*, потому что он выступает лишь от собственного имени и поэтому не обязан ни перед кем держать отчет.

Однако ближе к делу! Платон, в такой же степени математик, как и философ, восхищался свойствами некоторых геометрических фигур, например кругом, его некоей *целесообразностью*, пригодностью его для решения разнообразных проблем или для различного решения одной и той же проблемы (например, в учении о геометрических точках), исходя из единого принципа, как будто необходимость конструирования понятий определенных величин заложена в них преднамеренно, хотя они и могут быть усмотрены а priori как необходимые и доказаны. Но целесообразность мыслима в качестве причины лишь как результат соотнесенности предмета с рассудком.

Так как мы своим рассудком как способностью познания с помощью *понятий* не можем выйти в познании за пределы априорного понятия (что, однако, имеет место в математике), то Платон вынужден был предположить наличие у нас, людей, *созерцаний* а priori, *первоисточником* которых является, однако, не наш рассудок (ибо наш рассудок не обладает способностью созерцания, а всего лишь дискурсивной, или мыслительной способностью), а такой, который является вместе с тем и первой причиной всех вещей, т.е. божественный рассудок; эти созерцания заслуживали быть названными в таком случае прообразами (идеями). А наше созерцание этих божественных идей (ведь мы должны обладать все же априорными созерцаниями, если хотим понять возможность синтетических

суждений а priori в чистой математике) дано нам лишь косвенным образом как созерцание копий (естура), как бы теней всех вещей, которые мы познаем синтетически а priori с рождения, что, однако, влечет за собой вместе с тем потускнение этих идей по причине забвения их происхождения в результате того, что наш дух (называемый душой) заключен в тело, постепенное избавление от оков которого должно быть отныне благородным делом философии*.

Однако мы не должны забывать и *Пифагора*, о котором нам, правда, слишком мало известно, чтобы с уверенностью судить о метафизическом принципе его философии. В той самой мере, как Платона изумляли *фигуры* (геометрии), точно так же внимание Пифагора привлекало волшебство *цифр* (арифметики), видимое наличие некоей целесообразности, как бы преднамеренно заложенное в них свойство, полезное для решения некоторых проблем разума в математике, когда

* Делая подобные выводы, Платон поступает, по крайней мере, последовательно. Без сомнения, он был близок, хотя и неосознанно, к вопросу, который был ясно сформулирован лишь недавно, а именно: "Как возможны синтетические суждения а priori?" Если бы он смог догадаться о том, что было обнаружено лишь позднее, а именно, что созерцания а priori существуют, но не в человеческом рассудке, а как чувственные (созерцания) (называемые пространством и временем), что, следовательно, все предметы наших чувств суть только явления и даже их формы, определяемые нами в математике, не являются формами вещей самих по себе, а являются субъективными формами нашей чувственности, которые, следовательно, имеют силу для всех предметов возможного опыта, но не больше, то он стал бы искать чистое созерцание (в котором он нуждался, чтобы уяснить себе возможность синтетического знания а priori), в божественном рассудке и его прообразах всех сущностей как самостоятельных объектов и не положил бы тем самым начало мистериям. Ибо он хорошо понимал, что если бы он стал утверждать, что в созерцании, лежащем в основе геометрии, можно усматривать сам эмпирический объект, то суждения геометрии и вся математика вообще были бы опытными науками, что противоречит необходимости, которая (наряду с наглядностью) и есть как раз то, что обеспечивает ей столь высокое место среди других наук.

возникает необходимость предположить существование созерцаний а priori (пространства и времени), а не только чисто дискурсивного мышления; привлекало взор к некоей *магии* просто для того, чтобы объяснить себе возможность не только расширения наших понятий о величинах вообще, но и об особых, как бы таинственных свойствах последних. История свидетельствует, что открытие им числового соотношения тонов и закона, по которому только они образуют музыку, навело его на мысль, что в нас, именно по той причине, что в этой игре ощущений присутствует как математика (как наука о числах), так и принцип игровой формы (и, как кажется, именно а priori, по причине ее необходимости), существует, хотя и неосознанно, созерцание природы, упорядоченное господствующим над ней рассудком по числовым соотношениям; идея, которая, будучи применена к небесным телам, породила учение о гармонии сфер. Но ничто не оживляет так чувства, как музыка, а в человеке живительным принципом является *душа*, и так как музыка, по Пифагору, покоится лишь на воспринимаемых числовых соотношениях и (это необходимо отметить) так как тот самый живительный принцип в человеке, душа, является одновременно и свободной, саму себя определяющей сущностью, то можно, пожалуй, понять его определение души как *anima est numerus se ipsum movens*⁴ и в какой-то мере оправдать, если принять во внимание, что этой способностью к самодвижению он хотел показать ее отличие от материи как чего-то безжизненного в себе и приводимого в движение лишь чем-то извне, т.е. свободой.

Итак, именно *математика* была той наукой, о которой *философствовали* Платон и Пифагор, относя все априорное познание целиком (будь то созерцание или понятие) к интеллектуальному, и полагали, что этой философией они натолкнулись на тайну там, где нет никакой тайны: не потому, что разум может ответить на все поставленные перед ним вопросы, а потому, что его оракул умолкает, когда вопрос касается таких высот, что вопрос теряет всякий смысл. Если, например, геометрия констатирует названные *прекрас-*

ными свойства круга (об этом можно справиться у Монтюкль⁵), и если спрашивается, откуда у него берутся эти свойства, обладающие, как кажется, столь широкой применимостью и целесообразностью, то ответить на этот вопрос можно не иначе, как: *Quaerit delirus quod non respondet Homerus*⁶. Тот, кто намеревается решить математическую проблему философски, противоречит тем самым сам себе; например, чем объяснить, что рациональное отношение трех сторон прямоугольного треугольника может быть только отношением чисел 3, 4, 5? Но философствующему над математической задачей кажется, что он наталкивается здесь на какую-то тайну, полагая, что наблюдает нечто сверхвеликое там, где на самом деле не видит ничего; и выдает свое мудрствование над какой-либо идеей, которую он не может ни сам понять, ни сообщить о ней другому, за настоящую философию (*philosophia arcani*), в которой литературное дарование находит обильную пищу для мистификации, что, конечно, значительно привлекательней и красивей, чем требование разума добывать свое достояние трудом. И при этом убожество и чванство принимают смехотворный вид, будто бы в философии принято говорить *аристократическим* тоном.

Философия Аристотеля, напротив, есть труд. Но здесь я говорю о нем только как о метафизике (как и об обоих упомянутых выше), т.е. как об аналитике, разлагающем всякое познание а priori на его элементы, и как о логике, умеющем производить обратный синтез их (категорий); его работа, насколько она проделана, сохранила свою значимость, хотя, правда, в дальнейшем ему не удалось распространить основоположения, имеющие силу в чувственном мире, на сверхчувственное (не заметив при этом опасного скачка, который ему при этом надлежало сделать), где его категории не имели силы; необходимо было предварительно расчлнить сам орган мышления в самом себе, разум, на две сферы его: теоретическую и практическую, и соизмерить их — работа, проделать которую было предоставлено лишь последующему времени.

Однако давайте теперь послушаем и оценим новый

тон в философствовании (при котором можно обойтись и без философии).

То, что *вельможи* философствуют, достигая даже при этом вершин метафизики, делает им большую честь, и они заслуживают снисхождения, если погрешат против школы (что почти неизбежно), потому что они нисходят к ней во имя гражданского равенства*. Но то, что люди, желающие быть философами, ведут себя как *вельможи*, не может быть им прощено, потому что они возвышают себя над *товарищами по цеху* и посягают на их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах одного только разума.

Принцип, основанный на желании философствовать

* Необходимо, однако, делать различие между философствованием и философами. Философствование принимает вельможный тон, когда деспотизм над разумом народа (и даже над своим собственным) в своей приверженности слепой вере выдается за философию. Сюда относится, например, “вера в легион грома во времена Марка Аврелия, а также в огонь, вызванный с помощью чуда из-под развалин Иерусалима в утешу вероотступнику Юлиану”⁷, которая выдается за настоящую философию. А противоположное ей называется “слепым безверием” (как будто бы углежог⁸ в лесной чаще пользовались дурной славой за то, что проявляли сильное недоверие к сообщаемым сказкам); дополнением к этому является уверение в том, что с философией покончено уже 2 тысячи лет тому назад, потому что “Стагирит столь много сделал для науки, что на долю потомков не осталось более никакого существенного открытия”⁹. Так, сторонниками равенства в политическом строе являются не только те, кто вслед за Руссо хотят, чтобы все граждане вместе взятые были равны друг перед другом, потому что каждый является всем, но и те, кто желает, чтобы все были равны потому, что они вместе взятые, кроме одного, являются ничем и суть монархисты из зависти, воздвигая на трон то Платона, то Аристотеля, чтобы, сознавая свою неспособность думать самостоятельно, избежать ненавистного им уравнивания с другими своими современниками. И таким образом (преимущественно благодаря последнему суждению) вельможная личность мнит себя философом потому, что своим обскурантизмом кладет конец всякой другой философии. Это явление как нельзя лучше представляет в надлежащем свете басня Фоса¹⁰ (Berniler Monatsschrift, ноябрь 1795 г., последняя страница), стихотворение, стоящее само по себе целой гекатомбы.

из высоких чувств, обладает по сравнению с другими наибольшей вельможностью. Действительно, кто осмелится оспаривать мое чувство? А если я к тому же умею убедить других в том, что это чувство не только субъективно во мне, но и может быть примыслено также каждому в отдельности, следовательно, объективно и имеет силу как акт познания, т.е. что оно не является подобно понятию чисто умозрительным, но дано также в созерцании (схватывание самого предмета), то я буду обладать бóльшим преимуществом перед теми, кто должен дать отчет прежде, чем получит право гордиться истинностью своих утверждений. Поэтому я могу вещать тоном повелителя, освобожденного от труда доказывать правооснование своего владения (*beati possidentes*). Итак, да здравствует философия чувства, подводящая нас прямо к сути дела! Долой мудрствование понятиями, пользующееся лишь окольным путем всеобщих признаков, которое, прежде чем завладеть непосредственно чувственным материалом, требует определенных форм, под которые этот материал можно подвести. И если даже допустить, что разум вправе не давать себе отчет в правомочности своего достояния, то все же факт остается фактом: «Философия обладает своими ощутимыми тайнами»^{11*}.

*Знаменитый обладатель последних высказывается в этой связи следующим образом: «До тех пор, пока разум как законодатель воли будет говорить явлениям (под ними здесь подразумевается свободное деяние людей): «Ты мне нравишься — а ты мне не нравишься», — до тех пор он должен рассматривать феномены как следствие реальности»¹², из чего он далее заключает, что его законодательство нуждается не только в форме, но и в материи (материале, цели) как основании определения воли, т.е. если разуму надлежит быть практическим, то *чувство удовольствия* (или *неудовольствия*) *должно предшествовать*. Это заблуждение, которое, если его допустить, может уничтожить всякую мораль и ничего не оставило бы, кроме максимы блаженства, которая не может обладать никаким объективным принципом (потому, что она различна у разных людей). На это заблуждение, говорю я, может быть пролит свет только с помощью следующего *пробного камня чувства*. То самое чувство удовольствия (или неудовольствия), которое с необходимостью должно предшествовать закону для того,

С этим упомянутым выше соприкосновением с предметом, встречающимся, однако, только в чистом разуме, дело обстоит следующим образом. До сих пор знали только три степени достоверности вплоть до полного незнания: знание, веру и мнение*.

чтобы деяние свершилось, является *патологическим*¹³, а то (чувство), которому с необходимостью закон предшествует, чтобы поступок мог свершиться, является моральным. В основе первого лежат эмпирические принципы (материя произволения), а в основе второго — чистый априорный принцип (при котором важна только форма определения воли). Вместе с тем легко может быть вскрыто также ложное заключение (*fallacia causae pro causae*¹⁴), выдвигаемое эвдемонистом: чувство удовольствия (*удовлетворенности*), которое честный человек имеет в перспективе, чтобы когда-либо испытать его, сознавая свой благопристойный образ жизни (а вместе с тем и перспективу на свое будущее блаженство), и есть действительная движущая сила благостного образа жизни (в соответствии с законом). В самом деле, так как я должен принимать его заранее за честного человека, послушного закону, т.е. как такого человека, у которого закон предшествует чувству удовольствия, чтобы, сознавая свой благопристойный образ жизни, испытывать блаженство, то это является порочным кругом силлогизма, когда последнее, являющееся следствием, делается причиной этого самого благообразного образа жизни.

А что касается синкретизма некоторых моралистов — эвдемония, если не совсем, то хотя бы отчасти становится объективным принципом нравственности — хотя и соглашаясь с тем, что она незаметно оказывает субъективное влияние и на определение воли человека, совпадающее с долгом, они вступают на прямой путь оказаться вообще без всякого принципа. Ибо примешивающиеся сюда и проистекающие от блаженства мотивы, хотя они и побуждают к тем же самым поступкам, что и чисто моральные принципы, тем не менее загрязняют и одновременно ослабляют само моральное *умонастроение*, достоинство и высокий ранг которого именно в том и состоит, чтобы, не обращая на него внимания и даже, более того, борясь с его всяческим восхвалением, доказывать свое послушание только закону и ничему другому.

*В теоретическом мышлении иногда пользуются средним термином в значении: “считать что-либо *вероятным*”; и здесь следует заметить, что о том, что находится за пределами всякого возможного опыта, нельзя сказать ни то, что оно вероятно, ни то, что оно невероятно, следовательно, слово *вера* применительно к подобному предмету в теоретическом смысле не имеет места. Под

Теперь появляется еще одна степень достоверности, не имеющая с логикой ничего общего, представляющая не прогресс мышления, а долженствующая быть

выражением “вероятно то-то и то-то” понимают нечто среднее (достоверности) между мнением и знанием; и с ним дело обстоит точно так же, как и со всякими другими промежуточными вещами: из них можно делать все, что угодно. Если, например, некто скажет: “Вероятно, по крайней мере, что душа после смерти живет”, — то он не знает, чего хочет. Ибо вероятным называется то, что, будучи принимаемым за истинное, обладает большей, чем наполовину, степенью достоверности (достаточного основания), следовательно, основания все вместе должны содержать частичное знание, часть познания объекта, о котором производится суждение. Если же предмет не является объектом нашего возможного познания (например, природа души как живой субстанции, существующей независимо от тела, т.е. как дух), то о возможности его нельзя судить не то, что оно вероятно или невероятно, но и вообще ничего нельзя сказать. Ибо выдвигаемые основания познания находятся в одном ряду с теми, которые, будучи отнесены к чему-то сверхчувственному, о чем как таковом никакое теоретическое знание невозможно, никак не сближаются с достаточным основанием, а следовательно, и самим познанием.

Точно так же обстоит дело и с верой в свидетельство другого, касающейся чего-либо сверхчувственного. Достоверность свидетельства есть всегда нечто эмпирическое, а лицо, в свидетельство которого я должен верить, должно быть предметом опыта. Но если оно берется как сверхчувственное существо, то я ничего не могу знать из опыта о его существовании, т.е. что оно и есть то существо, которое мне это свидетельствует (потому что это заключает в себе противоречие); я не могу также заключить о нем из субъективной невозможности объяснить себе явление посетившего меня внутреннего зова иначе, как с помощью сверхъестественного воздействия (вследствие того, что было выше сказано о суждении, основанном на вероятности). Итак, не существует теоретической веры в сверхчувственное.

Однако в практическом (морально-практическом) значении вера в сверхчувственное не только возможна, но, более того, она с ним неразрывно связана. Действительно, наличие моральности во мне хотя и является сверхчувственным, неэмпирическим, тем не менее оно дано мне с несомненной истинностью и властью (в категорическом императиве), которые предписывают мне такую цель, какую я теоретически не могу достичь своими собственными силами, без помощи действующей в том же направлении силы вседержителя (высшего блага). Но верить в него морально-прак-

предощущением (*praevisione sensitiva*) того, что не может быть предметом чувств, т.е. предчувствием сверхчувственного.

То, что здесь перед нами некий мистический акт, скачок (*salto mortale*) от понятий к неммыслимому, попытка постичь то, что недоступно понятию, ожидание тайн, или, скорее, пустое обнадеживание ими, а на самом деле мороченье голов, само собой очевидно. Действительно, предчувствие есть неосознанное ожидание, содержащее надежду на объяснение, которое, однако, в деле разума возможно только с помощью понятий, и если, следовательно, последние являются трансцендентными и не могут прийти к точному познанию предмета, то они с необходимостью предвещают суррогат его, сверхъестественное откровение (мистическое просветление), что является смертью для всякой философии.

Итак, Платон — *академик* стал, правда, не по своей вине (так как он использовал свои интеллектуальные созерцания только в обратном порядке, для *объяснения* возможности синтетического познания *а priori*, а не в прямом — с тем чтобы благодаря им расширить усматриваемые в божественном рассудке идеи) отцом всякой экзальтации в философии. Однако

тически не означает — теоретически предвосхищать его действительность как истину, чтобы получить ясное представление о заданной мне цели и побудить к ее осуществлению: ведь для этого объективно достаточно уже одного закона разума, а чтобы действовать соответственно идеалу этой цели так, как будто такой мировой порядок действительно существует, потому что этот императив (повелевающий не верить, а действовать) требует со стороны человека послушания и подчинения своего произволения закону, а со стороны воли, предписывающей ему достижение цели, он содержит вместе с тем соответствующую этой цели способность (не являющуюся человеческой), ради которой человеческий разум может, правда, предписывать поступки, но не их успех (достижение цели), поскольку последний находится не всегда и не полностью во власти человека. Следовательно, в категорическом императиве практического в своей материи разума, который говорит человеку: “Я хочу, чтобы твои деяния согласовывались с конечной целью всех вещей”, — уже мыслится одновременно предпосылка законодательной всемогущей божественной воли, и он не нуждается в том, чтобы навязывать себя особо.

мне не хотелось бы смешивать недавно переведенного на немецкий язык Платона — автора писем¹⁵ — с первым Платоном. Автор писем требует, помимо “четырёх, необходимых для познания вещей: названия вещи, описания, изображения и науки, — еще и пятую (колесо в телеге), а именно сам предмет и его истинное бытие”¹⁶.

“Он (как экзальтированный философ) утверждает, что заполучил эту неизменную сущность, доступную созерцанию только в душе и через нее и зажигающую в ней словно от взметнувшейся само собой искры огня свет, о котором нельзя ничего говорить, чтобы не быть тотчас уличенным во лжи, и менее всего народу, потому что всякая попытка такого рода уже опасна отчасти потому, что эти высокие истины могут быть подвергнуты бестактному пренебрежению, а отчасти потому (и это в данном случае единственно здесь разумное), что душа предавалась бы пустым надеждам и одному только самообману в познании великих тайн”¹⁷.

Кто не узнает в этом мистификатора, который грезит не только сам для себя, но является одновременно и членом клуба и, обращаясь к своим адептам, в противоположность народу (под которым понимаются все непосвященные), кичится своей мнимой философией! Да будет позволено мне привести еще несколько свежих тому примеров.

На новом мистически-платоновском языке говорится следующее: “Всякая философия человека может изображать только зарю; о солнце же надлежит только догадываться”¹⁸. Однако никто не может представить себе солнце, если он его не видел хотя бы один раз. Ведь могло бы быть и так, что на нашей планете ночь сменялась днем, как в иудейской истории сотворения мира, а солнца и после такой смены (дня и времен года) на постоянно затянутом тучами небосводе было не видно, но все бы точно так же шло своим чередом. И все же при таком положении вещей истинный философ смог бы, правда, если и не *предчувствовать* (ибо это не его дело) солнце, то все же, вероятно, *догадаться* о нем, с тем чтобы с помощью гипотезы о подобном небесном теле объяснить упомянутое явление

и даже при этом удачно попасть в цель. Хотя смотреть на солнце (сверхчувственное) невозможно, не ослепнув при этом, все же достаточно видеть его в рефлексах (в разуме, морально освещающем его душу) и даже в практическом отношении, как это делал старый Платон, вполне возможно: в то время как неоплатоники “показывают нам наверняка буффонное солнце”, потому что они хотят с помощью чувств (предчувствий), т.е. только субъективного, что не дает о предмете вообще никакого понятия, ввести нас в заблуждение и утешить нас мнимым знанием объективного, что уже рассчитано на экзальтацию.

В подобных образных выражениях, долженствующих прояснить нам это самое предчувствие, платонствующий философ чувства поистине неисчерпаем, например: “Приблизиться к богине мудрости настолько близко, что можно слышать шуршание ее одежд”. Также в деле восхваления искусства *псевдо-Платона*: “Так как он не в состоянии полностью удалить покрывало с богини Изиды, но делает его все же настолько тонким, что под ним угадывается сама богиня”. При этом не говорится, насколько тонким; вероятно, все же достаточно плотным, чтобы из призрака можно было делать все что угодно, так как в противном случае это было бы видение, которого следовало бы избегать.

С той же самой целью при недостатке строгих доказательств в качестве аргументов предлагаются “аналогии”, “вероятности” (о которых уже выше упоминалось) и “опасность оскотления ставшего в результате метафизической* сублимации столь чувствительным ра-

*Все до сих пор сказанное неоплатоником относительно своей темы есть сплошная метафизика и, следовательно, относится только к формальным принципам разума. Однако незаметно она (*метафизика*) подсовывает сюда также *гиперфизику*, т.е. не принципы практического разума, а учение о природе сверхчувственного (Боге, человеческом духе), и уверяет, что это проделано ею “не столь тонко”. Но то, каким образом это “совершенное ничто” становится философией, касающейся в этом случае материи (объекта) чистых понятий разума, не будучи самым тщательным образом освобожденной от каких бы то ни было эмпирических нитей, может быть показано на следующем примере.

зума, что в борьбе с пороком он едва ли может устоять”, но так как именно в этих априорных принципах

Трансцендентальное понятие Бога как всереальнойсущности философия не может обойти, каким бы абстрактным оно ни было, ибо оно служит связи и вместе с тем прояснению всех конкретных (понятий), появление которых возможно в прикладной теологии и религиозном учении.

И вот возникает вопрос, должен ли я мыслить Бога как совокупность (*complexus, aggregatum*) всех реальностей или как высшую причину последних? Если я делаю первое, то я должен привести примеры того материала, из которого мной складывается высшая сущность, чтобы понятие о ней не оказалось пустым и лишенным значения. Следовательно, я буду наделять его такими реальностями, как, например, рассудок или воля. Но любой известный мне рассудок есть способность мышления, то есть способность дискурсивного представления, или такая способность, которая возможна лишь на основе обобщения признака, присущего многим вещам (от их различий я мысленно абстрагируюсь), следовательно, не без ограничения субъекта.

Итак, божественный рассудок нельзя считать способностью мышления. Но о другом рассудке, который был бы, например, способен созерцать, у меня нет ни малейшего представления; тем самым понятие рассудка, которым я наделил высшую сущность, полностью лишено смысла. Точно так же, если я наделяю его другой реальностью — волей, благодаря которой он есть причина всех вещей, за исключением самого себя, — то я должен предположить такую волю, удовлетворение которой (*acquiescentia*) совершенно не зависит от существования внешних ему вещей, ибо это было бы ограничением (*negatio*). И опять-таки у меня нет ни малейшего понятия, и я не могу привести примера такой воли, субъект которой не основывал бы свое удовлетворение на исполнении своего воления, которая, следовательно, не зависела бы от существования внешних предметов. Итак, понятие воли высшей сущности как присущей ей реальности, так же как и предыдущее понятие, является либо пустым, либо (что еще хуже) антропоморфным понятием, которое, будь оно — что неизбежно — воплощенным на практике, испортит всякую религию и превратит ее в идолопоклонство. Если же я составляю себе понятие о *ens realissimum* (всереальнойсущности) как причине всякой реальности, то я должен сказать так: Бог есть сущность, содержащая в себе причину всего того в мире, для чего мы, люди, должны предположить (наличие) рассудка (например, всякой целесообразности в мире); он есть сущность, из которой берет свое начало существование всех мировых сущностей, но не по причине необходимости

практический разум как никогда чувствует свою прежде небывалую силу, то в результате подсовывания

своей природы (per emanationem), а благодаря отношению, для чего мы, люди, должны предположить существование свободной воли, чтобы уяснить себе возможность последней. В чем состоит природа высшей сущности (объективно), может оказаться в данном случае совершенно непознаваемым и находящимся вне пределов любого присущего нам теоретического познания, но (субъективно) за этими понятиями может быть сохранена реальность в практическом отношении ([в применении] к процессу жизни); единственно только в этом отношении может быть проведена аналогия между божественным рассудком и волей и рассудком и волей человека, а также его практическим разумом, хотя теоретически такая аналогия не имеет места.

Понятие Бога, принять которое заставляет нас наш чистый практический разум, происходит не из теории о природе вещей самих по себе, а из морального закона, предписываемого нам авторитетом нашего собственного разума.

И вот если теперь один из великанов, с воодушевлением возвестивших недавно о мудрости, не стоившей им никакого труда, так как они поймали эту богиню за полы платья и овладели ею, говорит нам: “Я презираю того, кто намерен создать себе своего Бога”, — то подобный вельможный тон (как особо поощряемый) свойствен их касте.

Ведь само собой разумеется, что понятие, являющееся из нашего разума, создается нами самими. Если бы мы пожелали заимствовать его из какого-либо явления (предмета опыта), то наше познание было бы эмпирическим и не имело бы силы для всех и не обладало бы, следовательно, той аподиктической достоверностью, которой должен обладать всеобщий закон. Напротив, мы должны были бы сравнить персонально являющуюся нам мудрость прежде всего с созданным нами понятием как прообразом, чтобы убедиться, соответствует ли данное явление характеру этого созданного нами прообраза. Но и даже в том случае, если бы мы не нашли в нем ничего, что противоречило бы ему (прообразу), то все же познать это несоответствие невозможно было бы иначе, как только с помощью сверхчувственного опыта (так как сам предмет недоступен чувственности), что содержит в себе противоречие. Следовательно, *теофания* делает из идеи Платона идола, почитание которого не может основываться ни на чем другом, кроме суеверия: по сравнению с ней *теология*, основанная на понятиях нашего собственного разума, устанавливает идеал, боготворимый нами, ибо исходит он из самого святого долга, не зависящего от теологии.

эмпирического он, скорее, обескровливается и парализуется (именно поэтому оно не годится в качестве всеобщего законодательства).

И наконец, свой призыв *философствовать с помощью чувств* (а не возникший, к примеру, несколько ранее призыв с помощью *философии будить и укреплять нравственное чувство*) новейшая немецкая мудрость выносит на апробирование, при котором она неизбежно потерпит поражение. Ее главное положение гласит: “Самым верным признаком подлинной человеческой философии является не то, что она делает нас опытней, а то, что она делает нас *лучше*”. Однако от такой проверки невозможно потребовать, чтобы совершенствование (в результате воздействия тайного чувства) человека было аттестовано в своей мастерской экспертом, проверяющим его (человека) на моральность; действительно, полновесную монету хороших поступков может легко определить каждый, но кто может дать общественно значимое свидетельство тому, каково содержание благородного металла в образе мыслей людей? Ведь подобное свидетельство должно же быть, если необходимо доказать, что то самое чувство вообще делает людей лучше, по сравнению с которым научная теория неплодотворна и недействительна. Пробный камень этого не может дать, следовательно, опыт; он должен единственно быть найден в практическом разуме как данный a priori. Внутренний опыт и чувство (которое само по себе эмпирично и случайно) пробуждается единственно лишь с помощью разума (dictamen rationis), понятного каждому и доступного научному познанию; из чувства же невозможно вывести для разума какое-либо особое правило, потому что оно никогда не могло бы стать всеобщим. Следовательно, только a priori может быть установлено, какой принцип делает людей лучше, если он только ясно и неотступно будет доводиться до их души и будет учитываться то мощное влияние, которое он на них оказывает.

Каждый человек носит в своем разуме идею долга и трепещет, внимая ее властному голосу, когда зашевелиятся в нем вдруг чувства, побуждающие его к непослушанию ей. Он убежден в том, что даже если все

вместе они объединятся в заговоре против нее, то величие закона, предписываемого ему его собственным разумом, не колеблясь возьмет верх над ними и что воля его способна на это. Все это может и должно быть ясно показано человеку, хотя и не теоретически, для того, чтобы он осознал как авторитет этого повелевающего ему разума, но и сами его заповеди; но все это пока теория. Но вот я воображаю человека, вопрошающего себя: “Что же это такое во мне, что заставляет меня приносить в жертву закону самые сокровенные соблазны моих инстинктов и все желания, диктуемые моей природой; закону, не обещающему мне взамен никакой выгоды и не угрожающему мне ничем в случае нарушения его; более того, я почитаю его тем больше, чем властнее он повелевает и чем меньше он мне за это сулит?” Содержащееся в этом вопросе восхищение величием и возвышенностью внутреннего начала в человеке и вместе с тем таинство, его окружающее, волнует до глубины души. (Ведь ответ: “Это — свобода” — был бы тавтологичен, потому что она сама по себе представляет собой тайну).

Можно вновь и вновь останавливать на этом свой взор и восхищаться всякий раз силой в себе, не уступающей никаким другим силам природы. И это восхищение есть не что иное, как оплодотворенное идеей чувство, которое, будь изложение этой тайны, помимо уроков морали в школах и с кафедр, предметом постоянной заботы учителей, глубоко проникло бы в души и не преминуло бы сделать людей морально чище.

Вот здесь перед нами то, в чем так нуждался Архимед, но не нашел: а именно та прочная опора, к которой разум может приложить свой рычаг, и не к настоящему или будущему миру, а просто к своей идее внутренней свободы, которая благодаря непоколебимому моральному закону дает нам надежную основу для того, чтобы с помощью основоположений будить в человеке волю даже вопреки противодействию всей природы. Вот это и есть та тайна, которая может стать осязаемой лишь после длительного развития понятий рассудка и тщательно взвешенных принципов, следовательно, только с помощью труда.

Это дано нам не эмпирически (как задача разуму), а priori (как действительное усмотрение в пределах границ нашего разума), и, более того, это расширяет наше разумное познание, но лишь в практическом отношении, вплоть до сверхчувственного: не при помощи *чувства*, положенного в основу познания (мистика), а с помощью ясного *познания*, воздействующего на моральное чувство. Тон воображающего себя владельцем этой действительной тайны не может быть вельможным, так как важничает только догматическое или историческое знание. Первое, низведенное до земного критикой своего собственного разума, неизбежно побуждает к умеренности притязаний (скромность), а претензии второго, начитанность Платоном и классиками, относящаяся лишь к культуре вкуса, не дает еще права выдавать себя за философа.

Обсуждение этого притязания кажется мне не лишним теперь, когда слово “философия” стало модным украшением, а философ-ясновидец (если допустить такого), ввиду удобства постижения вершин мудрости одним лишь смелым скачком, без труда, может незаметно собрать вокруг себя большое число сторонников (ведь дерзость заразительна), чего полиция в царстве науки не может потерпеть.

Пренебрежительная манера говорить о *формальном* в нашем познании (ведь это основное занятие философии) как о педантизме, называть его “*рукоделием формализма*” подтверждает данное подозрение, а именно тайное намерение под вывеской философии на самом деле изгнать всякую философию и вельможно прославить себя в качестве победителя (*pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo. — Lucret.¹⁹*). Насколько неудачной может оказаться эта попытка под огнем постоянно бодрствующей критики, показывает следующий пример.

Сущность вещи состоит в ее форме (*forma dat esse rei*²⁰, говорили схоласты), насколько это может быть познано с помощью разума. Если эта вещь является предметом чувств, то она — форма вещи в созерцании (как явление), и даже чистая математика есть не что иное, как формальное учение о чистом созерцании;

также метафизика как чистая философия основывает свое знание прежде всего на формах мышления, под которые затем может быть подведен любой объект (материя познания). На этих формах покоится возможность синтетического познания а priori, в существовании которого у нас не может быть сомнений. Однако переход к сверхчувственному, к которому неутомимо толкает нас разум и который он может совершить только в морально-практическом отношении, может быть осуществлен им только с помощью таких (практических) законов, принципами которых является не материя свободных поступков (их цель), а только форма их, пригодность их максимум к законодательной всеобщности вообще. В обеих сферах (теоретической и практической) это не есть произвольное “формопроизводство”, организованное в плановом или даже фабричном порядке (для потребностей государства), а ручная работа с объектом, предшествующая даже самой мысли об этом, кропотливая и тщательная работа субъекта по осознанию и оценке своей собственной разумной способности; и, напротив, почтенный муж, открывающий с целью демонстрации сверхчувственного оракула в себе, не сможет отрицать, что он рассчитан на механическую обработку умов, и название философии дано этому ясновидению лишь ради престижа.

Однако к чему весь этот спор между двумя сторонами, преследующими, в сущности, одну и ту же благую цель, а именно сделать человека мудрей и честней? Это — шум из ничего, расхождение, основанное на недоразумении и нуждающееся не в примирении, а лишь в объяснении каждой из сторон, с тем чтобы заключить договор, обещающий сделать мир еще более искренним.

Завуалированной богиней, перед которой каждый из нас преклоняет свои колени, является моральный закон в нас во всей его неприкосновенности и величии. Правда, мы слышим ее голос и даже хорошо понимаем ее заповеди, но сомневаемся, ведет ли она свое начало от человека, от всемогущества его разума, или она говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна, но которое обращается к нему с

помощью его же собственного разума. Быть может, было бы лучше вовсе отказаться от исследования данного вопроса, ибо это вопрос спекулятивный, но то, что мы обязаны сделать (объективно), остается всегда одним и тем же, какой бы принцип ни был положен в основание, — чтобы в качестве собственно *философского* способа рассматривался единственно дидактический способ придания моральному закону в нас формы ясных понятий, как того требуют законы логики, а способ персонификации этого самого закона и превращение морально повелевающего разума в богиню Изиду (хотя мы не можем приписать ей никаких других свойств, кроме тех, что найдены с помощью этого способа) будет всего лишь *эстетическим* способом представления того же самого предмета, но которым можно пользоваться лишь после того, как с помощью первого будут выяснены принципы, с тем чтобы затем благодаря чувственным, основанным только на аналогии представлениям оживить эти самые идеи; с некоторой все же опасностью впасть в мистические грезы, что является смертью всякой философии.

Таким образом, выражение “*предчувствовать*” ту самую богиню будет означать не что иное, как с помощью морального чувства подвести себя к понятиям долга, прежде чем станут ясными принципы, от которых оно зависит. Подобное предчувствие закона, коль скоро оно переходит, благодаря соответствующей интерпретации, в ясное понятие, и есть, собственно, дело философии, без которой это самое выражение разума было бы голосом *оракула**, допускающим самые различные толкования.

* Эта возня вокруг таинства совершенно особого рода. Ее адепты не скрывают, что светильник их возжжен у Платона. Но этот мнимый Платон откровенно признается, что если спросить его, в чем, собственно, она (тайна) состоит (что проясняется с ее помощью), то он не знает ответа. Но тем лучше! Ибо тогда ясно само собой, что он, второй Прометей, украл для этого огонь прямо с неба. Хорошо говорить вельможным тоном, если приходишь из старинного дворянского рода и можешь сказать: “В наше мудрецовое время все то, что говорится или делается из чувств, имеет

Впрочем, “если” это предложение к примирению не будет принято, то, как говорит Фонтенель, правда, по другому поводу: “Если господин Н. непременно желает верить в оракула, то никто ему в этом не сможет воспрепятствовать”²¹.

вскоре обыкновение приниматься за мистику. Бедный Платон! Если бы на тебе не было печати древности и если бы можно было претендовать на ученость, не прочитав тебя, то кто бы стал читать тебя в наш прозаический век, в котором высшей мудростью является видеть только то, что лежит под ногами, и предполагать только то, что находится под рукой?” Но это заключение, к несчастью, непоследовательно, оно доказывает слишком много. Ведь *Аристотель*, в высшей степени прозаический философ, также, без сомнения, несет на себе печать древности и в соответствии с вышеупомянутым принципом может претендовать на то, чтобы его читали. В принципе вся философия прозаична, и предложение начать философствовать поэтически может быть расценено не иначе, как предложение торговцу писать впредь свои торговые книги не в прозе, а в стихах.

БЛАГАЯ ВЕСТЬ О БЛИЗКОМ ЗАКЛЮЧЕНИИ ДОГОВОРА О ВЕЧНОМ МИРЕ В ФИЛОСОФИИ¹

1796

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ РАДОСТНАЯ НАДЕЖДА НА БЛИЗОСТЬ ВЕЧНОГО МИРА

ОТ НИЗШЕЙ СТУПЕНИ ЖИВОЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ
К ЕЕ НАИВЫСШЕЙ — ФИЛОСОФИИ

*Хрисипп*², как и подобает стоику, решительно заявляет: “Природа вместо соли дала свинье душу, чтобы не протухнуть”*. Такова низшая, до всякой культуры, ступень природы человека, а именно животный инстинкт. Здесь философ как бы бросил взгляд провидца на физиологические системы нашего времени; только теперь вместо слова *душа* предпочитают пользоваться словами *жизненная сила* (что вполне справедливо, ибо по действию можно судить о *силе*, которая его вызвала, но не об особой, роду этого действия свойственной *субстанции*); а жизнь находят в воздействии раздражающих сил (жизненных возбудителей) и в способности отвечать на раздражающие силы (жизнеспособность). И здоровыми называют тех людей, у которых пропорциональное раздражение не вызывает ни слишком сильного, ни совсем слабого действия: в противном случае *животная* деятельность природы переходит в химическую, следствием чего является гниение, которое следует не из умирания и самой смерти (как обычно думали); напротив, предшествующее гниение заканчивается смертью. Итак, природа в человеке пред-

* *Cicer, De natur., lib. 2, sect. 160*³.

стает здесь еще до ее очеловечения, то есть в своей всеобщности, как она действует на животном уровне, чтобы затем только развить те ее силы, которые человек может использовать по законам свободы. Однако эта деятельность и ее возбудитель являются еще не практическими, а только механическими.

А

О физических причинах философии человека

Если отвлечься от *самосознания*, которое является свойством, отличающим человека от всех других животных, благодаря которому он есть животное *разумное* (и только благодаря единству сознания в него вложена душа), то склонность использовать эту способность для умствований — мало-помалу методически и исключительно умствовать с помощью понятий, то есть *философствовать*, и тем самым в полемике задирать другого своей философией, то есть дискутировать, а поскольку без эмоций обойтись нелегко, то и *браниться* в защиту свой философии, объединив оружие друг против друга (школа против школы, как войско против войска), вести настоящую *войну*, — то эту склонность, говорю я, более того, увлечение, должно рассматривать как одно из благотворных и мудрых установлений природы, которым она пытается отвести от человека большую беду — заживо протухнуть.

О физическом воздействии философии

Философия есть *здоровье разума* (*status salubritatis*), в этом ее воздействие. Но так как человеческое здоровье (как сказано выше) является нескончаемым заболеванием и новым выздоровлением, то одной только *диетой* практического разума (например, его гимнастикой) нельзя добиться того, чтобы поддержать равновесие, которое называется здоровьем и висит на волоске; однако философия должна (терапевтически) воздействовать как лекарство (*materia medica*); для ее применения требуются фармакопоя и врачи (только эти последние вправе предписывать лечение); причем полиция должна бдеть о том, чтобы только профессиональные врачи, а не про-

стые любители советовали, *какую философию* следует изучать, и чтобы эти последние не превратили в шарлатанство искусство, основ которого они не знают.

Пример лечебной силы философии дал философ-стоик Посидоний⁴ в эксперименте над самим собой в присутствии Помпея Великого⁵ (*Cicer., tusc. quest., lib. 2, sect. 61*⁶): увлеченно полемизируя с эпикурейской школой, он превозмог жестокий приступ подагры, боль от которой проявилась только в ногах, не достигая сердца и головы. Доказательством непосредственного *физического воздействия* философии, о котором с ее помощью предумышляет природа (телесное здоровье), служит то, что Посидоний настойчиво провозглашал, что *боль не является злом*^{*}.

*О кажущейся несовместимости философии
с устойчивым ее мирным состоянием*

Догматизм (например, Вольфовской школы⁸) является подстилкой для спанья и концом всего живительного, которое как раз и составляет благо философии. У *скептицизма*, который образует, если его додумать до конца, прямую противоположность догматизма, нет

* В латинском языке легче, чем в греческом, избежать двусмысленности выражений *злой* (*malum*) и *плохой* (*pravum*). В отношении доброго и плохого здоровья (боли) человек (как и все живые существа) подчиняется законам природы, будучи страдательным; в отношении зла (и добра) — закону свободы. Первое содержит то, что человек пассивно переживает, второе то, что он делает добровольно. Различие между *правым* и *левым* в определении судьбы (*fato vel dextro vel sinistro*) выступает лишь как различие внешнего отношения человека. Но что касается его свободы и отношения закона к его склонности, то различие является внутренним. В первом случае прямое противопоставляется *косому* (*rectum obliquo*), во втором — прямое *искаженному* (*rectum pravo s. varo, obtorto*).

То, что римлянин связывает несчастный случай с левой стороной, может быть, происходит от того, что левой рукой не так удобно, как правой, отражать нападение. А у авгуров, когда ауспик⁷ повернулся лицом к так называемому храму (на юг) и принял удар молнии, случившийся слева, за счастливое предзнаменование, это можно объяснить тем, что бог грома, перед которым, как считается, стоял ауспик, послал свою молнию правой рукой.

ничего, чем он может повлиять на деятельный разум, поскольку он все отвергает неиспользованным. *Модератизм*, который исходит из умеренности, надеется найти в субъективной *вероятности* философский камень и воображает, что путем нагромождения многих изолированных причин (из которых ни одна не является доказательством), он заменит достаточное основание, — он вовсе не является философией; и с этим лекарством (доксологией) дело обстоит так же, как с чумными каплями или венецианским териак⁹: в них нет ничего хорошего именно потому, что в них без разбору используется слишком много хорошего.

О действительной совместимости критической философии с устойчивым ее мирным состоянием

Критическая философия начинает свои завосвания не с *попыток* построяния или свержения систем, или даже хотя бы (подобно модератизму) с подведения случайных опор под крышу несуществующего дома, а с исследования способностей человеческого разума (какие бы цели ни были) и не мудрствует наобум, когда речь идет о философах, которые не могут иметь применения ни в каком возможном опыте. Однако в человеческом разуме имеется нечто такое, что не может быть познано посредством опыта, но все же доказывает свою реальность и истинность в действиях, представленных в опыте, то есть также (и именно по принципу *a priori*) могут быть безусловно предписаны. Это — понятие *свободы* и производный от нее закон категорического, то есть безусловно повелевающего, императива. Полученные благодаря ему *идеи*, хотя и имеют только морально-практическую реальность, для чисто спекулятивного разума были бы совершенно пусты, если бы сразу и с необходимостью не возникали перед нами как познавательные основания нашей конечной цели, а именно: поступать так, как если бы были даны нам их предметы (Бог и бессмертие), постулированные в этом (практическом) отношении.

Эта философия, которая постоянно вооружена (против тех, кто абсурдным образом смешивает явления с вещами самими по себе), именно поэтому являет собой боевое состояние, неустанно сопровождающее дея-

тельность разума, открывает надежду на вечный мир между философами, с одной стороны, из-за бессилия *теоретического* доказательства противоположного, а, с другой, — благодаря силе *практических* оснований для принятия ее принципов. Мир имеет сверх того и то преимущество, что он способен деятельно поддержать силы субъекта, из-за нападков находящегося в видимой опасности, и укрепить цель природы, постоянно оживляя его и защищая от мертвого сна философии.

* * *

С этой точки зрения нужно оценивать высказывания человека, находящегося в деятельном, цветущем возрасте, увенчанного успехом не только в своей собственной (математике), но и во многих других областях, не как роковую весть, а как здравицу, когда он совершенно отказывает философам в мире, безмятежно покоящемся на мнимых лаврах*. Подобный мир, конечно, ослабил бы силы и разрушил бы цель природы в отношении философии как постоянного живительного средства достижения конечной цели человечества. Между тем, боевой дух еще не война, а, скорее, благодаря решающему перевесу практических доводов он может и должен противостоять возражениям и тем самым обеспечивать мир.

Б

Гиперфизическое основание жизни человека для целей его философии

Дух (*mens, νοῦς*) придан душе человека благодаря разуму, с тем чтобы он вел жизнь, соизмеримую не только с механизмом природы и с ее технически-практическим, но и с морально-практическим законом, а также с самопроизвольностью *свободы*. Этот жизненный

* Завет исполнен мудреца,
Народы мирные ликуют:
Навеки изгнана война.
И лишь философы воюют.
*Кёстнер*¹⁰.

принцип базируется не на понятиях *чувственного*, которое в совокупности (до любого практического применения разума) прежде всего предполагает *науку*, то есть теоретическое знание, но изначально и непосредственно исходит из идей *сверхчувственного*, а именно *свободы*, и из морального категорического императива, в котором она раньше всего является не просто (как, например, математика) добрым инструментом (орудием для любых целей), то есть только средством, а таким учением, следовать которому есть *само по себе долг*.

Что такое философия как учение, образующее среди других наук самую большую потребность человека?

Она есть то, на что указывает ее имя — *исследование мудрости*. А мудрость есть согласие воли с конечной целью (высшим благом); и так как она, поскольку эта цель достижима, является также долгом, и, наоборот, если эта цель есть долг, который должен быть осуществимым, то такой закон поведения в моральном плане гласит: мудрость для человека есть не что иное, как внутренний принцип воли к исполнению морального закона, какого бы рода ни был его предмет; он, однако, всегда является *сверхчувственным*, поскольку воля, определяемая эмпирическим предметом, может быть основана лишь на технически-практическом исполнении правила, но не *долга* (который не является физическим отношением).

О сверхчувственных предметах нашего познания

Они суть Бог, свобода и бессмертие. 1) *Бог* как всеобязательная сущность; 2) *свобода* как способность человека к исполнению своего долга (подобно божественным заповедям) вопреки всевластию природы; 3) *бессмертие* как состояние, в котором человеку должно выпасть благоденствие или скорбь на основе его моральной ценности. Очевидно, что все вместе они образуют цепь трех тезисов *вменения разума*; и так как им именно потому, что они являются идеями *сверхчувственного*, не дана в теоретическом плане объективная реальность, эта последняя, если таковую все же им приписать, может быть

представлена только в практическом плане как постулат* морально-практического разума.

Итак, среди этих идей только средняя, а именно свобода, ведет за собой, как свою свиту, две другие, поскольку ее существование содержится в категорическом императиве, не оставляя места для сомнения; ибо этот последний, предполагая высший принцип *мудрости*, следовательно, также и конечную цель совершеннейшей воли (высшее блаженство, согласующееся с моральностью), содержит лишь условия, при которых только ему и может воздасться должное. Ведь сущность, которая одна только и может осуществить это пропорциональное распределение, есть *Бог*. И состояние, в котором это свершение разумной мировой сущности может исполниться в полном соответствии только с такой конечной целью, предположение о продлении жизни, заложенное уже в его природе, есть *бессмертие*. Ведь если бы в этом предположении не было бы заложено продление жизни, оно означало бы только надежду на будущую жизнь, которая, однако, не имеет необходимой предпосылки в разуме (вследствие морального императива).

Итог

Если все еще возникает спор о том, что говорит философия как учение о мудрости, это связано просто с непониманием или смешением морально-практических принципов нравственности с теоретическими, среди которых только первые могут соединяться со сверхчувственным познанием; и так как о ней или против нее не выдвигают и не могут выдвинуть существенных

* Постулатом является данный а priori практический императив, не способный к объяснению своей возможности (в том числе и к доказательству). Постулируют, следовательно, не вещи, либо вообще существование какого-либо предмета, но максимум (правило) поведения субъекта. Если долг содействует достижению определенной цели (высшему благу), то я должен по справедливости признать, что условия, при которых только и возможно достижение этого долга, имеются в наличии, хотя они и сверхчувственны, и мы не в состоянии (в теоретическом понимании) достичь знания о них.

возражений, с полным основанием можно возвестить о близком заключении договора

О ВЕЧНОМ МИРЕ В ФИЛОСОФИИ.

ВТОРОЙ РАЗДЕЛ СОМНЕНИЯ В БЛИЗОСТИ ВЕЧНОГО МИРА В ФИЛОСОФИИ

Господин *Шлоссер*, человек великого писательского таланта и добропорядочного образа мыслей (есть причина этому верить), дабы отдохнуть от принудительного подчинения власти законоуправления в небездесятельном досуге, вступил неожиданным образом на боевой рубеж *метафизики*, где торгашеского ожесточения больше, чем в той сфере, которую он только что покинул. Он воображает, что знает критическую философию, хотя он видел только лишь вытекающие из нее следствия, в которых он с неизбежностью мог ошибиться, поскольку пути, которые туда ведут, не были пройдены им с надлежащим усердием; он стал на короткое время учителем “молодого человека, который (по его словам) вознамерился изучать критическую философию”¹¹, не имея сам надлежащих знаний, чтобы воспрепятствовать ему в этом намерении. Он видит свою задачу в том, чтобы, по возможности, убрать с дороги “Критику чистого разума”. Его советы выглядят как заверения тех добрых друзей, которые предлагают овцам, если они хотят избавиться от собак, жить с ними по-братски в постоянном мире. Если ученик прислушается к такому совету, то он станет игрушкой в руках мастера, “а его вкус, как он говорит, укрепитя с помощью писателей древности (поднаторевших в искусстве уговаривать на субъективной основе вместо объективного метода убеждения)”¹². Затем он уверен: тот примет *видимость истины* (*verisimilitudo*) за *вероятность* (*probabilis*) и эту последнюю в суждениях, вытекающих исключительно из *a priori*, приплетет к достоверности. “Грубый варварский язык критической философии”¹³ ему не нравится, так как даже эстетствующие выражения, внесенные в начальную философию, должны рассматриваться при

этом как нечто варварское. Он оплакивает то, что “всем предчувствиям, проблескам сверхчувственного, любому поэтическому гению обрезаются крылья”¹⁴, когда дело касается философии.

Философия в той части, которая содержит учение о знании (теоретическом) и которая направлена большей частью на ограничение притязаний теоретического познания, мимо чего никак нельзя пройти, в практическом отношении предстает как метафизика (нравов) в качестве совокупности чисто формальных принципов свободы безотносительно цели действия (матери воления).

Наш антикритический философ перепрыгивает через эту ступень или игнорирует ее столь полно, что не понимает положения, которое является пробным камнем всех полномочий, а именно: *поступай в соответствии с максимальной, которая могла бы стать всеобщим законом*, и придает этому положению значение, которое ограничивается эмпирическими условиями и не может стать каноном чистого морально-практического разума (который, однако, должен быть), и в результате он оказывается в совершенно иной области, чем та, на какую указывает этот канон, что и приводит к рискованным последствиям.

Однако очевидно, что здесь речь должна идти не о принципе в использовании средств для достижения определенной цели (ибо тогда он был бы прагматическим, а не моральным принципом); это не случится, если максима моей воли, даже если она самопротиворечива на основе закона противоречия, превращенная во всеобщий закон, не противоречит воле другого (об этом я могу судить из одного только понятия а priori, не обращаясь к опыту, например: “будут ли приняты в мою максиму равенство имуществ или собственность”); это должно быть безошибочным признаком моральной неосуществимости поступка. Только невежество или какая-то недобрая склонность к каверзам могли вызвать эти нападки, которые все же не могут причинить ущерба

БЛАГОЙ ВЕСТИ О ВЕЧНОМ МИРЕ В ФИЛОСОФИИ.

Ибо мирный союз, устройство которого таково, что как только понимают друг друга, он оказывается тотчас же заключенным (без сдачи позиций), — такой

мир можно считать заключенным, или, по крайней мере, может быть возведено его близкое заключение.

* * *

Хотя философия представляет собой учение о *мудрости* (что является ее истинным значением), она все же не может избежать учения о *знании*, поскольку это (теоретическое) познание содержит важнейшие понятия, обслуживающие чистый разум, положенные хотя бы для того, чтобы указать его пределы. Относительно философии в первом смысле едва ли может возникнуть вопрос: должен ли я свободно и открыто признать, что именно я знаю на деле и откуда возникают мои действительные знания о ее предмете (чувственном и сверхчувственном), или я лишь предполагаю их в практическом плане (поскольку такое предположение требуется для конечной цели разума).

Не все, что человек считает истинным, является таковым (ведь он может *ошибаться*); но все, что он говорит, должно быть *правдивым* (он не должен обманывать): его кредо может быть внутренним (обращенным к Богу) или внешним. Нарушение долга быть правдивым называется ложью; поскольку может иметь место внешняя, но также и внутренняя ложь, постольку случается, что обе они могут быть взаимно связаны либо противоречить друг другу.

Но ложь, неважно, является ли она внутренней или внешней, бывает двух видов: 1) когда провозглашают истинным то, о чем известно, что оно все же ложно; 2) если принимают за подлинное нечто, о чем субъективно известно, что оно не является таковым.

Ложь (“от отца лжи, которым в мир принесено все зло”¹⁵) — воистину позорное пятно на человеческой природе, как и налет правдивости (наподобие иных китайских лавочников, которые пишут золотом над своими лавками: “Здесь никогда не обманывают”) — лишь привычная банальность для всего, что касается сверхчувственного. Одна только заповедь: не лги (даже из самых благочестивых намерений), глубоко укорененная в основе философии как учения о мудрости, могла бы не только способствовать вечному миру в ней, но и сохранить его на все будущее время.

О МНИМОМ ПРАВЕ ЛГАТЬ ИЗ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ

1797

В журнале “Франция в 1797 году”¹, шестой выпуск, № 1, в статье Бенжамена Констана² о политических противоречиях на с.123 сказано следующее:

“Нравственное правило, будто говорить правду есть наш долг — если его взять безусловно и изолированно, — сделало бы невозможным любое общество. Доказательство этого мы имеем в тех непосредственных выводах из этого положения, которые сделал один немецкий философ; он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, — было бы преступлением”^{*}.

Французский философ на с.124 опровергает это положение следующим образом: “Есть долг говорить правду. Понятие долга неотделимо от понятия права. Долг есть то, что у каждого отдельного существа соответствует правам другого. Там, где нет права, нет и долга. Таким образом, говорить правду есть долг, но только в отношении того, кто имеет право на такую правду, которая вредит другим”.

*Πρωτοψευδς*³ заключается здесь в следующем поло-

^{*}“И.Д.Михаэлис⁴ в Геттингене еще раньше Канта высказал это странное мнение. А то, что философ, о котором в этом месте идет речь, есть Кант, сказал мне сам автор статьи”.

К. Фр. Крамер^{**5}

^{**}Признаю, что это действительно было мною высказано в каком-то месте, которого я, однако, теперь не могу вспомнить.

И. Кант⁶

жении: *Говорить правду есть долг, но только в отношении того, кто имеет право на правду.*

Прежде всего следует заметить, что выражение: иметь право на правду — лишено смысла. Скорее надо бы сказать, что человек имеет право на свою собственную *правдивость* (*veracitas*), т.е. на субъективную правду в нем самом. Ибо объективно иметь право на какую-нибудь правду — это значило бы допустить, что здесь, как вообще при различении “моего” и “твоего”, от нашей *воли* зависит, чтобы известное положение было истинно или ложно: а это была бы очень странная логика.

Первый вопрос: имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного “да” или “нет”? *Второй вопрос:* должен ли человек в высказывании, к которому его несправедливо принуждают, сказать неправду, с тем чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?

Правдивость в высказываниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому*, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого; и хотя тому, кто принуждает меня к свидетельству, не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину, но все-таки таким искажением, которое поэтому должно быть названо ложью (пусть не в юридическом смысле), я нарушаю долг *вообще* в самых существенных его частях: т.е. поскольку это от меня зависит, я содействую тому, чтобы высказываниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу; а это есть несправедливость по отношению к человечеству вообще.

* Здесь я не могу довести свое положение до такой остроты, чтобы сказать: “Неправдивость есть нарушение долга по отношению к самому себе”. Ибо это относится уже к этике; а здесь речь идет о правовом долге. Учение о добродетели видит в этом нарушении только *низость*, обвинение в которой лжец на себя навлекает.

Таким образом, определение лжи, как умышленно неверного свидетельства против другого человека, не нуждается в дополнительной мысли, будто ложь должна еще непременно вредить другому, как этого требуют юристы для полного ее определения (*mendacium est falsiloquium in praedictum alterius*⁷). Ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает неприменимым самый источник права.

Но и эта добропорядочная ложь вследствие какой-нибудь *случайности* (*casus*) наказуема и по гражданским законам; а то, что только в силу случайности избегает наказания, может рассматриваться и публичными законами как правонарушение. Например, если ты своею *ложью* помешал замышляющему убийство исполнить его намерения, то ты несешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие ни к чему не может придраться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка. Ведь возможно, что на вопрос злоумышленника, дома ли тот, кого он задумал убить, ты честным образом ответишь утвердительно, а тот между тем незаметно для тебя вышел и, таким образом, не попадетсся убийце, и злодеяние не будет совершено; если же ты солгал и сказал, что его нет дома, и он действительно (хотя и незаметно для тебя) вышел, а убийца встретил его на дороге и совершил преступление, то ты с полным правом можешь быть привлечен к ответственности как виновник его смерти. Ибо, если бы ты сказал правду, насколько ты ее знал, возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме, его схватили бы сбежавшиеся соседи и злодеяние не было бы совершено. Итак, тот, кто лжет, какие бы добрые намерения он при этом ни имел, должен отвечать даже и перед гражданским судом и поплатиться за все последствия, как бы они ни были непредвидимы: потому что правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допу-

стить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и бесполезным.

Таким образом, это — священная, безусловная повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть *правдивым* (честным).

Здесь представляется благоразумным и вместе с тем правильным следующее замечание г. Констана о преувеличенном восхвалении таких строгих, будто бы теряющихся в ряду невыполнимых идей, а значит — и неприемлемых положений: “Каждый раз (говорит он на с.123, внизу), когда положение, истинность которого доказана, кажется неприменимым, это происходит оттого, что мы не знаем некоторого *посредствующего положения*, которое включает в себе средство для применения первого положения”. Он приводит при этом (на с.121) учение о *равенстве* как первом из тех звеньев, из которых составляется цепь общественной жизни, “будто (с.122) человек не может быть связан никакими другими законами, кроме тех, в установлении которых он сам принимал участие. В небольшом, тесно сплоченном обществе это положение может быть применяемо непосредственным образом и не нуждается ни в каком посредствующем положении для того, чтобы стать привычным. Но в очень многолюдном обществе к нему нужно присоединить новое положение, которое мы здесь и приведем. Это посредствующее положение гласит, что отдельные лица могут принимать участие в установлении законов или лично, или через своих представителей. Тот, кто захотел бы первое положение применить к многолюдному обществу, не принимая во внимание посредствующего положения, несомненно, привел бы общество к гибели. Однако это обстоятельство, которое свидетельствовало бы только о невежестве или неловкости законодателя, отнюдь не опровергало бы первого положения”. На с.125 он заключает следующими словами: “Таким образом, от положения, признанного истинным, никогда не следует отступать, какая бы видимая опасность при этом ни угрожала”. (И, однако, этот прекрасный человек сам отказался от безусловного требования правдив-

вости из-за той опасности, которой оно будто бы угрожает обществу, потому что он не мог найти никакого посредствующего положения, которое защищало бы от этой опасности; да здесь и в самом деле никакого такого положения нельзя указать.)

Сохраняя те же имена, которые приводятся в статье, скажу, что “французский философ” смешивает то действие, которым человек *вредит* (poset) другому, говоря истину, признания которой он не может избежать, и то, которым он причиняет другому *несправедливость* (laedit). Это была только чистая *случайность* а priori, что правдивость свидетельства повредила обитателю дома, это не было свободным *действием* (в юридическом смысле). Ибо из права требовать от другого, чтобы он лгал для нашей выгоды, вытекало бы притязание, противоречащее всякой закономерности. Напротив, каждый человек имеет не только право, но даже суровейший долг быть правдивым в высказываниях, которых он не может избежать, хотя бы его исполнение и приносило вред ему самому или кому другому. Собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его свидетельства, но случай. Ибо сам человек при этом вовсе не свободен в выборе, так как правдивость (если уж он должен высказаться) есть его безусловный долг. — Таким образом, “немецкий философ” не примет за основное следующее положение (с.124): “говорить правду есть долг, но только по отношению к тому, кто *имеет право на правду*”, — во-первых, вследствие его неточной формулировки, ибо истина не есть владение, право на которое предоставляется одному и отнимается у другого, а во-вторых, в особенности потому, что долг говорить правду (о котором здесь только и идет речь) не делает никакого различия между теми лицами, по отношению к которым нужно его исполнять, и теми, относительно которых можно и не исполнять; напротив, это *безусловный долг*, который имеет силу во всяких отношениях.

Для того чтобы перейти теперь от *метафизики* права (совершенно отвлеченной от всяких условий опыта) к основному положению *политики* (которая прилагает понятия к фактам опыта) и с его помощью достигнуть

разрешения задач политики сообразно с общим принципом права, философ должен: 1) найти *аксиому*, т.е. аподиктически достоверное положение, которое вытекало бы непосредственно из определения внешнего права (согласование *свободы* каждого со свободой всех остальных по общему закону); 2) выставить *требование* (постулат внешнего публичного закона, как объединенной по принципу *равенства* воли всех, без которой свобода невозможна ни для кого; 3) поставить *проблему* о том, как устроить, чтобы даже и в большом обществе поддерживалось согласие на основе свободы и равенства (именно посредством представительной системы); это и будет основным положением *политики*, и ее осуществление и применение будет содержать в себе постановления, которые, вытекая из опытного познания человека, будут иметь в виду только механизм правового управления и его целесообразное устройство. Не право к политике, но, напротив, политика всегда должна применяться к праву.

Автор статьи говорит: "Положение, признанное истинным (прибавлю, признанное а priori, значит, аподиктическое), никогда не должно быть отвергаемо, какая бы мнимая опасность при этом ни встречалась". Только здесь следует понимать не опасность *повредить* кому-нибудь (случайно), а опасность вообще совершить *несправедливость*, что и случится, если долг говорить правду, который совершенно безусловен и в свидетельских показаниях сам является высшим правовым условием, я стану считать условным и подчиненным другим точкам зрения. И хотя бы я той или другой ложью в действительности никому не причинял несправедливости, однако я все-таки *вообще* нарушаю правовой принцип относительно необходимых и неизбежных свидетельств (значит, формально, хотя и не содержательно, делаю несправедливость), а это гораздо хуже, чем совершить по отношению к кому-нибудь несправедливость, потому что такой поступок не всегда предполагает в субъекте соответствующий этому принцип.

Тот, кто обращенный к нему вопрос: желает он или нет быть правдивым в предстоящем ему свиде-

тельстве, не примет с негодованием на высказываемое в этих словах подозрение, будто он может быть лжецом, а напротив, — попросит позволения сначала подумать о возможных исключениях, тот уже лжец (*in potentia*⁸), ибо он этим показывает, что он не признает, что правдивость сама по себе есть долг, но оставляет за собой право на исключения из такого правила, которое по самому существу своему не допускает никаких исключений, потому что исключениями-то как раз оно себе и противоречит.

Все практически правовые основоположения должны заключать в себе строгие истины, а те, которые здесь названы посредствующими, могут содержать в себе только ближайшее определение приложения этих истин к представляющимся случаям (по нормам политики), а никак не исключения из них, ибо исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений.

ЗАЯВЛЕНИЕ ПО ПОВОДУ НАУКОУЧЕНИЯ ФИХТЕ

1799

В ответ на обращенное ко мне от имени публики торжественное предложение рецензента “Очерка трансцендентальной философии” Буле в № 8 “Эрлангенской литературной газеты” от 11 января 1799 года¹ я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд. Если трансцендентальная философия состоятельна, то для решения этой задачи прежде всего необходимо перейти к метафизике. Что касается метафизики, построенной на принципах Фихте, то я столь мало склонен принимать в ней участие, что в одном ответном письме советовал ему вместо бесплодных ухищрений развивать присущую ему прекрасную способность изложения, которую можно было бы с успехом использовать для “Крит[ики] ч[истого] р[азума]”. Но он вежливо отклонил мое предложение, заявив, что “он все же не будет терять из виду схоластическое”². Следовательно, на вопрос, считаю ли я подлинным критицизмом дух философии Фихте, он ответил сам, и мне нет никакой необходимости высказываться по поводу ее ценности или неценности, так как речь идет не об оцениваемом объекте, а об оценивающем субъекте. Сказанного достаточно, чтобы отмежеваться от любого участия в этой философии.

Нужно, однако, заметить, что мне непонятна пре-

тензия приписать мне мысль, будто я намеревался создать лишь *пропедевтику* трансцендентальной философии, а не *систему* этой философии. Подобное намерение никогда не приходило мне в голову, тем более что я сам в “Крит[ике] ч[истого] р[азума]” уже объявил завершенную целостность чистой философии лучшим признаком ее истинности.

Наконец, рецензент уверяет, что “Критику” не следует понимать буквально в отношении того, чему она учит относительно чувственности³, но что каждый, стремящийся понять “Критику”, должен прежде всего овладеть надлежащей (бековской или фихтевской) *точкой зрения*, потому что *кантовская* буква, подобно аристотелевской, якобы умерщвляет дух. По этому поводу настоящим я еще раз заявляю, что “Критику” во всяком случае следует понимать буквально и рассматривать только с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления.

Итальянская поговорка гласит: “Боже, спаси нас только от наших друзей, с врагами же мы сами справимся!” Дело в том, что бывают добродушные, благожелательно к нам настроенные друзья, которые, однако, дабы споспешествовать нашим намерениям, ведут себя нелепо и бестолково, но бывают и такие так называемые друзья, лживые, коварные, которые стремятся к нашей гибели, хотя при этом и говорят на языке благожелательства (*aliud lingua promptum, aliud pectori inclusum gerere*); по отношению к ним и их козням надо всегда быть в высшей степени настороже. Несмотря на все это, критическая философия благодаря своему неудержимому стремлению к удовлетворению разума как в теоретическом, так и в практическом отношении должна чувствовать, что впереди ей ничем не угрожают никакие перемены мнений, улучшения или заново созданные построения. Система критики покоится на прочной основе; непоколебимая навеки, она потребует человечеству и в будущем для высоких помыслов.

7 августа 1799 г.

Иммануил Кант

II ЛЕКЦИИ

ЛОГИКА

ПОСОБИЕ К ЛЕКЦИЯМ 1800

ВВЕДЕНИЕ

1. ПОНЯТИЕ ЛОГИКИ

Все в природе, как в неживом, так и в живом мире, происходит *по правилам*, хотя мы не всегда знаем эти правила. — Вода падает по законам тяжести, и у животных движение при ходьбе также совершается по правилам. Рыба в воде, птица в воздухе движутся по правилам. Вся природа, собственно, не что иное, как связь явлений по правилам, и нигде нет *отсутствия* правил. Если вам кажется, что мы нашли такое, то в этом случае мы могли бы лишь сказать, что правила нам неизвестны.

Применение наших способностей (Kräfte) также происходит по известным правилам, которым мы следуем сначала *не сознавая* их, пока постепенно, благодаря опыту и продолжительному применению своих способностей, не достигаем их познания и в конце концов применяем эти правила столь быстро, что стоит большого труда мыслить их *in abstracto*. Так, например, общая грамматика есть форма языка вообще. Говорят, однако, и не зная грамматики, но говорящий без ее знания — в действительности обладает грамматикой и говорит по правилам, которые он тем не менее не осознает.

Как и все наши способности в совокупности, так, в особенности, и *рассудок* связан в своих действиях правилами, которые мы можем исследовать. Более того, рассудок следует рассматривать в качестве источника и способности мыслить правила вообще. Ибо как чувственность есть способность созерцания (Anschauungen), так рассудок есть способность мыслить, т.е. подводить представления чувств под правила. Поэтому он настойчиво стремится отыскать правила и удовлетворяется, когда их находит. Итак, если рассудок является источником правил, то спрашивается, по каким правилам он действует сам?

Ведь нет никакого сомнения, что мы не могли бы

мыслить или употреблять свой рассудок иначе, как по известным правилам. Но эти правила мы опять-таки можем мыслить сами по себе, т.е. можем мыслить их *вне их применения*, или *in abstracto*. Каковы же эти правила?

Все правила, по которым действует рассудок, — или *необходимы*, или *случайны*. Первые — те, без которых не было бы возможно никакое применение рассудка; последние — те, без которых не было бы лишь некоторого, определенного его применения. Случайные правила зависят и от определенных объектов познания и столь же разнообразны, как и сами эти объекты. Таково, например, применение рассудка в математике, метафизике, морали и т.д. Правила этого частного, определенного употребления рассудка в упомянутых науках случайны, ибо является случайным, мыслю ли я тот или другой объект, к которому относятся эти особые правила.

Но если теперь всякое познание, которое мы должны заимствовать только *от предметов*, мы оставим в стороне и обратим внимание исключительно на применение рассудка вообще, то мы откроем те его правила, которые просто необходимы во всех отношениях и независимы от всех особых объектов мышления, так как без них мы вовсе не могли бы мыслить. Такие правила могут поэтому рассматриваться а priori, т.е. *независимо от всякого опыта*, ибо они содержат лишь условия применения рассудка вообще, будет ли оно *чистым* или *эмпирическим*, *независимо от различия предметов*. И вместе с тем отсюда следует, что всеобщие и необходимые правила мышления вообще могут касаться только его *формы*, но отнюдь не *материи*. Поэтому наука, которая содержала бы эти всеобщие и необходимые правила, была бы наукой только о форме нашего рассудочного познания или мышления. И следовательно, мы можем образовать идею возможности такой науки — как и *общей грамматики*, которая не содержит ничего, кроме одной лишь формы языка вообще, без слов, составляющих материю языка.

Такую науку о необходимых законах рассудка и

разума вообще, или — что одно и то же — об одной лишь форме мышления вообще, мы называем *логикой*.

Как науку, занимающуюся всяким мышлением вообще, независимо от *объектов* как материи мышления, логику следует рассматривать:

1) как *основу* всех других наук и как *пропедевтику* всякого употребления рассудка. Но именно потому, что она совершенно отвлекается от всяких объектов;

2) она не может быть *органоном* наук.

Под *органоном* мы разумеем именно указание, как должно осуществляться определенное познание. Но это предполагает, что объект познания, которое должно возникнуть по известным правилам, я уже знаю. Поэтому органон наук не есть просто логика, ибо он предполагает точное знание наук, их объектов и источников. Так, например, превосходным органом является математика как наука, которая содержит в себе основание для расширения нашего познания в отношении определенного применения разума. Напротив, логика, которая, как всеобщая пропедевтика всякого применения рассудка и разума вообще, не может проникать в науки и предвосхищать их материю, есть лишь *общее искусство разума* (*Sanonica Epicuri*)¹ придавать познанию вообще форму, соответствующую рассудку, и, следовательно, лишь в этом смысле она может быть названа органом, который служит, конечно, не для *расширения*, а для *оценки и исправления* нашего знания.

3) Но в качестве науки о необходимых законах мышления, без которых нет никакого применения рассудка и разума и которые, следовательно, суть условия, при коих рассудок единственно может и должен быть в согласии с самим собою — необходимые законы и условия его правильного применения, — логика является *каноном*. И, как канон рассудка и разума, логика поэтому также не может заимствовать принципы ни из какой-либо науки, ни из какого-либо опыта; она должна содержать только законы *a priori*, которые являются необходимыми и касаются рассудка вообще.

Правда, некоторые логики предполагают в этой науке *психологические* принципы. Но вносить в логику

такие принципы так же бессмысленно, как черпать мораль из жизни. Если бы мы заимствовали принципы из психологии, т.е. из наблюдений над нашим рассудком, то мы и видели бы лишь, как совершается мышление и *каково* оно при разного рода субъективных затруднениях и условиях; следовательно, это вело бы к познанию лишь *случайных* законов. Но в логике стоит вопрос не о *случайных*, а о *необходимых* правилах — не о том, как мы мыслим, а о том, как мы должны мыслить. Поэтому правила логики следует черпать не из *случайного*, а из *необходимого* применения рассудка, которое находят у себя помимо всякой психологии. В логике мы хотим знать не то, как рассудок существует и мыслит и как он до сих пор действовал в мышлении, а то, как он должен действовать в мышлении. Она должна учить нас правильному, т.е. согласному с самим собою, применению рассудка.

Из данного объяснения логики можно теперь вывести и остальные существенные свойства этой науки, а именно что она есть:

4) *наука о разуме* не только по форме, но и по *материи*², так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как она вместе с тем имеет своим объектом разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума, но не в смысле их способностей в отношении объектов, а в смысле одной лишь формы. Я не буду спрашивать в логике: что познает рассудок и как много он может познать, или *как далеко* простирается его познание? Ибо это было бы самопознанием [рассудка] в смысле его материального применения и, следовательно, относилось бы к метафизике. В логике есть лишь вопрос: *как рассудок познает себя самого?*

Будучи по материи и по форме наукой рациональной, логика является, наконец,

5) *доктриной*, или *демонстрируемой теорией*. Так как она занимается не обычным (*gemeinen*) и, в качестве такового, лишь эмпирически употреблением рассудка и разума, а исключительно всеобщими и необходимыми законами мышления вообще, то она покоится на принципах а priori, из которых могут быть выведены и

доказаны все ее правила как такие, с которыми должно соотносываться всякое познание разума.

Поскольку как наука а ргіогі, или как доктрина, логика является канонем применения рассудка и разума, она существенно отличается от *эстетики*, которая, будучи только *критикой вкуса*, не имеет никакого канона (закона), но лишь *норму* (образец или путеводную нить лишь для оценки), заключающуюся в общем согласии. Эстетика содержит правила соответствия познания с законами чувственности; напротив, логика содержит правила соответствия познания с законами рассудка и разума. Первая имеет лишь эмпирические принципы и, следовательно, никогда не может быть наукой или доктриной, поскольку под доктриной понимается догматическое руководство согласно принципам а ргіогі, где все усматривается посредством рассудка, без каких-либо указаний опыта, и она дает нам правила, следование которым доставляет требуемое совершенство³.

Некоторые, в особенности ораторы и поэты, пытались резонерствовать относительно вкуса, но они никогда не могли вынести относительно него решающего суждения. Философ *Баумгартен*⁴ во Франкфурте составил план эстетики как науки; но лишь *Хоум*⁵ правильно назвал эстетику *критикой*⁶, ибо она не дает правил а ргіогі, которые достаточно определяли бы суждение, как логика, но добывает свои правила а poste-гіогі, а эмпирические законы, по которым мы познаем менее совершенное и более совершенное (прекрасное), превращает в более общие только путем сравнения.

Итак, логика есть нечто большее, чем только критика; она есть канон, который затем служит для критики, т.е. принципом оценки всякого применения рассудка вообще, правда, лишь его правильности с точки зрения одной только формы, ибо органом она является столь же мало, как и общая грамматика.

Вместе с тем, как пропедевтика применения рассудка вообще, общая логика отличается также, с другой стороны, и от *трансцендентальной логики*, в которой сам предмет представляется как предмет одного только

рассудка⁷; общая логика, напротив, относится ко всем предметам вообще.

Соединяя теперь все существенные признаки, принадлежащие полному определению понятия логики, мы должны будем установить относительно нее следующие понятия:

Логика есть наука о разуме не только по форме, но и по материи⁸, — априорная наука о необходимых законах мышления, но не в отношении отдельных предметов, а всех предметов вообще; следовательно — наука о правильном применении рассудка и разума вообще, но не о субъективном употреблении, т.е. по эмпирическим (психологическим) принципам, не о том, как рассудок мыслит, а об объективном применении, т.е. по принципам а priori, о том, как он должен мыслить.

II. ГЛАВНЫЕ РАЗДЕЛЕНИЯ ЛОГИКИ. — ИЗЛОЖЕНИЕ. — ПОЛЬЗА ЭТОЙ НАУКИ. — ОЧЕРК ЕЕ ИСТОРИИ

Логика разделяется:

1) на *аналитику* и *диалектику*.

Аналитика открывает посредством расчленения все действия разума, которые мы вообще совершаем при мышлении. Она есть, следовательно, аналитика формы рассудка и разума и по праву называется также логикой истины, так как содержит необходимые правила всякой (формальной) истины, без каковой наше знание неистинно уже само по себе, независимо от объектов. Она есть, следовательно, также не что иное, как канон для распознавания (формальной правильности нашего познания).

Когда эту лишь теоретическую и общую доктрину хотят применить в качестве практического искусства, т.е. органа, то она становится *диалектикой*. Из простого злоупотребления аналитикой возникает *логика видимости* (*ars sophistica, disputatoria*), поскольку *по одной логической форме* создается видимость истинного знания, признаки которого должны между тем черпаться из соответствия с объектами, следовательно, из *содержания*.

В прежние времена диалектика изучалась с большим прилежанием. Искусство это под видимостью истины выставляло ложные основоположения и пыталось сообразно с ними высказывать призрачные утверждения о вещах. У греков диалектиками были адвокаты и ораторы, умевшие склонять народ к тому, к чему они хотели, поскольку его можно было уверить в обманчивой видимости. Таким образом, диалектика тогда была искусством видимости. В логике также долгое время она излагалась под именем *искусства спора*, и вся логика и философия столь же долго были культурой разных болтунов для выдумывания всевозможных видимостей. Но ничто не может быть более недостойным для философа, как культивирование такого искусства. Поэтому в таком значении оно должно быть совершенно отброшено и вместо него, скорее, должна быть введена в логику критика этой видимости.

Тогда мы имели бы две части логики: *аналитику*, излагающую формальные критерии истины, и *диалектику*, которая содержала бы признаки и правила, благодаря которым мы могли бы узнавать, что нечто не согласуется с формальными критериями истины, хотя и кажется прямо согласным с ними. Таким образом, в этом значении диалектика была бы полезна в качестве *очищения* (Kathartikon) рассудка.

Далее логику принято разделять:

2) на логику *естественную*, или *популярную*, и на *искусственную*, или *научную* (logica naturalis, log. scholastica, sive artificialis).

Но такое разделение неправомерно. Ибо естественная логика, или логика обычного разума (sensus communis), есть, собственно, не логика, но антропологическая наука, имеющая лишь эмпирические принципы, так как она трактует о правилах естественного применения рассудка и разума, каковые познаются лишь in concreto, следовательно помимо сознания их in abstracto. — Поэтому лишь искусственная, или научная, логика заслуживает этого имени, как наука о необходимых и всеобщих правилах мышления, которые могут и должны быть познаваемы in concreto a priori⁹, независимо от естественного применения рассудка и разума, хотя

первоначально их можно было бы находить лишь посредством наблюдения этого естественного применения.

3) Есть еще другое разделение логики — на логику *теоретическую* и *практическую*. Но и это разделение неправильно.

Общая логика, которая, будучи лишь каноном, отвлекается от всяких объектов, не может иметь практической части. Последняя была бы *contradictio in adjecto*, так как практическая логика предполагает знание известного рода предметов, к которым она прилагается. Поэтому *практической логикой* мы можем называть каждую науку, ибо в каждой из них мы имеем определенную форму мышления. Поэтому общая логика, в качестве практической, может быть лишь *техникой учености вообще* — *органом школьного метода*.

Вследствие такого разделения логика имела бы части: *догматическую* и *техническую*. Первую можно было бы назвать *учением об элементах*, вторую — *учением о методе*. Практическая или техническая часть логики была бы логическим искусством по части упорядочения и логических искусственных выражений и различий, чтобы этим облегчить рассудку его деятельность.

В обеих частях, как в технической, так и догматической, не следовало бы обращать ни малейшего внимания ни на объекты, ни на субъект мышления. — В последнем отношении логику можно было бы разделить:

4) на логику *чистую* и *прикладную*.

В чистой логике мы отделяем рассудок от остальных душевных сил и рассматриваем, что он делает лишь сам по себе. Прикладная логика рассматривает рассудок в смешении его с другими силами души, которые влияют на его действия и придают ему превратное направление, так что он не следует тем законам, правильность которых сам же усматривает. — Прикладная логика, собственно, не должна бы называться логикой. Это — психология, в которой мы рассматриваем, как обычно происходит наше мышление, а не как оно должно происходить. Правда, она говорит в конце концов, что делать, чтобы, несмотря на различные субъективные препятствия и ограничения, применение рассудка было правильным; кроме того, благода-

ря ей мы можем узнать, что способствует правильному применению рассудка, каковы вспомогательные средства для этого или средства, предохраняющие от логических ошибок и заблуждений. Но пропедевтикой она все-таки не является. Ибо психология, из которой прикладная логика должна брать все, есть часть философских наук, для которых логика и должна быть пропедевтикой.

Правда, говорят: в прикладной логике должны указываться техника, вид и способ построения наук. Но это бесполезно и даже вредно. В таком случае начинают строить, еще не имея материала, и дают форму, когда еще нет содержания. Техника должна излагаться для каждой науки.

Наконец,

5) что касается разделения логики на логику *обычного* (*gemein*) и *спекулятивного* рассудка, то заметим здесь, что эта наука вовсе не может разделяться таким образом¹⁰.

Она не может быть наукой спекулятивного рассудка. Ибо как логика спекулятивного познания, или спекулятивного применения разума, она была бы органом других наук, а не просто пропедевтикой, которая должна относиться ко всякому возможному применению рассудка и разума.

Столь же мало логика может быть *продуктом обычного* рассудка. Обычный рассудок есть именно способность усматривать правила познания *in concreto*. Логика же должна быть наукой о правилах мышления *in abstracto*.

Впрочем, всеобщий человеческий рассудок можно делать объектом логики, и поскольку она отвлекается от особых правил спекулятивного разума, она, следовательно, отличается от логики *спекулятивного рассудка*.

Что касается *изложения* логики, то оно может быть или *схоластическим*, или *популярным*.

Оно является *схоластическим*, когда соответствует любознательности, способностям и культуре тех, которые стремятся трактовать познание логических правил как науку. — Оно — *популярно*, когда опускается до

способностей и потребностей тех, которые не изучают логику как науку, а лишь хотят воспользоваться ею для просвещения своего рассудка. — В схоластическом изложении правила должны излагаться в *их всеобщности*, или *in abstracto*; напротив, в популярном — в *их частном* [применении], или *in concreto*. Схоластическое изложение является фундаментом популярного, ибо только тот может излагать нечто популярно, кто мог бы изложить это и более основательно.

Впрочем, изложение мы отличаем здесь от *метода*. Под *методом* следует понимать *вид* и *способ*, каким может быть полностью познан известный объект, для познания которого он [метод] может применяться. Он должен выводиться из природы самой науки и, следовательно, будучи определенным наукой и необходимым порядком мышления, не может изменяться. *Изложение* же обозначает лишь манеру сообщать свои мысли другим так, чтобы делать доктрину понятной.

Исходя из того, что было нами до сих пор сказано о сущности и цели логики, теперь можно определить ценность этой науки и пользу ее изучения по правильному и определенному масштабу.

Итак, логика не является общим искусством изобретения и органом истины; она и не алгебра, с помощью которой можно обнаруживать скрытые истины.

Однако она полезна и необходима как *критика познания* или для оценки как обычного, так и спекулятивного разума, но не для того, чтобы его учить, а лишь для того, чтобы *корректировать* его и согласовывать с самим собою. Ведь логический принцип истины есть согласие рассудка со своими собственными общими законами.

Что касается, наконец, истории логики, то на этот счет мы упомянем лишь следующее:

Нынешняя логика берет начало от *Аристотелевой "Аналитики"*. Этого философа можно считать отцом логики. Он изложил ее как органон и подразделил на *аналитику* и *диалектику*. Его трактовка весьма схоластична и сводится к развитию самых общих понятий,

лежащих в основе логики, что не имеет, однако, никакой пользы, кроме той, что отсюда извлекаются наименования различных действий рассудка, так как почти все он сводит к пустым тонкостям.

Впрочем, со времен Аристотеля¹¹, логика не много обогатилась *по содержанию*, да это и невозможно в силу ее природы. Однако она может многое приобрести в отношении *точности, определенности и отчетливости* — существует лишь немного наук, достигших столь устойчивого состояния, что они более не изменяются. К таковым принадлежит логика, а также метафизика. Аристотель не упустил ни одного момента рассудка, и в этом отношении мы лишь точнее, методичнее и аккуратнее.

Правда, относительно "*Органона*" Ламберта¹² полагали, что он весьма обогатил логику. Но он не содержит ничего больше, как лишь тонкие подразделения, которые, как и все правильные тонкости, хотя и изощряют рассудок, но не имеют существенного применения.

Среди новых философов есть лишь два, подвинувших общую логику, — это *Лейбниц*¹³ и *Вольф*.

*Мальбранш*¹⁴ и *Локк*¹⁵ излагали, собственно, не логику, так как они трактуют и о содержании знания, и о происхождении понятий.

Общая логика Вольфа — лучшая из имеющих. Некоторые связывали ее с Аристотелевой, например *Рейш*¹⁶.

Баумгартен, человек в этой области весьма заслуженный, сконцентрировал Вольфову логику, а потом *Мейер*¹⁷ комментировал Баумгартена.

К новым логикам принадлежит также *Крузий*¹⁸, который, однако, не обдумал, как обстоит дело с логикой. Его логика содержит метафизические основоположения и поэтому, следовательно, переступает границы данной науки. Кроме того, она выдвигает критерием истины то, что не может быть критерием, и тем самым оставляет свободный путь для всяких мечтаний.

В нынешнее время нет ни одного знаменитого логика, да и мы и не нуждаемся ни в каких новых изобретениях для логики, ибо она содержит лишь форму мышления.

III. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ. —
ФИЛОСОФИЯ ПО ШКОЛЬНОМУ ПОНЯТИЮ
И ПО ПОНЯТИЮ О МИРЕ. —
СУЩЕСТВЕННЫЕ ПОТРЕБНОСТИ
И ЦЕЛИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ. —
САМЫЕ ОБЩИЕ И ВЫСШИЕ ЗАДАЧИ
ЭТОЙ НАУКИ

Иногда трудно объяснить, что разумеется под той или иной наукой. Но благодаря установлению своего определенного понятия, наука выигрывает в точности и с помощью надежных оснований избегает многих ошибок, которые в нее вкрадываются, когда известную науку еще не могут отличить от родственных ей наук.

Однако прежде чем попытаться дать определение философии, мы должны сначала исследовать сам характер различных знаний и, так как философские знания принадлежат к знаниям рациональным, выяснить, в частности, что следует понимать под этими последними.

Рациональные знания противопоставляются знаниям *историческим*. Первые суть знания из *принципов* (ex principiis); последние — знания из *данных* (ex datis). — Но знание может возникнуть из разума и все-таки быть историческим. Если, например, литератор изучает продукты чужого разума, то его знание о таких продуктах разума лишь историческое.

В самом деле, знания можно различать:

1) по их объективному происхождению, т.е. по источникам, из которых знание только и возможно. В этом смысле все знания бывают или *рациональными*, или *эмпирическими*;

2) по их *субъективному* происхождению, т.е. по тому способу, каким знание может приобретаться людьми. С этой последней точки зрения, знания бывают или *рациональными*, или *историческими*, каким бы путем они сами по себе ни возникали. Следовательно, *объективно* нечто может быть рациональным знанием, хотя *субъективно* оно является лишь историческим.

Некоторые рациональные знания вредно приобретать только исторически; в отношении же других это безразлично. Например, шкипер знает правила судо-

ходства исторически, из своих таблиц, и этого для него достаточно. Если же правовед знает правоведение лишь исторически, то он плохой судья, а в качестве законодателя и вовсе не пригоден.

Из указанного различия между *объективно* и *субъективно* рациональными знаниями явствует также, что в известном смысле можно изучить философию и не быть способным философствовать. Следовательно, кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума.

Мы объяснили рациональные знания как знания из принципов, и отсюда следует, что они должны быть *априорными*. Но существует два вида априорных знаний, имеющих, однако, много значительных различий, а именно — *математика* и *философия*.

Принято утверждать, что математика и философия отличаются друг от друга *по объекту*, поскольку первая трактует о *количестве*, а вторая о *качестве*. Все это неверно. Различие этих наук не может корениться в объекте, ибо философия касается всего, а следовательно, и количества (*quanta*), как отчасти и математика, поскольку все имеет величину. Специфическое различие между двумя этими науками составляют лишь различия в способе рационального познания, или применения разума в математике и философии. А именно философия есть — *рациональное познание из одних только понятий*, математика же, напротив, *рациональное познание посредством конструирования понятий*.

Мы *конструируем* понятия, когда представляем их в созерцании а priori, помимо опыта, или когда представляем в созерцании предмет, который соответствует нашему понятию о нем. Математик никогда не может пользоваться в [применении] своего разума одними только понятиями, философ же — только конструированием понятий. В математике разум применяется *in concreto*, но созерцание не эмпирично, и здесь нечто становится предметом созерцания а priori.

Итак, мы видим: математика имеет преимущество

перед философией в том, что познания первой *интуитивны*, в то время как познания последней лишь *дискурсивны*. Причина же, почему в математике мы рассматриваем преимущественно величины, заключается в том, что величины могут быть а priori конструированы в созерцании, качества же, напротив, нельзя представить в созерцании¹⁹.

Итак, философия есть система философских знаний, или рациональных знаний из понятий. Таково *школьное* понятие этой науки. По *понятию о мире* (Weltgriff) она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии *достоинство*, т.е. абсолютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет *внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим познаниям.

Ведь всегда спрашивают в конце концов: чему служит философствование и его конечная цель — сама философия, рассматриваемая согласно *школьному понятию*?

В этом схоластическом значении слова философия имеет в виду лишь *умение*, в смысле же понятия о мире — *полезность*. В первом смысле она есть, следовательно, *учение об умении*; в последнем — *учение о мудрости, законодательница разума*, и посему философ — не виртуоз ума, но *законодатель*.

Виртуоз ума, или, как его называет *Сократ*²⁰, — *филодокс*²¹, стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ — наставник мудрости учением и делом — есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума.

К философии по школьному понятию относятся две вещи: *во-первых*, достаточный запас рациональных знаний; *во-вторых*, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого.

Философия не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Что же касается философии согласно понятию о мире (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также наукой о высшей максиме применения нашего разума, поскольку под максимой разумеется внутренний принцип выбора между различными целями.

Ибо и в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему.

Итак, философ должен определить:

- 1) источники человеческого знания,
- 2) объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
- 3) границы разума.

Последнее есть необходимейшее, но также — пусть не огорчается филодокс — и труднейшее.

Философу требуются главным образом две вещи: 1) культура таланта и умения, чтобы применять их ко всевозможным целям; 2) навык в применении того или другого средства к каким-либо целям. То и другое должны соединяться, ибо без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образует единства и не возникает

сознание соответствия этого единства высшим целям человеческого разума.

Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума.

Да и как, собственно, можно научиться философии? — Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание (*Werk*), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*. Но если даже и предположить, что таковая *действительно имеется*, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что его знание философии всегда было бы лишь *субъективно-историческим*.

Иначе обстоит дело в математике. Эту науку вполне можно до известной степени изучить, ибо доказательства здесь столь очевидны, что каждый может в них убедиться; вместе с тем, в силу своей очевидности, на может, так сказать, сохраняться как *надежное и прочное учение*.

Напротив, кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта.

Следовательно, истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Но он не должен также применять свой разум *диалектически*, направляя его лишь на то, чтобы сообщить знаниям *видимость истины и мудрости*. Последнее есть занятие одних *софистов* и совершенно несовместимо с достоинством философа как знатока и учителя мудрости.

Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность лишь как *орган мудрости*. Но в качестве такового она также необходима для мудрости, так что можно утверждать: мудрость без науки есть лишь тень совершенства, которого нам никогда не достичь.

Ненавидящего науку ради любви к одной мудрости называют *мисологом*. Мисология²² обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанного с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, кто сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

Философия есть единственная наука, которая способна дать нам это внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь.

Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обратить внимание больше на методы нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов.

IV. КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Трудно определить границы, где кончается *обычное* применение рассудка и начинается *спекулятивное*, или где обычное познание разумом становится философией.

Но все-таки и здесь есть достаточно верный отличительный признак, а именно следующий:

Познание общего *in abstracto* есть *спекулятивное* познание, познание общего *in concreto* — *обычное* познание. Философское познание есть спекулятивное познание разумом, и, следовательно, оно начинается там, где обычное применение разума начинает делать попытки познания общего *in abstracto*. Исходя из этого определения различия между обычным и спекулятивным употреблением разума, можно решить, с каким народом следует связывать начало философствования. Первыми из всех народов начал философствовать *греки*. Они первые стали пытаться культивировать рациональные познания, руководствуясь не образами, а *in abstracto*, между тем как другие народы всегда старались объяснять понятия лишь посредством образов, *in concreto*. Даже и в наши дни существуют еще народы, как, например, китайцы и некоторые из индийских

народностей, которые хотя и трактуют о вещах, черпаемых лишь из разума — о Боге, бессмертии души и мн. др., — но не стараются исследовать природу этих предметов посредством понятий и правил, *in abstracto*. Они не делают тут никакого различия между применением разума *in concreto* и *in abstracto*. У *персов* и *арабов* хотя и есть кое-какое спекулятивное применение разума, но правила для этого они заимствовали у *Аристотеля*, стало быть, опять-таки у греков. В “*Зендавесте*” *Зороастра*²³ нельзя открыть ни малейшего следа философии. То же самое можно сказать и относительно прославленной египетской мудрости, которая в сравнении с греческой философией была лишь детской забавой.

Как в философии, так и в *математике* греки были первыми, разработавшими эту часть рационального познания по спекулятивному, научному методу, каждую теорему демонстрируя из элементов.

Но *когда* и *где* впервые возник среди греков философский дух — этого, собственно, нельзя определить.

Первый, кто ввел применение спекулятивного разума и с кого начались первые шаги человеческого рассудка к научной культуре, был *Фалес*²⁴, основатель *ионийской* школы. Он носил прозвище *физика*, хотя был также и *математиком*, так как математика вообще всегда предшествовала философии.

Впрочем, первые философы все облекали в образы. Ибо *поэзия*, которая есть не что иное, как облегчение мыслей в образы, старше *прозы*. Поэтому в самом начале даже в отношении вещей, являющихся исключительно объектами чистого разума, приходилось пользоваться языком образов и поэтическим слогом. Говорят, *Ферекид*²⁵ был первым прозаическим писателем.

За *ионийцами* следовали *элеаты*. Основным положением элейской философии и ее основателя *Ксенофана*²⁶ было: *чувства — источник обмана и видимости, только в рассудке находится источник истины*.

Среди философов этой школы выделялся *Зенон*²⁷, как человек большого ума и проницательности и как тонкий *диалектик*.

Диалектика сначала была искусством чистого упот-

ребления рассудка в отношении абстрактных, отрешенных от всякой чувственности понятий. Отсюда многочисленные восхваления этого искусства у древних. Впоследствии же, когда философы, совершенно отвергавшие показания чувств, вынуждены были для обоснования этого прибегать к различным ухищрениям, диалектика выродилась в искусство и утверждать, и оспаривать любое положение. Таким путем она становилась исключительно ремеслом *софистов*, умевших разглагольствовать обо всем и старавшихся придать иллюзии вид истины и черное делать белым. Поэтому имя *софист*, под которым раньше подразумевался человек, способный о любых вещах говорить умно и пронизательно, теперь стало ненавистным и презрительным, и вместо него вошло в употребление имя *философ*.

Во времена ионийской школы в Древней Греции явился человек редкого гения, не только основавший школу, но вместе с тем составивший и осуществивший один проект, подобного которому никогда еще не было. Человек этот был *Пифагор*²⁸, уроженец Самоса. — Именно он учредил общество философов, которые объединились в союз обетом молчания. Своих слушателей он разделил на два класса: на класс *акузматиков* (*ακουσματικοί*), которые должны были только слушать, и на класс *акроаматиков* (*ακροαματικοί*), которые могли и спрашивать²⁹.

Среди его учений некоторые были *экзотерическими*, которые он излагал всему народу, остальные были тайными и *эзотерическими*, предназначенными лишь для членов его союза, с несколькими из которых он особенно доверительно сближался и совершенно выделял их из остальных. — *Вспомогательным средством* своего тайного учения он сделал физику и *теологию*, следовательно, — учение о видимом и невидимом. Он употреблял также разные *символы*, которые, по-видимому, были не чем иным, как известными знаками, служившими пифагорейцам для объяснения друг с другом.

Целью его союза было, вероятно, не что иное, как

очищение религии от народных заблуждений, укрощение тирании и введение в государствах большей законности. Но союз этот, которого тираны начали бояться, незадолго до смерти Пифагора был разрушен, а философское общество распалось, отчасти из-за казней, отчасти из-за бегства и изгнания большинства его членов. Немногие, которые еще оставались, были *новичками*. И так как последние немного знали из подлинного пифагорейского учения, то о нем нельзя сказать ничего достоверного и определенного. Впоследствии Пифагору, который, кстати сказать, был и большим математическим умом, приписывались многие учения, которые, несомненно, лишь выдуманы.

Важнейшая эпоха греческой философии начинается, наконец, с Сократа. Именно он дал философскому духу и всем спекулятивным умам совершенно новое, *практическое* направление. Вместе с тем он был почти единственным из всех людей, в поведении которого идея *мудреца* нашла самое близкое выражение.

Одним из учеников его был *Платон*³⁰, более всего занимавшийся практическим учением Сократа, а знаменитейшим между учениками Платона был *Аристотель*, снова возвысивший спекулятивную философию.

За Платоном и Аристотелем следовали *эпикурейцы* и *стоики*, находившиеся друг с другом в непримиримой вражде. Первые высшее благо полагали в *радостном сердце*, которое они называли наслаждением; последние же находили его лишь в *величии* и *силе души*, при которых можно пренебрегать всеми удовольствиями жизни.

Впрочем, в спекулятивной философии стоики были *диалектичны*, в моральной философии *догматичны*, а в своих практических принципах, посредством которых они распространяли зерна самого возвышенного образа мыслей из существовавших когда-либо, они обнаружили необыкновенно много достоинства. — Основателем стоической школы является *Зенон из Китиона*³¹. Знаменитейшими из греческих мудрецов этой школы были *Клеанф*³² и *Хрисипп*³³.

Эпикурейская школа никогда не могла достичь та-

кой славы, какую имела стоическая. Но из того, что можно сказать об эпикурейцах, по крайней мере достоверно то, что они проявляли величайшую сдержанность в наслаждениях и были *лучшими натурфилософами* из всех мыслителей Греции.

Заметим еще здесь, что важнейшие греческие школы носили особые имена. Так, школа Платона называлась *Академией*; школа Аристотеля — *Лицеем*; школа стоиков — *Портиком* (*οτοα'*), крытый переход, откуда и возникло имя стоиков; школа Эпикура — *Садами* (*horti*), так как Эпикур учил в садах.

За академией Платона следовали еще три другие академии, основанные его учениками. Первую основал *Спевсипп*³⁴, вторую *Аркесилай*³⁵ и третью *Карнеад*³⁶.

Эти академии были склонны к скептицизму. Спевсипп и Аркесилай — оба по своему образу мыслей были предрасположены к *скепсису*, Карнеад же склонился к нему еще больше. Поэтому и скептики, эти утонченные диалектические философы, также называются *академиками*. Таким образом, академики следовали первому великому скептику — *Пиррону*³⁷ и его последователям. Повод для этого им дал сам учитель их, Платон, так как многие свои учения он излагал *диалогически*, приводя основания и *pro* и *contra* и не отдавая себе отчета в том, что сам он был весьма *догматичным*.

Когда с Пиррона началась эпоха скептицизма, выделилась целая школа скептиков, существенно отличавшихся по своему образу мыслей и методу философствования от *догматиков*, так как первой максимой всякого философского применения разума они считали *воздержание от суждения даже при величайшей видимости истины*, и выставили принцип, согласно которому *философия состоит в уравниженности суждения и учит нас разоблачать ложную видимость*. — От этих скептиков до нас ничего не дошло, кроме двух сочинений *Секста Эмпирика*³⁸, в которых он собрал все сомнения.

Когда впоследствии философия перешла от греков к римлянам, она не обогатилась: римляне всегда оставались *учениками*.

Цицерон³⁹ в спекулятивной философии был учеником Платона, в морали — стоиком. К стоической секте относятся из наиболее известных Эпиктет⁴⁰, Антонин Философ⁴¹ и Сенека⁴². Философов-натуралистов среди римлян не было, кроме Плиния Старшего, оставившего описание природы⁴³.

Наконец, развитие культуры прекратилось и у римлян, и появились варвары, пока в VI и VII веках арабы не взялись за науку и вновь не возродили Аристотеля. Таким образом, на Западе снова оживают науки, и в особенности изучение Аристотеля, которому, однако, следовали рабски. В XI и XII столетиях выступили схоласты; они истолковывали Аристотеля и изоощрялись в тонкостях до бесконечности, занимались лишь пустыми абстракциями. Ко времени Реформации этот схоластический метод мнимого философствования вытесняется, и теперь в философии появляются *электики*, т.е. такие самостоятельные мыслители, которые не причисляли себя ни к какой школе, но искали и признавали истину там, где ее находили.

Своим же улучшением в новые времена философия обязана *отчасти* большему изучению природы, *отчасти* соединению математики с естествознанием. Порядок, который возник в мышлении благодаря изучению этих наук, распространился и за пределы отдельных отраслей и частей собственно философии. Первым и величайшим исследователем природы в новое время был Бэкон Веруламский⁴⁴. В своих исследованиях он вступил на путь опыта и обратил внимание на важность и необходимость для обнаружения истины *наблюдений* и *опытов*. Впрочем, трудно сказать, откуда, собственно, пришло улучшение спекулятивной философии. Не меньшие заслуги имеет в этой области и Декарт⁴⁵, поскольку выдвинутый им критерий истины, который он полагал в *ясности* и *очевидности* знания, во многом содействовал *отчетливости* мышления.

Но величайшим и заслуженнейшим реформаторами философии к нашим временам нужно считать Лейбница и Локка. Последний пытался расчленить человеческий рассудок и показать, какие способности души и какие ее операции относятся к тому или иному позна-

нию. Но он не завершил дела своего исследования; метод же его догматичен, хотя он и принес пользу, положив начало лучшему и более основательному изучению природы души.

Что касается свойственного *Лейбницу* и *Вольфу* особого догматического метода философствования, то он был весьма ошибочным. И в нем так много вводящего в заблуждение, что весь этот метод нужно отбросить и вместо него взять за основу иной — *метод критического философствования*, состоящий в исследовании приемов самого разума, в расчленении общей человеческой способности познания и в исследовании того, как далеко могут простираться его *границы*.

Натурфилософия находится в наш век в цветущем состоянии, и среди исследователей природы есть великие имена, например *Ньютон*. Назвать выдающиеся устойчивые имена из новых философов пока, собственно, нельзя, так как здесь все находится как бы в движении.

То, что воздвигает один, разрушает другой.

В моральной философии мы не ушли дальше древних. Что же касается метафизики, то кажется, что в исследовании метафизических истин мы как будто оказались в затруднении. Теперь наблюдается род *индифферентизма* по отношению к этой науке, кажется, считается за честь о метафизических исследованиях говорить презрительно, как о *пустых умствованиях*. А все-таки метафизика и есть подлинная, истинная философия!

Наш век есть век *критики*, и нужно посмотреть, чем станут критические опыты нашего времени для философии и в особенности для метафизики.

V. ПОЗНАНИЕ ВООБЩЕ. — ИНТУИТИВНОЕ И ДИСКУРСИВНОЕ ПОЗНАНИЕ; СОЗЕРЦАНИЕ И ПОНЯТИЕ И ИХ РАЗЛИЧИЕ В ОСОБЕННОСТИ. — ЛОГИЧЕСКОЕ И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ

Все наше познание имеет *двойное* отношение: *во-первых*, отношение к *объекту*, *во-вторых*, отношение к *субъекту*. В первом смысле оно имеет отношение к *представлению*; в последнем — к *сознанию*, общему

условию всякого познания вообще. — (Сознание есть, собственно, представление о том, что во мне находится другое представление.)

В каждом познании нужно различать *материю*, т.е. предмет, и *форму*, т.е. способ, каким мы познаем предмет. Если, например, дикарь издала видит дом, назначения которого он не знает, то он, конечно, имеет перед собой в представлении тот же самый объект, что и кто-нибудь другой, определенно знающий его как приспособленное для людей жилище. Но по форме это знание одного и того же объекта у обоих различно. У одного оно есть *только созерцание*, у другого *созерцание* и одновременно *понятие*.

Различие в форме познания зависит от условия, сопровождающего всякое познание, — от *сознания*. Если я сознаю представление, то оно ясное, если же не сознаю, — то *темное*.

Так как сознание есть существенное условие всякой логической формы познания, то логика может и имеет право заниматься лишь ясными, а не темными представлениями. В логике мы не рассматриваем, как представления возникают, но, единственно, как они согласуются с логической формой. Вообще логика вовсе не может трактовать о представлениях как таковых и об их возможности. Это она предоставляет метафизике. Сама она занимается лишь правилами мышления относительно понятий, суждений и заключений, посредством которых осуществляется всякое мышление. Разумеется, что-то предшествует тому, чтобы представление стало понятисм. В своем месте мы это также покажем. Но мы не будем исследовать того, как возникают представления. Правда, логика трактует и о познании, так как при познании уже имеет место мышление. Хотя представление еще не есть познание, но познание всегда предполагает представление. И это последнее даже и нельзя объяснить. Ибо объяснить, *что такое представление* — всегда пришлось бы опять-таки посредством другого представления.

Все ясные представления, к которым только и применимы логические правила, могут быть различаемы в отношении *отчетливости* и *неотчетливости*. Если

мы сознаем представление в целом, но не сознаем многообразия, содержащегося в нем, то представление неотчетливо. Для пояснения возьмем пример из области созерцания.

Вдалеке мы замечаем сельский дом. Если бы мы сознавали, что созерцаемый предмет есть дом, то мы необходимо должны иметь и представление о различных частях этого дома — окнах, дверях и т.д. Ибо если бы мы не видели частей, то не видели бы и самого дома. Но такое представление о многообразии его частей мы не сознаем, и поэтому само наше представление о мыслимом предмете есть неотчетливое представление.

Если бы мы пожелали далее иметь пример неотчетливости в понятиях, то для этого нам могло бы послужить понятие красоты. Всякий имеет ясное понятие о красоте. Однако в это понятие входят различные признаки, и среди прочих, — что прекрасным должно быть то, что 1) относится к чувствам и 2) нравится всем. Если мы не можем различить многообразия этих и других признаков красоты, то наше понятие о ней еще неотчетливо.

Ученики Вольфа неотчетливое представление называют *спутанным*. Но это выражение неподходящее, так как противоположность спутанности — не отчетливость, а порядок. Правда, отчетливость есть следствие порядка, а неотчетливость — следствие спутанности, и потому всякое спутанное знание есть вместе с тем и неотчетливое. Но это последнее положение не обратимо; — не всякое неотчетливое знание есть знание спутанное. Ибо в знаниях, в которых не содержится многообразия, нет порядка, но нет и спутанности.

Так обстоит дело со всеми *простыми* представлениями, которые никогда не бывают отчетливыми, но не потому, что в них есть спутанность, а потому, что в них нет никакого многообразия. Поэтому их следует называть неотчетливыми, а не спутанными.

Но и в самых сложных представлениях, в которых можно различать многообразие признаков, неотчетливость часто зависит не от спутанности, а от *слабости сознания*. А именно нечто по *форме* может быть от-

четливым, т.е. я могу сознать в представлении многообразии, но в отношении *материи* отчетливость может быть недостаточной, когда при всем порядке здесь степень сознания меньше. Так обстоит дело с абстрактными представлениями.

Сама отчетливость может быть двоякая:

Во-первых, чувственная. Она состоит в сознании многообразия в созерцании. Например, я вижу Млечный путь как беловатую полосу, световые лучи каждой из находящихся в нем звезд необходимо должны доходить до моих глаз. Но представление о нем лишь ясно, отчетливым же он становится лишь благодаря телескопу, потому что теперь я вижу отдельные звезды, находящиеся в этом Млечном пути.

Во-вторых, интеллектуальная, — отчетливость в понятиях, или рассудочная отчетливость. Она покоится на расчленении понятия в отношении содержащегося в нем многообразия. Так, например, в понятии *добродетели* в качестве признаков содержатся: 1) понятие свободы, 2) понятие зависимости от правил (долга), 3) понятие преодоления склонностей, поскольку они противостоят этим правилам. Если мы таким образом разложим понятие добродетели на его отдельные составные части, то именно благодаря такому анализу мы сделаем его отчетливым для нас. Но делая понятие отчетливым, мы ничего не привносим в него, мы лишь проясняем его. Поэтому благодаря отчетливости понятия улучшаются не *по материи*, а лишь *по форме*.

Рассматривая наши познания в отношении обеих существенно различных основных способностей — чувственности и рассудка, из которых они протекают, мы встречаемся тут с различием между созерцаниями и понятиями. А именно все наши познания в этом отношении — или *созерцания*, или *понятия*. Первые имеют свой источник в чувственности — способности созерцаний; последние — в *рассудке*, способности понятий. Это — *логическое* различие между рассудком и чувственностью⁴⁶, по которому последняя доставляет только созерцания, а первый — напротив, — только

понятия. Обе основные способности можно, конечно, рассматривать еще и с другой стороны и определить иначе, а именно чувственность — как способность *восприимчивости*, рассудок — как способность *спонтанности*. Но этот способ объяснения не логический, а метафизический. Принято также чувственность называть *низшею* способностью, а рассудок — *высшею* на том основании, что чувственность дает только материю для мышления, рассудок же упорядочивает эту материю и подводит ее под правила или понятия.

На указанном здесь различии между *интуитивным* или *дискурсивным* познаниями или между созерцаниями и понятиями основывается различие между *эстетическим* и *логическим совершенством* знания.

Знание может быть совершенным или с точки зрения законов чувственности, или с точки зрения законов рассудка; в первом случае оно совершенно *эстетически*, в последнем — *логически*. Следовательно, то и другое совершенство, эстетическое и логическое, разного рода: первое относится к чувственности, второе — к рассудку. Логическое совершенство знания основывается на его соответствии с объектом, стало быть, на *общезначимых* законах, а следовательно, оно может быть оцениваемо а priori по нормам. Эстетическое совершенство состоит в согласии знания с субъектом и основывается на особенной чувственности человека. Поэтому для эстетического совершенства нет объективных и общезначимых законов, по отношению к которым его можно было бы оценивать а priori, общезначимым способом для всех мыслящих существ вообще. Но поскольку существуют общие законы чувственности, которые хотя и не имеют значимости, объективной для всех мыслящих существ вообще, но все-таки имеют субъективную значимость для всего человечества, постольку мыслимо и эстетическое совершенство, составляющее основание для субъективно-всеобщего удовольствия. Это — *красота*, то, что чувствам нравится в *созерцании*, и именно потому может быть предметом удовольствия для всех, что законы созерцания суть всеобщие законы чувственности.

Этим согласием со всеобщими законами чувственно-

сти прекрасное как нечто подлинное, самостоятельное, сущность которого состоит в одной форме, отличается от приятного, которое нравится лишь в ощущении благодаря раздражению и возбуждению и поэтому способно быть основанием лишь случайного удовольствия.

Это подлинное эстетическое совершенство является и наиболее родственным логическому совершенству и лучше всего соединимым с ним.

Следовательно, с этой стороны эстетическое совершенство, в смысле подлинной красоты, может быть полезным для логического совершенства. Но, с другой стороны, оно и не выгодно для последнего, если в эстетическом совершенстве мы видим не подлинно прекрасное, а нечто раздражающее и возбуждающее, которое нравится чувству лишь в ощущении и относится не к одной лишь форме, но и к материи чувственности. Ведь раздражение и возбуждение могут более всего вредить логическому совершенству наших знаний и суждений.

Вообще между эстетическим и логическим совершенствами нашего сознания всегда, конечно, остается некоторого рода противоборств, не устранимое полностью. Рассудок хочет поучать, чувственность — оживлять; первый желает пронизательности, вторая — наглядности. Если знания должны поучать, то они соответственно должны быть и основательными; если же они вместе с тем и претендуют на занимательность, то они должны быть еще и прекрасными. Если изложение прекрасно, но поверхностно, оно может удовлетворить лишь чувственность, а не рассудок; если же оно, наоборот, основательно, но сухо, оно может удовлетворить лишь рассудок, но не чувственность.

Но так как запросы человеческой природы и необходимость популяции знания требуют, чтобы мы пытались соединить вместе оба совершенства, то мы, насколько это возможно, должны придавать эстетическое совершенство тем знаниям, которым оно вообще может быть свойственно, и школьно правильное, логически совершенное знание популяризировать посредством эстетической формы. Но в этом стремлении соединить в наших знаниях эстетическое совершенство с логиче-

ским мы не должны упускать из виду следующих правил, именно: 1) что логическое совершенство есть базис всех остальных совершенств, поэтому его нельзя уступать или приносить в жертву другому [совершенству]; 2) что главным образом нужно заботиться о *формальном* эстетическом совершенстве — о согласовании знания с законами созерцания, ибо именно в этом состоит подлинная красота, лучше всего соединяемая с логическим совершенством; 3) что с раздражением и возбуждением, благодаря которым знание действует на ощущение и представляет интерес для последнего, нужно быть весьма осторожным, ибо иначе внимание легко может быть отвлекаемо от объекта на субъект, благодаря чему, очевидно, может возникнуть весьма вредное влияние на логическое совершенство знания.

Чтобы существенные различия, имеющие место между логическим и эстетическим совершенством знания, сделать более заметными не только в целом, но и в большинстве частных, мы сравним их друг с другом в отношении главных четырех моментов: количества, качества, отношения и модальности, от которых и зависит оценка совершенства знания.

Знание совершенно: 1) по количеству, если оно *всеобще*; 2) по качеству, если оно *отчетливо*; 3) по отношению, если оно *истинно*, и, наконец; 4) по модальности, если оно *достоверно*.

Рассматриваемое с этих указанных точек зрения, знание является, таким образом, логически совершенным по количеству — если оно имеет объективную всеобщность (всеобщность понятия или правила); по качеству — если оно имеет объективную отчетливость (отчетливость в понятии); по отношению — если оно имеет объективную истинность; и, наконец, по модальности — если оно имеет объективную достоверность.

Этим логическим совершенствам соответствуют, в отношении четырех упомянутых главных моментов, следующие эстетические совершенства, а именно:

1) *эстетическая всеобщность*. Она состоит в применимости знания ко множеству объектов, служащих

примерами, на которых может осуществляться его применение, и благодаря чему вместе с тем знание становится пригодным для целей популяризации;

2) *эстетическая отчетливость*. Это — отчетливость в созерцании, в которой посредством примеров абстрактно мыслимое понятие изображается или поясняется *in concreto*;

3) *эстетическая истинность*. Это — лишь субъективная истинность, которая состоит только в согласии знания с субъектом и законами чувственной видимости и, следовательно, есть не что иное, как всеобщая видимость;

4) *эстетическая достоверность*. Она покоится на том, что является необходимым в силу свидетельства чувств, т.е. на том, что подтверждается ощущением и опытом.

В только что названных совершенствах всегда имеются два элемента, которые в своем гармоническом соединении составляют совершенство вообще, а именно: *многообразие и единство*. Рассудку принадлежит единство в понятии, чувственности — в созерцании.

Одно многообразие без единства нас не может удовлетворить. И поэтому главное совершенство из всех есть истинность, ибо она в силу отношения нашего знания к объекту есть основа единства. Также и для эстетического совершенства истинность всегда есть *conditio sine qua non*, главное отрицательное условие, без которого ничто не может нравиться вкусу вообще. Поэтому никто не может надеяться иметь успех в изящных науках, не полагая в основу своего познания логического совершенства. Вообще в наибольшем соединении логического совершенства с эстетическим по отношению к таким знаниям, которые одновременно должны быть и поучительными и привлекательными, действительно сказывается характер и искусство гения.

VI. ЧАСТНЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ СОВЕРШЕНСТВА ЗНАНИЯ

А. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО КОЛИЧЕСТВУ. —

ВЕЛИЧИНА. — ЭКСТЕНСИВНАЯ И ИНТЕНСИВНАЯ ВЕЛИЧИНА. — ШИРОТА И ОСНОВАТЕЛЬНОСТЬ ИЛИ ВАЖНОСТЬ И ПЛОДОТВОРНОСТЬ ЗНАНИЯ. — ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГОРИЗОНТА НАШИХ ПОЗНАНИЙ

Величину знания можно понимать в двояком смысле — как *экстенсивную* или как *интенсивную*. Первая относится к объему знания и, следовательно, состоит в его обилии и многообразии; последнее относится к его *содержанию*, касающемуся значимости или логической важности и плодотворности знания, поскольку оно рассматривается как основание для многочисленных и существенных выводов (*non multa, sed multum*⁴⁷).

При расширении наших знаний или при их совершенствовании по экстенсивной величине важно отдавать себе отчет в том, насколько знание соответствует нашим целям и способностям. Такое рассмотрение касается определения *горизонта* наших знаний, под которым разумеется *соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта*.

Горизонт можно определять:

1) *логически*, сообразно способности или силам познания в отношении к *интересам* рассудка. В этом случае нужно выяснить: сколь далеко мы можем и должны продвигаться в своих познаниях и насколько известные знания служат средством, в логическом смысле, для тех или других главных знаний как наших целей;

2) *эстетически*, сообразно вкусу в отношении к интересу чувства. Кто свой горизонт определяет эстетически, тот стремится приспособить науку к вкусу публики, т.е. сделать ее популярной, или вообще приобретать лишь такие знания, которые могут повсеместно распространяться и в которых найдет удовольствие и интерес даже класс неученых;

3) *практически*, сообразно пользе в отношении к *интересу воли*. Практический горизонт, поскольку он

определяется тем влиянием, которое имеет знание на нашу нравственность, является *прагматическим* и весьма важным.

Таким образом, горизонт касается оценки и определения того, что человек вообще может знать, что ему дано и что он должен знать.

В частности, что касается горизонта, определяемого теоретически или логически, а здесь только о таковом и может быть речь, то мы можем рассматривать его или с *объективной*, или с *субъективной* точки зрения.

В отношении *объектов* горизонт является или *историческим*, или *рациональным*. Первый гораздо шире второго, он даже неизмеримо велик, так как наше историческое познание не имеет границ. Напротив, рациональный горизонт можно фиксировать, т.е. можно определить, например, на какой вид объектов не может распространяться математическое познание. Также относительно философского рационального познания [можно определить], как далеко разум может идти здесь а priori помимо всякого опыта.

В отношении к субъекту горизонт является или *всеобщим* и *абсолютным*, или *особенным* и *обусловленным* (частный горизонт).

Под абсолютным и общим горизонтом разумеется совпадение границ человеческого познания с границами всего человеческого совершенства вообще. И здесь возникает, следовательно, вопрос: что вообще может знать человек как таковой?

Определение частного горизонта зависит от различных эмпирических условий и специальных отношений, например возраста, пола, состояния, образа жизни и мн. др. Следовательно, каждый особый класс людей, сообразно специфике своих познавательных сил, целей и точек зрения, имеет свой особый горизонт; а каждый ум, соответственно индивидуальности своих сил и точке зрения — свой собственный горизонт. Наконец, мы можем мыслить еще горизонт *здравого разума* и горизонт *науки*, причем последний нуждается еще в *принципах*, чтобы на их основании определить, что мы можем знать и чего мы знать не можем.

Чего мы *не можем* знать, то выше нашего горизонта; что нам знать *не дозволено* или в знании чего мы *е нуждаемся*, то *вне* нашего горизонта. Этот последний может иметь, однако, только *относительное* значение, применительно к тем или другим особенным частным целям, достижению которых некоторые знания могут не только ничуть не содействовать, но даже препятствовать. Ведь никакое знание не бывает бесполезным и ненужным вообще и со всякой точки зрения, хотя мы и не всегда можем усматривать его пользу [непосредственно]. Поэтому столь же неразумен, сколь и несправедлив упрек, которые делают поверхностные люди великим мужам, с кропотливым прилежанием разрабатывающим науки, когда спрашивают: *какая от этого польза?* Желаящим заниматься науками этот вопрос вовсе не нужно даже и задавать. Если бы наука могла дать объяснение хотя бы какого-нибудь одного возможного объекта, то уже поэтому она была бы достаточно полезна. Всякое логически совершенное знание всегда имеет какую-нибудь возможную пользу, которая *нам* пока хотя и неизвестна, однако, может быть, будет найдена потомками. Если бы при культивировании наук всегда имели в виду лишь материальную выгоду, пользу от них, то мы не имели бы арифметики и геометрии. Кроме того, наш рассудок устроен так, что он находит удовлетворение и в чистом познании, и притом большее, чем в пользе, которая из него проистекает. Это заметил уже *Платон*. Человек при этом чувствует свое собственное превосходство, он ощущает, что значит иметь рассудок. Люди, не чувствующие этого, должны завидовать животным. *Внутренняя* ценность, которую знания имеют благодаря логическому совершенству, несравнима с его *внешней* прикладною ценностью.

То, что находится *вне* нашего горизонта — поскольку мы *не хотим* этого знать, как излишнее с точки зрения наших намерений, а также и то, что *ниже* нашего горизонта, поскольку мы *не стремимся* этого знать, как вредное для нас, нужно понимать лишь в *относительном*, а отнюдь не в абсолютном смысле.

Относительно расширения и ограничения нашего познания следует рекомендовать следующие правила:

Свой горизонт нужно

1) хотя и определять *заранее*, но, конечно, лишь тогда, когда его уже можно для себя определить, чего обыкновенно до двадцатилетнего возраста не бывает;

2) не изменять его легко и часто (не бросаться от одного к другому);

3) горизонт других не мерить своим собственным и не считать бесполезным то, что не нужно для нас: было бы дерзко пытаться определить горизонт другим, ибо отчасти способности, отчасти цели других недостаточно известны;

4) не слишком расширять и не слишком ограничивать его. Ибо кто хочет знать слишком много, тот в конце концов не знает ничего, и, наоборот, кто думает о тех или других вещах, что они нисколько его не касаются, часто обманывается, как, например, философ, полагающий относительно истории, что она ему не нужна.

Следует стараться также

5) заранее определить абсолютный горизонт всего человеческого рода (согласно прошедшему и будущему времени), а также, в частности:

6) определить место, занимаемое нашей наукой в горизонте всего познания. Этому служит *универсальная энциклопедия*, как универсальная карта (Marretonde) наук⁴⁸;

7) при определении своего собственного горизонта старательно исследовать, к какой области знания я имею наибольшую способность и интерес; что в отношении определенных обязанностей нужно больше или меньше, что несоединимо с *необходимыми* обязанностями.

И наконец

8) свой горизонт все-таки всегда следует больше расширять, чем суживать.

Вообще при расширении познания не следует бояться того, чего боялся на этот счет *Даламбер*⁴⁹. Ибо не бремя наших знаний отягощает нас, — затрудняет нас объем пространства для наших познаний. Критика

разума, истории и исторических сочинений — общий дух стремления человеческого познания к существенному (*en gros*), а не только к деталям — постоянно будет способствовать уменьшению объема знаний, без сокращения чего-либо в содержании. Только шлак отпадает от металла, не имеющий значения придаток, оболочка, которая раньше была необходимой. С расширением естественной истории, математики и т.д. будут найдены новые методы, которые упростят старые и сделают ненужным большое количество книг. Благодаря открытию таких новых методов и принципов мы с их помощью и без обременения памяти сами будем находить все, что желаем. Поэтому гением в истории будет тот, кто схватит ее в идеях, которые останутся устойчивыми всегда.

Логическому совершенству знания в отношении его объема противоположно *неведение*. *Отрицательное* несовершенство или несовершенство *неполноты* является, в силу ограниченности рассудка, неотделимым от нашего познания.

Неведение мы можем рассматривать с *объективной* и с *субъективной* точек зрения.

1. Неведение в объективном смысле бывает или *материальным*, или *формальным*. Первое состоит в недостатке исторических знаний, второе — в недостатке рациональных знаний. Ни в какой области не следует быть полным невеждой, но вполне можно ограничить себя в историческом знании, чтобы тем больше обратить внимание на рациональное, или наоборот.

2. В *субъективном* смысле неведение бывает или *ученое*, *научное*, или *обыденное*. Кто отчетливо усматривает пределы знания, а значит, и то, где начинается область неведения, например философ, который понимает и доказывает, как мало можно знать о структуре золота по недостатку нужных для этого данных, тот несведущ *закономерно*, или научно. Напротив, тот, кто не видит причин и границ неведения и не заботится об этом, несведущ в *обыденном*, *ненаучном* смысле. Он не знает даже, что он ничего не знает. Ибо представить себе свое неведение никогда

нельзя иначе, как при помощи науки, как и слепой не может представить себе темноту, пока не станет зрячим.

Таким образом, знание своего неведения предполагает науку и вместе с тем делает человека скромным; напротив, воображаемое знание делает его заносчивым. Так, незнание Сократа было похвальным незнанием, по сути дела знанием незнания, по его собственному признанию. Следовательно, упрек в неведении не может касаться тех, кто обладают весьма большими знаниями, но при всем этом поражаются множеству того, чего они не знают.

Вообще *незасорно* (*inculpabilis*) неведение в вещах, познание которых выше нашего горизонта; в отношении же спекулятивного применения наших познавательных способностей оно может быть и *дозволительным* (хотя все же лишь в относительном смысле), поскольку предметы здесь находятся не *выше*, но *вне* нашего горизонта. Но неведение *постыдно* в вещах, знать которые и очень нужно и легко.

Далеко не одно и то же — чего-либо *не знать* и что-либо *игнорировать*, т.е. *не принимать* чего-либо к сведению. Можно игнорировать многое из того, что нам не следует знать. От того и другого отличается еще *абстрагирование*. Отвлекаются от знания тогда, когда игнорируют его приложение, благодаря чему получают его *in abstracto* и тогда могут лучше его рассматривать в общем виде, как принцип. Такое абстрагирование от того, что не входит в наше намерение при познании какой-либо вещи, полезно и похвально.

Исторически несведущими обыкновенно бывают мудрецы.

Историческое знание без определенных границ есть *многознание* (*Polyhistorie*); оно заносчиво. *Многомудрость* (*Polymathie*) относится к рациональному познанию. И то и другое — историческое и рациональное знание, простирающееся без определенных границ, можно назвать *пансофией*. К историческому знанию относится наука об орудиях учености — *филология*, содержащая критическое познание книг и языков (*литературу и лингвистику*).

Одно многознание есть *циклопическая* ученость, которой недостает одного глаза — глаза философии; и из числа математиков, историков, описателей природы, филологов и языковедов циклопом является ученый, великий во всех этих вещах, но считающий всякую философию для них излишнею.

Часть филологии составляют гуманитарные знания (*humaniora*), под чем разумеется знание древних, что способствует *соединению науки со вкусом*, смягчает грубость и содействует солидарности и благородству, в чем и состоит *гуманность*.

Следовательно, гуманитарные знания назидательны тем, что служат культуре вкуса, согласно образцам древних. Сюда относятся, например, красноречие, поэзия, начитанность в классических авторах и мн. др. Все эти гуманистические знания можно считать *практическими*, частью филологии, направленной прежде всего на образование вкуса. Если просто филологов отделить от гуманистов, то они будут отличаться друг от друга тем, что первые отыскивают у древних орудия *учености*, последние же — средства для *воспитания* вкуса.

Беллетрист, или *bel esprit*, есть воспитатель вкуса на современных образцах в живых языках. Он, следовательно, не ученый — ибо теперь лишь *мертвые языки* суть языки ученые, — а просто *дилетант*, который в познании вкуса следует *моде* и не нуждается в древних. Его можно бы назвать обезьяной гуманистов. Многознающий должен быть, как филолог, *лингвистом* и *литератором*, а как гуманист — *классиком* и их интерпретатором. Как филолог — он *культивирует*, как гуманист — он *цивилизует*.

В отношении к наукам существует двойное порождение господствующего вкуса: *педантичность* и *популярничание* (*Galanterie*). Первая разрабатывает науки только для *школы* и тем самым ограничивает их в отношении *использования*; второе разрабатывает их лишь ради распространения или для публики и тем самым ограничивает их в отношении их *содержания*.

Педант как ученый или противостоит обыкновенному смертному и постольку является надменным уче-

ным, не знающим света, т.е. не знающим того, как приблизить свою науку к человеку; или хотя он и может считаться человеком вообще-то умелым, но лишь *формально*, а не по существу и не сообразно с целью. В последнем смысле он — приверженец формы; ограниченный в отношении существа вещи, он видит лишь оболочку и скорлупу. Он является неудачным подражанием или *карикатурой методического ума*. Поэтому педантичность можно называть тугодумной мелочностью и бесполезною точностью (микрولوجией) в форме. И такой формализм школьного метода без школы встречается не только у ученых и в ученых вещах, но и при других обстоятельствах и в других вещах. *Церемониал при дворах, в обиходе* — что это, как не погоня за формой и мелочность? В военном деле это не совсем так, хотя и кажется тем же. В разговоре же, в одежде, в диете, в религии часто господствует большая педантичность.

Целесообразная точность в форме есть *основательность* (школьное, схоластическое совершенство). Таким образом, педантичность — это *аффектированная* основательность, так же как популярничество, как суетная заботливость об угождении вкусу есть не что иное, как аффектированное стремление к популярности. Ибо популярничество хлопчет лишь о том, чтобы угодить читателю и чтобы, поэтому, никогда не задеть его мудреным словом.

Для избежания педантичности нужны широкие знания не только в самих науках, но и в их применении. Поэтому лишь истинный ученый может быть свободен от педантичности, которая всегда есть свойство ограниченного ума.

В стремлении сообщить нашим знаниям совершенство схоластической основательности и вместе с тем популярности, не впадая в упомянутый недостаток аффектированной основательности или аффектированной популярности, мы должны прежде всего обращать внимание на схоластическое совершенство нашего знания — на школьную форму основательности — и лишь потом уже заботиться о том, как методическое, школьно добытое знание сделать истинно популярным, т.е. легко

сообщаемым другим и общедоступным, но так, чтобы благодаря популярности не пострадала основательность. Ибо, ради того чтобы добиться широкой популярности и доставить удовольствие толпе, нельзя жертвовать схоластическим совершенством, без которого всякая наука была бы лишь забавой и пустяками.

Чтобы научиться истинной популярности, нужно читать древних, например философские сочинения Цицерона, поэтов Горация, Вергилия и т.д., а из новейших Юма, Шефтсбери и некоторых других людей, имевших близкие отношения с утонченным обществом, без чего нельзя быть популярным. Ибо истинная популярность требует большого практического знания мира и людей, их понятий, вкуса и склонностей, на что нужно постоянно обращать внимание при изложении и даже в выборе уместных, пригодных для популяризации выражений. Такое ни-схождение до степени понимания публики и обычных выражений, при котором не упускается схоластическое совершенство, но в изложении мыслей становятся невидимыми леса — *школьная и техническая* стороны этого совершенства (как сначала проводят карандашом линии, по которым пишут и которые потом стирают) — такое истинно популярное совершенство знания есть и на самом деле великое редкое совершенство, знаменующее большое проникновение в науку. Кроме многих других заслуг, оно имеет еще и ту, что может служить доказательством полного проникновения в предмет. Ибо одна схоластическая проверка знания еще не устраняет сомнения в том, не была ли эта проверка одностороннею и имеет ли само это знание ценность, которую признали бы за ним все люди? Школа, как и обычный рассудок, имеет свои предрассудки. Одно здесь улучшает другое. Поэтому важно, чтобы знание было проверено и людьми, чей рассудок не зависит ни от какой школы.

Такое совершенство знания, благодаря которому оно квалифицируется как легко сообщаемое и общедоступное, можно было бы назвать также *внешней экстенсивностью*, или экстенсивной величиной знания, поскольку оно *внешне* распространено между многими людьми.

Так как существуют весьма многие и разнообразные знания, то полезно составить план такого расположения наук, чтобы они лучше всего соответствовали своим целям и содействовали их достижению. Все знания находятся в некоторой естественной связи по отношению друг к другу. Если, стремясь к расширению познаний, на эту связь их не обращают внимания, то из всего многознания не получается ничего, кроме одной *рапсодии*. Если же одну главную науку превращают в цель, а все другие знания рассматриваются лишь как средство к ее достижению, то знание приобретает известный систематический характер. Но чтобы при расширении познаний дело шло по такому упорядоченному и целесообразному плану, нужно, следовательно, постараться распознать эту связь знаний друг с другом. Руководством для этого служит *архитектоника наук*, которая является *системой* согласно идеям, где науки рассматриваются со стороны их сродства и систематического соединения в одно целое знаний, интересующих человечество.

Что же касается, в частности, *интенсивной* величины знания, т.е. его содержания, или его значимости и важности, то эта величина, как мы заметили выше, существенно отличается от *экстенсивной* величины, от простого *объема* знания. На этот счет сделаем лишь следующие немногие замечания:

1. Познание, направленное на *величину*, т.е. на полноту применения рассудка, нужно отличать от *тонкостей в мелочах* (от микрологии).

2. *Логически важным* следует называть всякое знание, способствующее логическому совершенству *по форме*, например всякое математическое положение, всякий отчетливо познанный закон природы, всякое правильное философское объяснение. *Практическую важность* нельзя *предвидеть*, но ее *следует ожидать*.

3. Важность не следует смешивать с *трудностью*. Знание может быть трудным, не будучи важным, и наоборот. Поэтому трудность не говорит ни *за*, ни *против* ценности и важности знания. Последняя основывается на количестве или многочисленности следст-

вий. Чем многочисленнее или чем больше следствий имеет знание, чем больше применений оно допускает, тем оно важнее. Знание без важных следствий называется *умствованием* (Grubelei); таковым, например, была схоластическая философия.

VII. В. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ. — ИСТИНА. — МАТЕРИАЛЬНАЯ И ФОРМАЛЬНАЯ, ИЛИ ЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА. — КРИТЕРИИ ЛОГИЧЕСКОЙ ИСТИНЫ. — ЛОЖНОСТЬ И ОШИБКА. — ВИДИМОСТЬ КАК ИСТОЧНИК ОШИБКИ. — СРЕДСТВО ДЛЯ ИЗБЕЖАНИЯ ОШИБОК

Главное совершенство знания и даже существенное и неперемное условие всякого его совершенства есть *истина*. Истина, говорят, состоит в соответствии знания с предметом. Следовательно, в силу этого лишь словесного объяснения, мое знание, чтобы иметь значение истинного, должно соответствовать объекту. Но сравнивать объект с моим знанием я могу лишь *благодаря тому, что объект познаю я*. Следовательно, мое знание должно подтверждать само себя, а этого еще далеко не достаточно для истинности. Ведь так как объект находится вне меня, а знание во мне, то я могу судить лишь о том, согласуется ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте. Древние называли такой круг в объяснении *diallela*. И действительно, скептики всегда упрекали логиков в этом недостатке, замечая, что с таким объяснением истины дело обстоит так же, как с тем, кто, давая показание перед судом, ссылается при этом на свидетеля, которого никто не знает, но который хочет заслужить доверие, утверждая, что тот, кто его призвал в свидетели, честный человек. Обвинение было, конечно, основательно. Но решение упомянутой задачи невозможно вообще и ни для кого.

Ведь здесь спрашивается: существует ли критерий истины и насколько он достоверен, всеобщ и годен для применения? А это означает вопрос: *что есть истина?*

Чтобы разрешить этот важный вопрос, мы должны

отличать то, что принадлежит *материи* нашего знания и относится к *объекту*, от того, что касается *одной формы* как такого условия, без которого знание вообще не было бы знанием. Если обратить внимание на это различие между *объективной, материальной и субъективной, формальной* сторонами в нашем знании, то предшествующий вопрос распадается на два частных:

1. Существует ли всеобщий материальный критерий истинности и

2. Существует ли всеобщий формальный критерий истинности?

Всеобщий материальный критерий истинности невозможен, это было бы даже противоречием. Ведь в качестве всеобщего, значимого для всех объектов вообще, он должен был бы совершенно отвлекаться от всех их различий, но вместе с тем, в качестве материального критерия, он должен касаться именно этих различий, дабы можно было определять, согласуется ли знание именно с тем объектом, к которому оно относится, а не с каким-нибудь объектом вообще. Тем самым, собственно, ничего не было бы сказано. Материальная истинность и должна состоять в этом соответствии знания именно с тем определенным объектом, к которому оно относится. Ибо знание, истинное в отношении одного объекта, может быть ложным в отношении другого. Поэтому бессмысленно требовать всеобщий материальный критерий истинности, который одновременно должен отвлекаться и не отвлекаться от всех различий в объектах.

Если же стоит вопрос о *всеобщих формальных* критериях истинности, то тут его решение легко, потому что таковые, конечно, могут быть. Ибо *формальная истинность* состоит всего лишь в согласии знания с самим собою, при полном отвлечении от всяких объектов вообще и от всех их различий. И поэтому всеобщие формальные критерии истинности — не что иное, как общие логические признаки согласованности знания с самим собою, или, что то же, с всеобщими законами рассудка и разума.

Эти формальные, общие критерии, конечно, недо-

статочны для объективной истинности, но их, однако, следует считать за ее *conditio sine qua non*⁵⁰.

Ибо вопросу, согласуется ли знание с объектом, должен предшествовать вопрос — согласуется ли оно (по форме) с самим собою? А это и есть дело логики.

Формальными критериями истинности в логике являются:

- 1) закон противоречия,
- 2) закон достаточного основания.

Первым определяется *логическая возможность* знания, вторым — *логическая действительность* знания.

Именно к логической истинности знания относится: *во-первых*, то, что оно логически возможно, т.е. *не противоречит самому себе*. Но это — лишь *отрицательный* признак *внутренней* логической истинности, ибо хотя противоречащее себе знание ложно, однако и не противоречащее себе знание не всегда истинно;

во-вторых, то, что оно логически обосновано, т.е. что оно: а) имеет основание и б) не имеет ложных следствий.

Этот второй критерий *внешней* логической истинности, или *рациональности* знания, касающийся логической связи знания с основаниями и следствиями, является *положительным*. И тут имеют значение следующие правила:

1. От истинности *следствия* можно заключать к истинности знания как *основания*, но лишь *отрицательно*: если из знания вытекает [хотя бы] одно ложное следствие, то ложно само знание. Ибо если бы основание было истинно, то и следствие должно было бы быть истинным, так как следствие определяется основанием.

Но нельзя заключать обратно: если из знания не вытекает ложное следствие, то оно истинно; ибо истинное следствие может вытекать из ложного основания.

2. Если *все следствия* знания истинны, то истинно также и это знание. Ибо если бы в знании хотя что-нибудь было ложным, то было бы налицо и ложное следствие.

Итак, можно заключать от следствия к основанию, но не определяя, однако, этого основания. Лишь от совокупности всех следствий можно заключать к *определенному основанию*, что оно истинно.

Первый вид заключения, при котором *следствие*

может быть лишь *отрицательным* и *косвенно* достаточным критерием истинности знания, называется в логике *апагогическим* (modus tollens).

Этот прием, часто применяемый в геометрии, имеет то удобство, что достаточно вывести из знания лишь одно ложное следствие, чтобы доказать его ложность. Например, чтобы доказать, что земля не плоскость, мне достаточно без приведения положительных и прямых оснований, лишь апагогически и косвенно, заключить таким образом: если бы земля была плоской, то Полярная звезда должна была бы всегда находиться одинаково высоко; но так не бывает, следовательно, Земля не плоская.

При втором, *положительном* и *прямом* виде заключения (modus ponens) имеется та трудность, что нельзя бывает аподиктически познать всю совокупность следствий, и поэтому, путем указанного вида заключения, приходят лишь к вероятному и *гипотетически-истинному* знанию (гипотезе), предполагая, что там, где истинны многие следствия, могут быть истинны и все остальные.

Таким образом, мы можем установить здесь три основоположения в качестве общих, лишь формальных или логических, критериев истинности:

1) *закон противоречия и тождества* (principium contradictionis et identitatis), посредством которого определяется внутренняя возможность знания для *проблематического* суждения;

2) *закон достаточного основания* (principium rationis sufficientis), на котором основывается (логическая) *действительность* знания, то, что оно обосновано в качестве материи для *ассерторических* суждений;

3) *закон исключенного третьего* (principium exclusi medii inter duo contradictoria), на котором основывается (логическая) *необходимость* знания, то, что необходимо судить только так, а не иначе, т.е. что противоположное ложно, для *аподиктического* суждения.

Противоположностью истинности является *ложность*, которая, когда она принимается за истинность, называется *заблуждением*. Следовательно, ошибочное

суждение — ибо заблуждение, как и истина, бывает только в суждении — это такое суждение, которое видимость истины смешивает с самой истиной.

Как возможна истина — понять легко, так как рассудок здесь действует по своим основным (wesentlichen) законам.

Но как возможно заблуждение в формальном значении этого слова, т.е. как возможна противоположная рассудку форма мышления — это трудно понять, как и вообще непонятно, каким образом какая-нибудь способность может отклоняться от своих собственных основных законов. Следовательно, мы не можем искать причину ошибок в самом рассудке и его основных законах, так же как и в пределах рассудка, в которых может заключаться причина неведения, но отнюдь не заблуждения. Если бы мы не имели, кроме рассудка, никакой другой способности познания, то мы никогда бы не ошибались. Но у нас, кроме рассудка, имеется и другой необходимый источник познания. Это — чувственность, дающая нам материю для мышления и при этом действующая по иным законам, чем рассудок. Но из чувственности, рассматриваемой самой по себе, заблуждение также не может проистекать, ибо чувства вовсе не судят.

Поэтому причину возникновения всех заблуждений нужно искать единственно и исключительно в *незаметном влиянии чувственности на рассудок*, или, говоря точнее, на *суждение*. Именно это влияние и приводит к тому, что в процессе суждения *субъективные* основания мы принимаем за *объективные* и, следовательно, *лишь видимость истины* смешиваем с *самой истиной*. Ведь именно в этом и состоит сущность видимости, которую и приходится считать причиной принятия ложного знания за истинное.

Итак, видимость делает возможным заблуждение, благодаря ей исключительно *субъективное* смешивается в суждении с *объективным*.

В известном смысле источником заблуждений можно считать и рассудок, поскольку он именно из-за недостатка нужного внимания к этому влиянию чувственности позволяет возникающей из-за этого видимо-

сти склонять себя к тому, чтобы лишь субъективные основания суждения принимать за объективные, или истинное с точки зрения чувственности считать за истинное с точки зрения его собственных законов.

Поэтому ограниченность рассудка является виновником только неведения; причину же заблуждения мы должны приписать себе самим. Хотя природа отказала нам во многих знаниях и в отношении очень многого она оставляет нас в неизбежном неведении, но заблуждения она не создает. В последнее вовлекает нас наша собственная склонность судить решать даже там, где судить и решать мы неспособны в силу своей ограниченности.

Однако всякое заблуждение, в которое может впасть человеческий рассудок, бывает лишь *частичным* и в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное. Ибо *полное* заблуждение всецело противоречило бы законам рассудка и разума. Но каким образом подобное заблуждение могло возникнуть из рассудка и считаться его продуктом, поскольку заблуждение — тоже ведь суждение?

В отношении истинного и ошибочного в нашем знании мы различаем знание *точное* и *неточное* (*gohen*).

Знание *точно*, если оно соответствует своему объекту, или если в нем нет ни малейшей ошибки в отношении своего объекта; оно *неточно*, если в нем могут быть ошибки, не препятствующие цели данного познания.

Это различие касается *более широкой* или *более строгой определенности* нашего знания (*cognitio late vel stricte determinata*). Иногда сначала бывает важно, особенно в истории, определить знание в более широком объеме (*late determinare*). В рациональных же знаниях все должно быть определено точно (*stricte*). При *широком определении* говорят: знание определено *graefer propter*. В отношении цели знания всегда возникает вопрос, следует ли его определять неточно или же точно. Широкое определение всегда еще оставляет место для заблуждения, которое может, однако, иметь свои определенные границы. Заблуждение особенно имеет место там, где широкое определение принимается за строгое, например в вопросах морали, где все

должно быть определено строго. Те, которые этого не делают, называются у англичан *латитудинариями*⁵¹.

От точности как объективного совершенства знания — когда знание вполне совпадает с объектом — можно еще отличать *утонченность* как *субъективное* совершенство знания.

Познание вещи является утонченным, когда в ней открывают то, что обыкновенно ускользает от внимания других. Это требует, следовательно, более высокой степени внимательности и большей траты сил рассудка.

Многие порицают всякую утонченность, так как не могут ее достичь. Но сама по себе она всегда делает честь рассудку и даже похвальна и необходима, когда относится к наблюдению предмета, заслуживающего такой утонченности. Но когда той же цели можно было бы достичь и при меньшей внимательности и напряжении рассудка, а между тем затрачивается их больше, то этим производят бесполезный расход и впадают в тонкости, быть может и трудные, но совершенно бесполезные (*nugae difficiles*).

Как точности противоположена неточность, так утонченности противоположна *грубость*.

Из природы заблуждения, в понятии которого, кроме ложности, как мы видели, содержится еще, в качестве существенного признака, видимость истинности, вытекает следующее важное правило для истинности нашего познания.

Чтобы избежать заблуждений, а по крайней мере абсолютно или *безусловно* неизбежным не бывает никакое заблуждение, хотя *относительно* заблуждение и может быть неизбежным в тех случаях, когда мы вынуждены выносить суждение даже с опасностью ошибиться, — итак, чтобы избежать заблуждений, нужно пытаться обнаружить и объяснить его источник — видимость. Но это делали очень немногие философы. Они лишь старались ниспровергнуть сами заблуждения, не указывая той видимости, из которой проистекают последние. Но обнаружение и разоблачение видимости является гораздо большей заслугой перед истиной, чем непосредственное опровержение самих ошибок, которое не ликвидирует их источник и не гарантирует того, что та

же самая видимость, оставаясь неопознанной, в других случаях опять не приведет к заблуждениям. Ведь если даже мы и убедились в своем заблуждении, однако, если не уничтожена сама видимость, лежащая в основе нашей ошибки, мы еще остаемся в *сомнении* и мало что можем сделать для его объяснения.

Кроме того, объяснение видимости позволяет и ошибающемуся отдать долю справедливости. Ведь никто не подумает, что он ошибся без какой-либо видимости, которая, может быть, могла бы обмануть и более проницательного, поскольку на то имеются субъективные основания.

Заблуждение, где видимость ясна и для здравого смысла (*sensus communis*), называется *вздором* или *нелепостью*. Упрек в абсурдности всегда является личным порицанием, которого нужно избегать, особенно при опровержении заблуждений.

Ибо утверждающему что-либо нелепое не очевидна сама видимость, лежащая в основе этой явной неправильности. Прежде всего эту видимость нужно *сделать* очевидной для него. Если же он и тогда все еще упорствует, то он действительно бестолков, но тогда с ним ничего больше не поделаешь. Для всякого дальнейшего наставления и опровержения он оказался столь же неспособным, сколь и недостойным. Собственно, ведь никому нельзя *доказать*, что он неразумен, всякое мудрствование здесь было бы тщетно. Раз нелепость доказывают, то говорят уже не с ошибающимся, а с разумным. Но в этом случае не нужно обнаружение нелепости (*deductio ad absurdum*).

Вздорным заблуждением можно назвать и такое, для извинения которого нет ничего, *даже и какой-либо видимости*, как и *грубым* заблуждением является то, которое доказывает невежество в обычных знаниях или отсутствие обыкновенного внимания.

Заблуждение в *принципах* есть нечто большее, чем заблуждение в их *применении*.

Внешним признаком, или *внешним* пробным камнем истины является сравнение наших собственных суждений с суждениями других, ибо субъективное не у всех одинаково, и, следовательно, таким путем види-

мость может быть выяснена. Поэтому несогласованность суждений других с нашим можно рассматривать как внешний признак заблуждения и как повод исследовать наши приемы в суждении, но не для того, чтобы тотчас отбросить их. Ибо, может быть, по существу мы все-таки правы, а неправильность имеется лишь в манере, т.е. в изложении.

Здравый смысл (*sensus communis*) сам по себе также является пробным камнем для обнаружения недочетов искусственного употребления рассудка. Это означает способность ориентироваться в мышлении, или в спекулятивном применении разума при помощи здравого смысла, когда обыденный рассудок используют в качестве пробы для оценки правильности спекулятивного.

Общими правилами и условиями избежания заблуждений вообще являются: 1) мыслить самостоятельно; 2) в мышлении ставить себя на место другого и 3) мыслить всегда в согласии с самим собой. Максиму самостоятельного мышления можно назвать максимумой просвещенного мышления; максимуму ставить себя на точку зрения других — максимумой широкого мышления, и максимуму мыслить всегда согласно с самим собой — максимумой последовательного, или связного, мышления.

**VIII. С. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ
ПО КАЧЕСТВУ. — ЯСНОСТЬ. — ПОНЯТИЕ
ПРИЗНАКА ВООБЩЕ. — РАЗЛИЧНЫЕ ВИДЫ
ПРИЗНАКОВ. — ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ
СУЩНОСТИ ВЕЩИ. — РАЗЛИЧИЕ ЛОГИЧЕСКОЙ
И РЕАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ. — ОТЧЕТЛИВОСТЬ
КАК ВЫСШАЯ СТЕПЕНЬ ЯСНОСТИ. —
ЭСТЕТИЧЕСКАЯ И ЛОГИЧЕСКАЯ ОТЧЕТЛИВОСТЬ. —
РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ АНАЛИТИЧЕСКОЙ
И СИНТЕТИЧЕСКОЙ ОТЧЕТЛИВОСТЬЮ**

Человеческое познание рассудком *дискурсивно*, т.е. оно происходит посредством представлений, которые в основание знания кладут общее для различных вещей, следовательно, [это есть познание] посредством признаков как таковых. Таким образом, мы познаем вещи

лишь посредством признаков, и это и есть *познание*, происходящее от знания.

Признак — это то в вещи, что составляет часть ее познания, или — что то же — частичное представление, поскольку оно рассматривается как основание познания целого представления. Поэтому все наши понятия суть признаки, и все мышление есть не что иное, как представление посредством признаков.

Всякий признак можно рассматривать с двух сторон: *во-первых*, как представление само по себе; *во-вторых*, как принадлежащее, в качестве частичного понятия, к полному представлению вещи и, поэтому, как основание познания самой этой вещи.

Все признаки, рассматриваемые как основания познания, допускают двойное употребление — *внутреннее* и *внешнее*. *Внутреннее* употребление состоит в *отвлечении*, чтобы познать саму вещь посредством признаков, как оснований ее познания. *Внешнее* употребление состоит в *сравнении*, поскольку посредством признаков мы можем сравнить одну вещь с другими по правилам *тождества* или *различия*.

У признаков есть разные специфические отличия, на которых основывается следующая их классификация.

1. Признаки *аналитические* или *синтетические*. Первые суть частичные понятия моего *действительного* понятия (те, которые я в нем уже мыслю); последние, напротив, частичные понятия *лишь возможного* целостного понятия (которое, следовательно, может возникнуть лишь благодаря синтезу различных частей). Первыми являются все *рациональные понятия*; последние могут быть *опытными понятиями*.

2. Признаки *координированные* или *субординированные*. Это разделение признаков касается соединения их либо друг за другом, либо одного *под* другим.

Признаки являются *координированными*, поскольку каждый из них представляется как *непосредственный* признак вещи, и — *субординированными*, поскольку один признак представляется в вещи лишь *посредством* другого. Соединение координированных признаков в целое понятие есть *агрегат*; соединение субордини-

рованных признаков — *ряд*. Агрегация координированных признаков образует целостность (Totalität) понятия, которая, впрочем, в синтетических эмпирических понятиях никогда не может быть завершена и подобна *неограниченной* прямой.

Ряд субординированных признаков ведет *a parte ante*, или в сторону оснований — к неделимым понятиям, которые в силу своей простоты не допускают дальнейшего расчленения; напротив, *a parte post*, или в отношении следствий, ряд *бесконечен, ибо хотя мы и имеем высший genus, но не имеем никакого низшего species*⁵².

С присоединением каждого нового понятия к агрегации координированных признаков возрастает экстенсивная отчетливость, или отчетливость *в ширину*, так же как с дальнейшим анализом понятий в ряду субординированных признаков возрастает отчетливость *интенсивная*, или отчетливость *в глубину*. Этот последний вид отчетливости, как необходимый для *основательности* и *убедительности* познания, является поэтому главным образом задачей философии и более всего необходим, в частности, в метафизических исследованиях.

3. Признаки *утвердительные* или *отрицательные*. Посредством первых мы познаем, чем является вещь, посредством вторых — чем она не является.

Отрицательные признаки служат для того, чтобы предохранять нас от ошибок. Поэтому они не нужны там, *где ошибиться невозможно*, а нужны и важны лишь в тех случаях, где они предохраняют нас от важной ошибки, в которую мы могли бы впасть. Так, например, в отношении понятия о таком существе, как *Бог*, отрицательные признаки весьма нужны и важны.

Таким образом, посредством утвердительных признаков мы стремимся *нечто понять*; при помощи отрицательных, в которые могут быть превращены все признаки, — лишь *не впасть в недоразумение*, или лишь *не ошибаться*; посредством их мы ничего не можем познать.

4. Признаки *важные и плодотворные* или — *несущественные и неважные*.

Признак является *важным и плодотворным*, когда он есть основание познания значительных и многочисленных *следствий*, *отчасти* в смысле его *внутреннего употребления* — употребления при отвлечении, — поскольку он является достаточным для познания посредством него весьма многого в самой вещи, *отчасти* в смысле его *внешнего применения* — при сравнении, — поскольку он служит для познания как *сходства* вещи с многими другими, так и ее отличия от многих других.

Впрочем, *логическую важность* и плодотворность мы должны отличить здесь от *практической* — от *полезности* и *применимости*.

5. Признаки *достаточные и необходимые* или *недостаточные и случайные*.

Признак *достаточен*, поскольку его достаточно для того, чтобы всегда отличить вещь от всех других; в противном же случае он недостаточен, как, например, признак лаяния для собаки. Но достаточность признаков, как и их важность, можно определить лишь относительно, в отношении той цели, которая ставится познанием.

Наконец, *необходимыми* признаками являются те, которые *всегда* должны встречаться в представляемой вещи. Такие признаки называются также *существенными* и противоплагаются *несущественным* и *случайным*, которые могут быть отделены от понятия вещи.

Но между необходимыми признаками существует еще одно различие.

Одни из них принадлежат вещи как *основания* других признаков той же вещи; напротив, другие принадлежат вещи лишь как *следствия* других признаков.

Первые являются *первоначальными* и *конstitutивными* признаками (*constitutiva, essentialia in sensu strictissimo*); другие называются *атрибутами* (*consecutaria, rationata*), и хотя тоже принадлежат к сущности вещи, но лишь поскольку они могут быть выведены из ее существенных частей, как, например, три угла их понятия трехсторонней фигуры.

Несущественные признаки также бывают *двоякого* вида; они касаются или *внутренних* определений вещи

(modi), или ее *внешних* отношений (relationes). Так, например, признак *учености* означает внутреннее определение человека; *господин* или *слуга* — лишь его внешнее отношение.

Совокупность всех существенных частей вещи, или достаточное количество ее признаков в отношении координации или субординации, есть *сущность* (complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).

Но при таком объяснении мы отнюдь не должны, однако, мыслить здесь *реальную*, или *природную*, *сущность* вещи, каковую мы нигде не способны *усмотреть*. Так как логика отвлекается от всякого содержания знания, а следовательно, и от самих вещей, то в этой науке речь может идти исключительно лишь о *логической* сущности вещей. И это мы можем легко понять. Ведь сюда относится лишь знание всех предикатов, в отношении которых *объект* определен в *своем понятии*, тогда как для реальной сущности вещи (esse rei) нужно знание тех предикатов, от которых, как оснований определения, зависит все то, что принадлежит к ее наличному *бытию*. Например, для определения логической сущности тела нам совсем не нужно отыскивать данные в природе; нам нужно направить свою рефлексю лишь на такие признаки, которые, как существенные составные части (constitutiva, rationes), изначально конституируют его основное понятие. Ибо логическая сущность и есть не что иное, как *первое основное понятие всех необходимых признаков вещи* (esse conceptus).

Итак, первая ступень совершенства нашего знания по качеству есть его *ясность*. Вторая ступень, или более высокая степень ясности, есть *отчетливость*. Последняя состоит в *ясности признаков*.

Тут мы *прежде всего* должны логическую отчетливость отличать от эстетической. Логическая отчетливость основывается на объективной ясности признаков, эстетическая — на субъективной. Первая есть ясность посредством *понятий*, последняя есть ясность посред-

ством созерцания. Следовательно, последний вид отчетливости состоит в одной *живости* и *вразумительности*, т.е. в простой ясности на конкретном примере (ведь вразумительным может быть многое, что не является отчетливым, и, наоборот, отчетливым может быть многое из того, что, однако, трудно для понимания, ибо бывает связано с отдаленными признаками, соединение которых с созерцанием возможно лишь посредством длинного ряда [признаков]).

Объективная отчетливость нередко вызывает субъективную неясность, и наоборот. Поэтому логическая отчетливость нередко возможна лишь в ущерб эстетической, и наоборот, эстетическая отчетливость, которая достигается при помощи примеров и уподоблений не совсем подходящих и приводимых лишь по аналогии, часто вредит логической отчетливости. Да и, кроме того, примеры не являются признаками и принадлежат не к понятию как его части, но лишь в качестве созерцания к применению понятия. Поэтому отчетливость благодаря примерам — просто вразумительность и совсем иного рода, чем отчетливость при помощи понятий как признаков. В соединении и той и другой — отчетливости эстетической, или популярной, с отчетливостью схоластической, или логической, стоит *ясность*. Ибо под *светлой головой* разумеется талант яркого, доступного пониманию обыденного *рассудка*, изложение абстрактных и основательных знаний.

Что касается теперь, в частности, логической отчетливости, то ее можно назвать *полной* отчетливостью, поскольку все признаки, образующие в своей совокупности полное понятие, приведены здесь в ясность. *Совершенно* или *вполне* отчетливым понятие опять-таки может быть или в отношении полноты своих *координированных* признаков, или в отношении полноты своих *субординированных* признаков. В полной ясности *координированных* признаков состоит *экстенсивно* совершенная, или достаточная, отчетливость понятия, которая называется также *обстоятельностью*. Полная ясность *субординированных* признаков образует *интенсивно* совершенную отчетливость — *углубленность*.

Первый вид логической отчетливости можно также на-

звать *внешней полнотой* (completudo externa), а другой — *внутренней полнотой* (completudo interna) ясности признаков. Последней можно достичь с помощью чистых рациональных и произвольных, но не эмпирических понятий.

Экстенсивная величина *отчетливости*, если она не чрезмерна, называется *точностью* (размеренностью). Обстоятельность (completudo) и размеренность (praecisio) вместе составляют соразмерность (cognitionem, quae rem adaequat); а в *интенсивно-адекватном* знании в [его] *углубленности*, в сочетании с *экстенсивно-адекватным* знанием в [его] *обстоятельности* и *точности* состоит *полное* (по качеству) *совершенство знания* (consummata cognitionis perfectio).

Если, как мы заметили, задача логики — *делать ясные понятия отчетливыми*, то спрашивается, *каким образом* она делает их отчетливыми?

Логика Вольфовой школы всякое достижение большей отчетливости знаний полагают в одном расчленении их. Но не всякая отчетливость основывается на анализе данного понятия. Благодаря анализу она достигается лишь относительно тех признаков, которые мы уже мыслили в понятии, но отнюдь не тех, которые только еще соединяются в понятие, как части целого возможного понятия.

Тот вид отчетливости, который получается не благодаря анализу, а благодаря синтезу признаков, есть *синтетическая* отчетливость. И следовательно, имеется существенное различие между положениями: *образовать отчетливое понятие* и — *понятие сделать отчетливым*.

Ибо, когда я образую отчетливое понятие, то я начинаю с частей и от них иду к целому. Здесь еще нет признаков; впервые я получаю их благодаря синтезу. Благодаря этому синтетическому приему возникает синтетическая отчетливость, которая действительно расширяет мое понятие по содержанию посредством того, что привходит *сверх* понятия с помощью (чистого или эмпирического) созерцания как признак. — Этим синтетическим методом пользуются для прояснения понятий математик и натурфилософ. Ведь всякая отчетливость собственно математического, как и всякого опытного познания, основывается на таком его расширении посредством синтеза признаков.

Но когда я делаю понятие отчетливым, то посредством одного лишь такого расчленения мое знание ничуть не увеличивается по содержанию. Оно остается таким же, изменяется только его форма, поскольку я лишь научаюсь лучше различать или яснее распознавать то, что в данном понятии уже содержалось. Как благодаря лишь освещению картины в нее самое ничто не привходит, так и благодаря лишь прояснению данного понятия посредством анализа его признаков само это понятие ничем не обогащается.

Синтез относится к прояснению *объектов*, анализ — *понятий*. В последнем случае *целое предшествует частям*, в первом — *части целому*. Философ лишь делает отчетливым данные понятия. Но иногда пользуются синтетическим приемом, если даже понятие, которое хотят сделать отчетливым этим способом, уже дано. Это часто имеет место в отношении опытных положений, когда не довольствуются признаками, которые уже мыслятся в данном понятии.

Аналитический способ достижения отчетливости, каковым логика только и может заниматься, есть первое и главное требование при сообщении нашему знанию отчетливости. Ибо чем отчетливее наше знание вещи, тем более надежным и эффективным оно может быть. Только анализ не должен идти так далеко, чтобы в нем в конце концов исчезал сам предмет.

Если бы мы осознали все, что знаем, то мы изумились бы великому множеству наших знаний.

В отношении объективного содержания нашего познания вообще могут быть мыслимы следующие степени, по которым оно в этом смысле может увеличиваться:

первая степень познания: *представлять* что-либо;

вторая: представлять что-либо сознательно, или *воспринимать* (perceive);

третья: что-либо *знать* (poscere), или представлять, сравнивая с другими вещами, как по *сходству*, так и по *различию*;

четвертая: *знать* что-либо *сознательно*, т.е. познавать (cognoscere). Животные также знают предметы, но они не *познают* их;

пятая: понимать (intelligere) что-либо, т.е. познавать рассудком при помощи понятий, или конципировать. Это — нечто весьма отличное от постижения [Begreifen]. Многие мы можем конципировать и не постигая, например perpetuum mobile, невозможность которого показывает механика;

шестая: познавать что-либо разумом, или усматривать (perspicere). Этого мы достигаем лишь в немногих вещах, и наши знания всегда являются тем меньшими численно, чем больше мы хотим усовершенствовать их по содержанию.

Наконец, *седьмая: постигать (comprehendere) что-либо, т.е. посредством разума или a priori познавать что-либо в той степени, в какой это нужно для нашей цели. Ведь всякое наше постижение лишь относительно, т.е. достаточно лишь для известной цели; безусловно мы не постигаем ничего. Ничто не может быть постигнуто больше того, что демонстрирует математик, например того, что в круге все линии пропорциональны. И все-таки математик не постигает, каким образом возможно, что столь простая фигура имеет такие свойства. Сфера понимания, или рассудка, поэтому вообще гораздо шире, чем сфера постижения, или разума.*

IX. D. ЛОГИЧЕСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО ЗНАНИЯ ПО МОДАЛЬНОСТИ.

ДОСТОВЕРНОСТЬ. — ПОНЯТИЕ ПРИЗНАНИЯ
ИСТИННОСТИ ВООБЩЕ. — МОДУСЫ ПРИЗНАНИЯ
ИСТИННОСТИ: МНЕНИЕ, ВЕРА, ЗНАНИЕ. —
УБЕЖДЕНИЕ И УВЕРЕННОСТЬ. — ВОЗДЕРЖАНИЕ
ОТ СУЖДЕНИЯ И УСТРАНЕНИЕ СУЖДЕНИЯ. —
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СУЖДЕНИЯ. — ПРЕДРАССУДКИ,
ИХ ИСТОЧНИКИ И ГЛАВНЫЕ ВИДЫ

Истина есть *объективное свойство* знания; суждение, посредством которого что-либо лишь *представляется* как истинное — в отношении к рассудку, а следовательно, к отдельному субъекту — *субъективно*, — это *признание истинности*.

Признание истинности вообще бывает двоякого вида: *достоверное* или *недостоверное*. Достоверное при-

знание истинности, или *достоверность*, связано с сознанием необходимости; напротив, *недостоверное*, или *недостоверность*, — с сознанием случайности или возможности противоположного. Последнее опять-таки бывает или *субъективно* и *объективно* недостаточным, или — хотя и недостаточным, или — хотя и *недостаточно объективно*, но *субъективно достаточным*. Первое называется *мнением*, последнее должно быть названо *верой*.

Таким образом, существует *три вида*, или *модуса*, признания истинности: *мнение*, *вера* и *знание*. Мнение есть *проблематическое*, вера — *ассерторическое* и знание — *аподиктическое* суждение. Ибо то, о чем я высказываю мнение, я сознательно считаю в суждении лишь *проблематически достоверным*; то, во что я верю, — *ассерторически достоверным*, но необходимым не объективно, а лишь субъективно (значимым лишь для меня); наконец, то, что я знаю, я считаю *аподиктически достоверным*, т.е. всеобщим и объективно необходимым (значимым для всех), допустив даже, что сам предмет, к которому относится это достоверное признание, является лишь эмпирической истиной. Ибо это различие в признании истинности соответственно трем только что названным модусам касается лишь *способности суждения* в отношении субъективных критериев подведения суждения под объективные правила.

Так, например, наше признание истинности бессмертия было бы лишь *проблематическим*, если бы мы только поступали так, как будто мы бессмертны; — *ассерторическим*, поскольку мы верили бы, что мы бессмертны; и наконец — *аподиктическим*, поскольку все мы знали бы, что за этой жизнью существует другая.

Таким образом, между *мнением*, *верой* и *знанием* имеется существенное различие, которое мы и объясним здесь еще более точно и обстоятельно.

1. *Мнение*. — Мнение, или признание истинности по такому познавательному основанию, которое не является достаточным ни субъективно, ни объективно, может быть рассматриваемо как *предварительное суждение* (*sub conditione suspensiva ad interim*), какового нелегко избежать. Прежде чем нечто принимать и ут-

верждать, приходится иметь мнение, но при этом следует остерегаться того, чтобы принимать мнение за что-либо большее, чем простое мнение. С мнения мы по большей части начинаем всякое наше познание. Иногда мы имеем лишь смутное предчувствие истины, вещь кажется нам имеющей признаки истины; мы уже *догадываемся* об ее истинности раньше, чем познаем ее с определенной достоверностью.

Но где, собственно, имеет место простое мнение? Не в науках, содержащих *априорные* знания, следовательно — не в математике, не в метафизике, не в морали, но исключительно в *эмпирических* познаниях, — в физике, в психологии и тому подобное. Ведь нелепо само по себе иметь *мнение a priori*. Да и в самом деле, ничего не могло бы быть забавнее, как, например, в математике иметь лишь мнение. Здесь, как и в метафизике и в морали, можно лишь либо *знать*, либо *не знать*. Поэтому *объектами мнения* могут быть лишь предметы опытного познания, которое хотя и возможно *само по себе*, но невозможно *для нас* по эмпирической ограниченности, условиям нашей эмпирической способности и зависящей от этого той степени этой способности, которой мы обладаем. Так, например, *эфир* новых физиков есть предмет простого мнения. Ибо относительно этого, как и относительно всякого мнения вообще, какое только возможно, я понимаю, что ведь можно было бы доказать и противоположное. Следовательно, мое признание является здесь недостаточным как объективно, так и субъективно, хотя, рассматриваемое само по себе, оно вполне возможно.

2. *Вера*. — Вера, или признание истинности на основании хотя и недостаточном объективно, но субъективно достаточном, относится к предметам, относительно которых нельзя не только ничего знать, но и иметь мнение и даже предполагать какую-нибудь вероятность; *достоверным* здесь может быть лишь то, что мыслить эти предметы так, как они мыслятся, не противоречиво. Остальное является здесь *свободным* признанием, необходимым для практической, а ргіогі данной цели, следовательно, — признанием истинным того, что я предполагаю по *моральным* основаниям,

причем таким образом, что я убежден в полной невозможности доказать *противоположное**.

*Вера не есть особый источник познания. Она есть вид сознательного, но несовершенного признания истинности, и, когда она рассматривается как ограниченная особым видом объектов (относящихся лишь к вере), она отличается от мнения не степенью, но тем отношением, которое она, как познание, имеет к поступкам. Так, например, купцу, чтобы развернуть торговлю, нужно, чтобы ему не только казалось, что при этом он нечто приобретает, но — чтобы он верил, т.е. чтобы его мнение было достаточным для [начала] неопределенного предприятия. Раз мы имеем теоретические познания (о чувственном), в которых мы можем достичь достоверности, то последнее должно быть возможным в отношении всего того, что мы можем назвать человеческим познанием. Именно такие достоверные познания, притом совершенно априорные, мы имеем в практических законах, только они основываются на сверхчувственном принципе (свободы), находящемся *в нас самих*, в качестве принципа практического разума. Но этот практический разум есть причинность в отношении столь же сверхчувственного объекта — *высшего блага*, которое посредством наших способностей неосуществимо в чувственном мире. Но все-таки природа, как объект нашего теоретического разума, должна с ним согласовываться, ибо в чувственном мире должно находиться следствие, или действие, этой идеи. Следовательно, мы должны поступить так, чтобы осуществить эту цель.

Мы находим в чувственном мире также следы *художественной мудрости* и верим, что мировая причина действует также и с *моральной мудростью* для высшего блага. Это и есть признание, достаточное для поведения, т.е. вера. Мы не нуждаемся в вере для поступков согласно моральным законам, ибо последние даются только практическим разумом, но для объекта нашей моральной воли мы нуждаемся в допущении высочайшей мудрости, на основе которой, отвлекаясь от одной лишь [моральной] законности наших поступков, мы не можем не следовать нашим целям. Хотя *объективно* это и не было бы необходимым отношением нашего произвольного выбора, однако *субъективно* высшее благо необходимо является объектом доброй (даже человеческой) воли, и поэтому необходимо предполагается вера в достижимость высшего блага.

Между приобретением познания с помощью опыта (*a posteriori*) и приобретением его с помощью разума (*a priori*) нет посредствующего звена. Но между познанием объекта простым предположением его возможности таким звеном является именно эмпирическое или рациональное основание принимать эту возможность для необходимого расширения области возможных объектов, помимо тех, познание которых для нас возможно. Эта

Следовательно, предметы веры:

I. Не есть предметы *эмпирического* знания. Поэтому так называемая историческая вера, собственно, не

необходимость имеет место лишь там, где объект познается как практический и, посредством разума, как практически необходимый; допущение же чего-либо для расширения лишь теоретического знания всегда является *случайным*. Это практически необходимое предположение объекта есть возможность высшего блага как объекта произвольного выбора (*Willkur*), а следовательно, и условие этой возможности (Бог, свобода и бессмертие). Допускать реальность объекта ради необходимого определения воли является субъективной необходимостью. Это *casus extraordinarius*, без которого практический разум не может сохранить себя в отношении своей необходимой цели, и здесь ему приходится допустить *favor necessitatis* в своем собственном суждении. Он не может логически приобрести никакой объект и может лишь сопротивляться тому, что препятствует ему в применении этой идеи, принадлежащей ему практически.

Эта вера есть необходимость допускать объективную реальность понятия (высшего блага), т.е. возможность его предмета, как а priori необходимого объекта произвольного выбора. Если мы имеем в виду лишь поступки, то эта вера нам не нужна. Если же мы поступками хотим достигнуть осуществления возможной, с их помощью, цели, то мы должны допустить, что она вполне возможна.

Следовательно, я могу сказать только: посредством своей цели по законам свободы я вижу себя вынужденным допустить возможность высшего блага в мире, *но никого другого я не могу вынудить [к этому] при помощи оснований* (вера свободна).

Таким образом, вера разума никогда не может затрагивать теоретического познания, ибо в нем объективно недостаточное признание есть лишь мнение. Вера разума есть лишь его предположение с субъективной, но абсолютно необходимой целью. Согласный с моральными законами образ мыслей приводит к объекту произвольного выбора, определяемого чистым разумом. Допущение осуществимости этого объекта, а следовательно, и действительности его причины есть *моральная* вера, или свободное и при моральном намерении осуществить свои цели — необходимое признание истинности.

Fides есть, собственно, верность в *ratio* [в договоре], или субъективное доверие друг другу в том, что один выполнит свое обязательство, данное другому, — *верность и вера*. Первая — когда *ratio* заключен, вторая — когда его нужно заключить.

По аналогии — практический разум есть как бы *Promittent* [налагающий обязательство], человек — *Promissarius* [принимаящий обязательство], ожидаемое от дела благо — *Promissum* [обещанное].

может быть названа верой и как таковая противоположаться знанию, ибо она сама может быть знанием. Признание на основании свидетельства [других] не отличается ни по степени, ни по виду от признания благодаря собственному опыту.

II. [Они] также и не объекты рационального знания (знания а ргіогі) — ни теоретического, как, например, в математике и метафизике, ни практического — в морали.

Правда, в математические рациональные истины можно верить на основании свидетельства, так как ошибка здесь отчасти маловероятна, отчасти же и легко обнаружима; однако знать их таким путем нельзя. Философские рациональные истины также не допускают веры, их можно лишь знать, ибо философия не терпит в себе одной только уверенности. Что же касается, в частности, предметов практического рационального знания в морали — права и долга, то и в этом отношении простая вера может иметь места столь же мало. Должно быть *совершенно достоверным*, является ли то или другое правым ли неправым, сообразным долгу или противоположным ему, дозволительным или недозволительным. В моральных вещах нельзя *отваживаться* ни на что недостоверное, решаться на что-либо *с опасностью прегрешения перед законом*. Например, для судьи мало *только верить*, что данный обвиняемый в преступлении действительно совершил это преступление. Он должен это (юридически) знать, или он поступает недобросовестно.

III. Только то является предметом веры, признание чего необходимо свободно, т.е. не определено объективными, не зависящими от природы и интереса субъекта основаниями истинности.

Поэтому вера в силу чисто субъективных оснований не обладает убедительностью, которая могла бы быть передана другим и требовала бы всеобщего согласия, как убедительность, даваемая знанием. Лишь *для меня самого* может быть достоверна значимость и неизменность моей практической веры; моя вера в истинность положения или в действительность вещи является тем, что лишь для меня заступает место знания, не будучи самим знанием.

Морально неверующий тот, кто не допускает того, что́ знать хотя и *невозможно*, но предполагать *морально необходимо*. В основе этого вида неверия всегда бывает недостаток морального интереса. Чем больше моральная настроенность человека, тем тверже и жизненнее его вера во все то, что он чувствует в себе как необходимость допускать и предполагать из морального интереса с практически необходимой целью.

3. *Знание*. Признание истинности на познавательном основании, достаточном как объективно, так и субъективно, — или достоверность, является или *эмпирической*, или *рациональной*, смотря по тому, основывается ли она на *опыте* — собственном или чужом, сообщенном, — или на *разуме*. Таким образом, это различие связано с двумя источниками, из которых черпается все наше познание: *сопытом* и *разумом*.

Рациональная достоверность опять-таки бывает или математической, или философской. Первая *интуитивна*, вторая — *дискурсивна*.

Математическая достоверность называется также *очевидностью*, так как интуитивное знание яснее, чем дискурсивное. Итак, хотя оба знания, математическое и философское, сами по себе одинаково достоверны, однако виды их достоверности различны.

Если я удостоверяюсь в чем-либо из *собственного* опыта, то эмпирическая достоверность является *первоначальной* (*originarie empirica*), если же посредством *чужого*, — *производной* (*derivative empirica*). Эту последнюю принято также называть *исторической достоверностью*.

От эмпирической рациональная достоверность отличается связанным с нею сознанием *необходимости*; следовательно, она является *аподиктической* достоверностью, в то время как эмпирическая — лишь *ассерторической*. Рационально достоверно то, что усматривается а priori без всякого опыта. Поэтому наши познания могут касаться предметов опыта, и все же достоверность о них может быть одновременно и эмпирической, и рациональной, поскольку мы эмпирически достоверное положение познаем из принципов а priori.

Мы не можем иметь рациональной достоверности

относительно всего: но там, где мы можем иметь ее, мы должны предпочитать ее эмпирической.

Всякая достоверность является или *непосредственной*, или *опосредованной*, т.е. она или нуждается в доказательстве, или же не допускает доказательства и не нуждается в нем. И хотя в нашем знании еще столь многое достоверно лишь опосредованно, т.е. лишь благодаря доказательству, все-таки *должно быть и нечто недоказуемое*, или *непосредственно достоверное*, и все наше познание должно исходить из *непосредственно достоверных* положений.

Доказательства, на которых основывается всякая опосредованная, или сообщаемая, достоверность, бывают или *прямыми* доказательствами, или *косвенным*, т.е. *апагогическими*. Когда я доказываю истину из ее оснований, то я привожу для нее прямое доказательство; когда же я к истинности данного положения заключаю от ложности противного, то — апагогическое. Но, чтобы это последнее могло иметь значимость, положения должны быть *контрадикторно* или *диаметрально* противоположными. Ибо два лишь контрарно противоположные друг другу положения (*contrarie opposita*) могут быть оба ложными. Доказательство, составляющее основу математической достоверности, называется *демонстрацией*, а составляющее основу философской достоверности — *акроаматическим* доказательством⁵³. Существенными частями всякого доказательства вообще являются его *материя* и *форма*, или *основание* доказательства и *вывод*.

Из знания происходит *наука*, под которой разумеется совокупность познания в смысле *системы*. Она противопоставляется в смысле *простого агрегата*. Система основывается на идее целого, предшествующего частям; напротив, в обычном познании, или в простом агрегате познаний, части предшествуют целому. Существуют *исторические* или *рациональные* науки.

В науке мы часто имеем дело с познаниями, а не с представляемыми посредством них *фактами*, следовательно, может быть наука о том, о чем наше познание не есть знание.

Из предшествующих замечаний о природе и видах признания истинности мы можем теперь вывести тот общий результат, что, следовательно, всякое наше убеждение бывает или *логическим*, или *практическим*. Именно, если мы знаем, что мы свободны от всяких субъективных оснований и все-таки признание истинности является достаточным, то мы убеждены именно *логически*, или убеждены из *объективных* оснований (объект достоверен).

Но и полное признание истинности по субъективным основаниям, имеющим в *практическом отношении* такое же значение, как и объективные, также есть убеждение, только не логическое, а *практическое* (достоверное для меня). И такое практическое убеждение, или такая *моральная вера разума*, часто бывает тверже всякого знания. В знании еще прислушиваются к аргументам против, в вере же — нет, так как здесь дело не в объективных основаниях, а в моральном интересе субъекта*.

Убеждению противоположна *уверенность*, признание истинности из недостаточных оснований, относительно которых не известно, являются ли они только субъективными или также и объективными.

Уверенность часто предшествует убеждению. Многие познания мы сознаем лишь так, что не можем

* Следовательно, такое практическое убеждение *моральная вера разума*, которая одна только должна быть названа верой в собственном смысле и как таковая противопоставлена знанию и всякому теоретическому или логическому убеждению вообще, так как она никогда не может возвыситься до знания. Напротив, так называемую историческую веру, как уже замечено, не следует отличать от знания, так как она, как вид теоретического или логического признания истинности, сама может быть знанием. Принять эмпирическую истину по свидетельству других мы можем с такою же достоверностью, как если бы мы достигли ее при помощи фактов собственного опыта. В первом виде эмпирического знания есть нечто обманчивое, но это имеется и во втором.

Историческое, или опосредованное, знание основывается на надежности свидетельств. К условиям надежного свидетельства относятся: *аутентичность* (годность) и *интегрированность* (*Integrität*).

судить, объективны или субъективны основания нашего признания истинности. Поэтому, чтобы перейти от простой уверенности к убеждению, мы должны сначала *обдумать*, т.е. посмотреть, к какой познавательной способности относится познание, и потом *исследовать*, т.е. проверить, являются ли основания достаточными или недостаточными в отношении объекта. Во многих случаях дело не идет дальше уверенности. Некоторые доходят до обдумывания, немногие — до исследования. Кто знает, что составляет достоверность, тот не спутает легко уверенность с убеждением и, следовательно, не позволит себя легко убедить. Бывает основание определения, рассчитанное на одобрение, оно складывается из объективных и субъективных оснований, и этого сложного результата большинство людей не различают.

Хотя всякая уверенность ложна по форме (*formaliter*), поскольку именно в ней недостоверное познание кажется достоверным, однако по материи (*materialiter*) она может быть истинной. И этим уверенность отличается от мнения, которое есть недостоверное знание, *поскольку оно и считается недостоверным*.

Достаточность признания (*в вере*) дает возможность испытывать его посредством пари или клятвы. Для первого нужна *относительная* достаточность объективных оснований, для второй — *абсолютная*, а когда таковых нет, вместо них имеет силу и просто субъективно достаточное признание.

Часто пользуются выражениями: *одобрять свое суждение, воздерживаться от своего суждения, откладывать его или отказываться от него*. Эти и подобные высказывания, по-видимому, указывают на то, что в нашем суждении есть что-то произвольное, поскольку нечто мы считаем истинным потому, что хотим считать это истинным. Поэтому спрашивается: *имеет ли волеие (Wollen) влияние на наши суждения?*

Непосредственно воля не оказывает никакого влияния на признание истинности; это было бы слишком нелепо. Если говорят, что *мы охотно верим в то, чего желаем*, то это означает лишь наши добрые пожелания, например, пожелания отца своим детям. Если бы

воля имела непосредственное влияние на наше убеждение относительно того, чего мы желаем, то мы постоянно создавали бы себе химеры счастливого состояния и потом принимали бы их за истину. Но воля не может оспаривать убедительных доказательств истин, противных ее желаниям и склонностям.

Но, поскольку воля или пробуждает рассудок разысканию истины, или удерживает его от этого, приходится признать ее влияние на *применение рассудка*, а следовательно, *опосредованно* и на само убеждение, столь зависящее от употребления рассудка.

Что же касается, в частности, *откладывания* нашего суждения или *воздержания* от него, то оно состоит в намерении не допускать того, чтобы лишь *предварительное* суждение стало *определяющим*. Предварительное суждение — это такое, посредством которого я представляю, что, хотя имеется больше оснований за истинность вещи, чем *против* нее, этих оснований еще недостаточно для *определяющего*, или *окончательного*, суждения, при помощи которого я прямо решаю вопрос об истинности. Следовательно, предварительное суждение есть лишь осознанное проблематическое суждение.

Воздерживаться от суждения можно с двоякой целью: *или* чтобы подыскать основания для определяющего суждения, *или* чтобы *вообще* не судить. В первом случае откладывание суждения называется *критическим* (*suspensio iudicii indagatoria*), в последнем — *скептическим* (*suspensio iudicii sceptica*). Ведь скептик отказывается от всякого суждения, между тем как истинный философ лишь временно откладывает свое суждение, поскольку он еще не имеет достаточных оснований что-либо считать истинным.

Чтобы откладывать свое суждение на *основании максим*, нужно иметь развитую способность суждения, которая появляется лишь с годами. Вообще говоря, воздержаться от своего одобрения очень трудно, отчасти потому, что наш рассудок жаждет расширить себя посредством суждения и обогатиться знаниями, отчасти потому, что наша склонность к одним вещам всегда бывает больше, чем к другим. Но кто часто должен был воздерживаться от своего одобрения и в силу это-

го стал благоразумным и осторожным, тот не будет выражать его слишком поспешно из опасения, что впоследствии ему придется отказаться от своего суждения. Такой *отказ* всегда огорчителен и становится источником недоверия ко всем другим знаниям.

Заметим еще здесь, что подвергать свое суждение *in dubio*⁵⁴ есть нечто иное, чем *in suspensio*⁵⁵. В последнем я всегда имею интерес к делу; в первом же случае решение вопроса: истинно нечто или нет, не всегда согласно с моими целями и интересом.

Предварительные суждения бывают весьма нужны и даже неизбежны для употребления рассудка при всяком размышлении и исследовании, ибо они служат руководством рассудка в его изысканиях и дают ему в руки различные средства для этого.

Когда мы размышляем о предмете, мы всегда уже должны судить предварительно и как бы уже предвосхищать познание, которое еще только будет достигнуто путем размышления. Также и при попытках что-либо изобрести или открыть всегда нужно составлять себе предварительный план, иначе течение мыслей идет лишь случайно. Поэтому под предварительными суждениями следует подразумевать *максимы* мышления для исследования вещи. Их можно назвать также *антиципациями*, так как, прежде чем имеют определяющее суждение о некоторой вещи, — его антиципируют. Такие суждения, следовательно, имеют свою пользу, и можно даже дать правила относительно того, как мы должны предварительно судить об объекте.

От предварительных суждений нужно отличать *предрассудки*.

Предрассудки суть предварительные суждения, *принимаемые за основоположения*. Всякий *предрассудок* нужно рассматривать как принцип ошибочных суждений, и от *предрассудков* проистекают уже не *предрассудка*, а *ошибочные суждения*. Поэтому ложное познание, проистекающее от *предрассудка*, нужно отличать от его источника — самого *предрассудка*. Так, например, значение снов само по себе не *предрассудок*, а заблуждение, возникающее согласно широко принятому правилу: то, что случилось раз, то имеет место

всегда или всегда должно считаться истинным. А это основоположение, к которому относится и значение снов, и является предрассудком.

Иногда предрассудки бывают истинными предварительными суждениями; неверно только считать их основоположениями или *определяющими* суждениями. Причину такого заблуждения нужно искать в том, что субъективные основания ошибочно принимаются за объективные в силу *недостаточной рефлексии* (*Überlegung*), которая должна предшествовать всякому суждению. Ибо, хотя мы и можем принимать некоторые познания, например, непосредственно достоверные положения, *без исследования*, т.е. не проверяя условий их истинности, однако мы не можем и не имеем права ни о чем судить без *рефлексии*, т.е. без сравнения познания с той познавательной способностью (чувственностью или рассудком), из которой оно может возникнуть. Когда мы принимаем суждения без такой рефлексии, которая нужна и там, где нет никакого исследования, то отсюда возникают предрассудки, или принципы судить по объективным причинам, ошибочно принимаемым за объективные основания.

Главными источниками предрассудков являются: *подражание, привычка и склонность*.

Подражание имеет постоянное влияние на наши суждения, так как бывает сильное основание считать истинным то, что признается таковым другими. Отсюда предрассудок: правильно то, что делает весь свет. Что касается предрассудков, которые возникают из привычки, то их можно искоренить лишь за продолжительное время, когда рассудок, мало-помалу сдерживаемый и приучаемый противоположными основаниями, постепенно перейдет к противоположному способу мышления. Если же предрассудок привычки возник также и благодаря подражанию, то человеку, которому он свойствен, трудно от него отделаться. Предрассудок подражания можно также назвать *склонностью к пассивному употреблению разума, или к механизму* (*Mechanismus*) *разума вместо его спонтанности согласно законам*.

Правда, разум есть деятельный принцип, который ничего не должен заимствовать ни от одного лишь

авторитета других, ни из опыта, поскольку имеет место его чистое применение. Но лень очень многих людей заставляет их охотнее следовать по стопам других, нежели напрягать способности своего собственного рассудка. Такого рода люди всегда могут быть лишь копиями других, и если бы все были такими, то мир вечно топтался бы на одном месте. Поэтому в высшей степени нужно и важно, чтобы юношество не приучали, как это обыкновенно происходит, к одному лишь подражанию.

Есть много вещей, которые приучают нас к максимуму подражания и тем самым делают разум плодотворной почвой для предрассудков. К таким вызывающим подражание средствам относятся:

1. *Формулы* — это правила, использование которых служит образцом для подражания. Они, впрочем, чрезвычайно полезны для облегчения запутанных положений, и наиболее просвещенный ум старается поэтому изобретать таковые.

2. *Изречения* — это выражения, которые весьма адекватно передают точный смысл, так что кажется, что короче этот смысл и нельзя было бы выразить. Такие изречения (*dicta*), которые всегда нужно заимствовать у других и которым приписывается несомненная непогрешимость, служат, ввиду такого авторитета, правилом или законом. Изречения Библии называются изречениями *κατ'ἐξουχίαν*⁵⁶.

3. *Сентенции*, т.е. положения, которые имеют значение рекомендаций и сохраняют свой авторитет в течение столетий, — как продукты зрелой способности суждения, благодаря отпечатку содержащихся в них мыслей.

4. *Canones* — это общие поучительные изречения, которые служат основами наук и указывают на нечто значительное и обдуманное. Их можно выражать и в виде сентенций, благодаря чему они еще больше нравятся.

5. *Пословицы* (*proverbia*) — это популярные правила обыденного рассудка или выражения его популярных суждений. Так как эти чисто провинциальные положения служат сентенциями и канонами лишь для

обыкновенной публики (Pöbel), то у людей более тонкого воспитания они не встречаются.

Из вышеуказанных трех общих источников предрассудков, и в особенности из подражания, происходят разные частные предрассудки, из которых мы здесь упомянем следующие, как наиболее распространенные:

1. *Предрассудки авторитета.* К ним относятся:

а) *предрассудок авторитета личности.* Если в вещах, основывающихся на опыте и свидетельствах, мы хотим строить свое познание на авторитете других лиц, то вследствие этого мы не делаемся повинными в предрассудке, ибо там, где мы не можем все испытать сами и все охватить своим собственным рассудком, основанием для наших суждений и должен быть авторитет другой личности. Но если авторитет других мы делаем основанием нашего признания истинности в области рациональных познаний, то мы принимаем эти познания лишь из-за предрассудка. Ибо рациональные истины имеют значение независимо от имени; тут вопрос не в том, *кто* это сказал, а в том, *что* сказано. Не имеет никакого значения то, благородного ли происхождения знание, но тем не менее склонность к авторитету великих людей весьма распространена, отчасти благодаря ограниченности собственной проницательности, отчасти благодаря жажде подражать тому, что нам представляется *великим*. Сюда присоединяется еще то, что авторитет личности косвенно льстит нашему тщеславию. А именно подданные могущественного деспота гордятся тем, что со всеми ними он поступает одинаково. И ничтожнейший может воображать себя столь же равным с самым важным, поскольку оба они — ничто перед неограниченным могуществом их властителя. Точно так же и почитатели великого мужа считают себя равными, поскольку преимущества, которые они сами могут иметь друг перед другом, должны считаться незначительными по сравнению с заслугами великого мужа. Поэтому прославленные великие люди с полным основанием не оказывают ни малейшей поддержки склонности к предрассудку авторитета личности;

б) *предрассудок авторитета толпы.* К этому пред-

рассудку бывает особенно склонен простой народ. Так как он не может оценить заслуг, способностей и знаний лица, то охотнее придерживается суждений толпы, предполагая, что то, что говорят все, должно быть истинным. Впрочем, это предрассудок простирается у него только на исторические вещи; в вопросах религии, которые интересуют его самого, он полагается на суждение ученых.

Вообще замечательно, что невежественный имеет предрассудок к учености, а ученый, напротив, к здравому смыслу.

Если ученому, после того как он уже достаточно овладел кругом наук, все его труды не дают соответствующего удовлетворения, то в конце концов он теряет доверие к учености, в особенности к таким спекуляциям, где понятия не могут получить чувственного выражения и фундамент которых ненадежен, как, например, в метафизике. Но так как он верит, что ключ к достоверности известных предметов где-нибудь да должен быть, то он ищет его в здравом смысле, после того как он столь долго и тщетно искал его на пути научного исследования.

Однако такая надежда весьма обманчива, ибо если и культивированные способности разума ничего не достигли в познании определенных вещей, то некультивированные несомненно достигнут столь же мало. В метафизике апелляция к изречениям здравого смысла совершенно недопустима, ибо здесь никакое событие не может быть представлено *in concreto*. Но в морали, конечно, другое дело. В морали все правила не только могут быть даны *in concreto*, но и вообще практический разум обнаруживается яснее и правильнее благодаря применению здравого смысла, нежели благодаря спекулятивному употреблению рассудка. Поэтому в вопросах нравственности и долга здравый смысл часто судит правильнее, чем спекулятивный;

с) *предрассудок авторитета эпохи*. Здесь главную роль играет предрассудок *древности*. Хотя мы и имеем, конечно, основание судить о древних благосклонно, но это — основание только для соответствующего уважения, границы которого мы, однако, часто престу-

паем тем, что превращаем древних в хранителей знаний и наук, а *относительную* ценность их сочинений возводим в *абсолютную*, слепо вверяясь их руководству. Оценивать древних столь чрезмерно — значит возвращать рассудок ко дням его детства и не радеть о применении собственного таланта. Кроме того, мы весьма ошибаемся, когда верим, что все древние писали так же классически, как те из них, сочинения которых дошли до нас. Так как время все просеивает и сохраняется лишь то, что имеет внутреннюю ценность, то мы не без основания можем предположить, что обладаем только лучшими сочинениями древних.

Есть много *причин*, благодаря которым предрассудок древности возникает и поддерживается.

Когда нечто превосходит ожидаемое по общему правилу, то сначала этому *удивляются*, а потом это удивление часто переходит в восхищение. Это бывает и относительно древних, когда у них находят нечто, чего в силу обстоятельств времени, при которых они жили, у них не искали. Другая причина лежит в том, что знание древних и древности доказывает ученость и начитанность, которые всегда вызывают уважение, сколь бы ни были обыкновенны и незначительны сами по себе вещи, почерпнутые путем изучения древних. Третья причина есть благодарность, которую мы питаем к древним за то, что они проложили нам путь ко многим знаниям. Представляется справедливым давать им за это особенно высокую оценку, меру которой мы, однако, часто преступаем. Наконец, четвертую причину нужно искать в известной *зависти* к современникам. Кто не может тягаться с новыми, тот в ущерб им возвеличивает древних, чтобы современники не могли стать выше него.

Противоположным этому является *предрассудок новизны*. Иногда авторитет древности и предрассудок в ее пользу теряли силу, в особенности — в начале этого столетия, когда знаменитый *Фонтенель*⁵⁷ перешел на сторону новых. В отношении знаний, способных к расширению, весьма естественно, что новым мы больше доверяем, чем древним. Но такое суждение имеет основание лишь как предварительное суждение.

Когда же мы превращаем его в определяющее, то оно становится предрассудком.

2. Предрассудки *себялюбия*, или *логического эгоизма*, в силу которого согласие собственного суждения с суждениями других считается излишним критерием истинности. Они противоположны предрассудкам авторитета, так как здесь с непременным пристрастием отзываются о том, что составляет продукт собственного рассудка, например, о собственной научной системе.

Хорошо и полезно ли сохранять предрассудки или даже благоприятствовать им? Поразительно, что в наш век еще возможно поднимать такие вопросы, и особенно вопрос о поощрении предрассудков. Поощрять чей-либо предрассудок означает то же самое, что и обманывать кого-либо с добрым намерением. Не касаться предрассудков еще можно, потому что кто в состоянии заниматься обнаружением и устранением каждого предрассудка? Но целесообразность приложения всех сил для их искоренения — это другой вопрос. Сражаться со старыми укоренившимися предрассудками, конечно, трудно, ибо они отвечают за себя сами и являются как бы своими собственными судьями. Пытаются также оправдать сохранение предрассудков тем, что их уничтожение нанесло бы вред. Но такой вред всегда следует только допускать. Впоследствии он принесет тем большее благо.

**Х. ВЕРОЯТНОСТЬ. — ОБЪЯСНЕНИЕ ВЕРОЯТНОГО. —
ОТЛИЧИЕ ВЕРОЯТНОСТИ ОТ ВИДИМОСТИ. —
МАТЕМАТИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ
ВЕРОЯТНОСТЬ. — СОМНЕНИЕ СУБЪЕКТИВНОЕ
И ОБЪЕКТИВНОЕ. — СКЕПТИЧЕСКИЙ,
ДОГМАТИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ СПОСОБЫ
МЫШЛЕНИЯ ИЛИ МЕТОДЫ
ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ. — ГИПОТЕЗЫ**

К учению о достоверности нашего познания относится также учение о познании вероятного, которое следует рассматривать как приближение к достоверности.

Под вероятностью нужно понимать признание истинности на недостаточных основаниях, которые, однако, имеют большее отношение к основаниям достаточным, чем к противоположным. Таким объяснением мы отличаем *вероятность* (probabilitas) от простой *видимости* (verisimilitudo), которая есть признание истинности при недостаточных основаниях, когда они больше, чем основания для противоположного.

Основание для признания может быть больше основания для противоположного или *объективно*, или *субъективно*. Каким из них оно является, — это можно открыть лишь путем сравнения оснований для признания истинности с основаниями достаточными, ибо тогда основания для признания *оказываются* большими, чем могут быть основания для противоположного. Таким образом, при вероятности основание для признания имеет *объективную значимость*, тогда как при одной видимости — лишь *субъективную*. Видимость есть лишь величина уверенности; вероятность есть приближение к достоверности. Для вероятности всегда должен быть масштаб, по которому я мог бы ее оценивать. Таким масштабом является *достоверность*. Ибо для сравнения недостаточных оснований с достаточными я должен знать, сколь велика в них достоверность. Но в случае одной лишь видимости этот масштаб отпадает, так как здесь я сравниваю недостаточные основания не с достаточными, а лишь с основаниями для противоположного.

Моменты вероятности могут быть или *однородными*, или *неоднородными*. Если они однородны, как в математическом познании, то они должны быть пронумерованы, если они неоднородны, как в философском познании, то они должны быть *взвешены*, т.е. оценены по действию, но последние — по устранении препятствий в душе. Но тут уже отношение не к достоверности, а лишь одной видимости к другой. Отсюда следует, что только математик может определять отношение недостаточных оснований к достаточному основанию; философ же должен довольствоваться видимостью, лишь субъективно и практически достаточным признанием истинности. Ибо в философских знаниях вероятность в

силу неоднородности оснований не может быть оцениваема — здесь, так сказать, не на всех гирях указан вес. Поэтому и о *математической вероятности*, собственно, можно сказать лишь *то, что она есть больше, чем половина достоверности*.

Много говорят о логике вероятности (*logica probabilium*). Но такая невозможна, ибо если отношение недостаточных оснований к достаточным нельзя взвесить математически, то все правила ничем не помогут. Нельзя также дать общие и относящиеся ко всему правила вероятности, кроме того, что в ней *ни одна* сторона не заблуждается, а основание согласия должно находиться в объекте, а также: когда *две противоположные* стороны ошибаются одинаково, часто и в *одинаковой степени*, то истина находится *посередине*.

Сомнение есть противоположное основание или просто препятствие для признания истинности. Оно может рассматриваться или *субъективно*, или *объективно*. Именно субъективно сомнение может считаться состоянием нерешительности, а объективно — знанием недостаточности оснований для признания истинности. В последнем смысле оно является *возражением*, т.е. объективным основанием для того, чтобы известное знание, которое принимают за истинное, считать ложным.

Лишь субъективно значимое основание, противоположное признанию истинности, есть *мнительность*. При мнительности не знают, является ли затруднение для признания объективным или только субъективным, например, коренится ли оно в склонности, привычке и тому подобное. Сомневаются, не будучи в силах уяснить себе отчетливо и определенно основание сомнения и понять, заключено ли это основание в самом объекте или только в субъекте. Чтобы иметь возможность преодолеть такое сомнение, его нужно довести до уровня отчетливости и определенности возражения. Ибо благодаря возражениям достоверность доводится до отчетливости и завершения; никто не может быть уверен в чем-либо, пока не выставлены противоположные основания, благодаря чему может быть определено, сколь далеки мы еще от достоверности или на-

сколько приблизились к ней. Недостаточно также, чтобы на каждое сомнение был лишь дан ответ; нужно *разрешить* его, т.е. понять, как оно возникло. Если это не происходит, то сомнение лишь *отгоняется*, но не *уничтожается* — семя сомнения тогда все еще остается. Во многих случаях мы, конечно, не можем знать, имеет ли в нас препятствие для признания истинности субъективные или объективные основания, и, следовательно, сомнение не может уничтожиться обнаружением видимости, так как мы не всегда можем сравнивать свои знания с объектом, но часто — лишь одно знание с другим. Поэтому выражение своих возражений лишь как сомнения является скромностью.

Существует основоположение сомнения, которое состоит в максиме трактовать познание так, чтобы превратить его в недостоверное и показать невозможность достижения достоверности. Этот метод философствования есть *скептический* способ мышления, или *скептицизм*. Он противоположен *догматическому* способу мышления, или *догматизму*, который является слепым доверием к способности разума расширять себя посредством одних понятий а priori, без критики, только бы достигнуть кажущегося успеха.

Оба метода, если они рассматриваются как всеобщие, являются ошибочными. Ибо есть много знаний, в отношении которых мы не можем действовать догматически, с другой же стороны, скептицизм, поскольку он отрицает всякое положительное знание, уничтожает все наши усилия к достижению знания *достоверного*.

Но насколько вреден такой скептицизм, настолько полезен и целесообразен *скептический метод*, если под ним разумеется лишь способ трактовать нечто как недостоверное и доводить до высочайшей недостоверности в надежде напасть таким путем на след истины. Следовательно, этот метод есть, собственно, лишь временное воздержание от суждения. Он весьма полезен для *критического* метода, под которым следует понимать такой метод философствования, каким исследуются *источники* утверждений и возражений и основа-

ния, на которых они покоятся. Это — метод, дающий надежду достичь достоверности.

В математике и физике скептицизм не имеет места. Подавать к нему повод может лишь такое познание, которое не является ни математическим, ни эмпирическим, но *чисто философским*. Абсолютный скептицизм все объявляет видимостью. Он отличает, таким образом, видимость от истины, но, следовательно, должен иметь признак для такого различения и, стало быть, должен предполагать знание истины, чем он противоречит самому себе.

Выше мы заметили относительно вероятности, что она есть лишь приближение к достоверности. Это в особенности имеет место в *гипотезах*, посредством которых мы никогда не можем достигнуть в нашем познании аподиктической достоверности, но всегда лишь большей или меньшей степени вероятности.

Гипотеза есть признание суждения об истинности основания ради достижения следствий, или, короче, *признание истинности предположения в качестве основания*.

Итак, всякое признание истинности в гипотезах основывается на том, что предположение в качестве основания является достаточным, чтобы объяснить из него другие познания, как следствия. Ибо здесь мы заключаем от истинности следствия к истинности основания. Но так как этот вид заключения, как уже замечено выше, лишь тогда дает достаточный критерий истинности и может вести к аподиктической достоверности, когда истинны все возможные следствия допущенного основания, то отсюда явствует, что так как мы никогда не можем определить всех возможных следствий, то гипотезы всегда остаются гипотезами, т.е. предположениями, полной достоверности которых мы никогда не можем достичь. Но все-таки вероятность гипотезы может увеличиваться и достигать *аналога* достоверности, именно когда из предположенного основания могут быть объяснены все следствия, *которые нам до сих пор встречались*. Ибо в таком случае нет основания, по какому мы не могли

бы допустить, что отсюда могут быть объяснены и все возможные следствия. Следовательно, в этом случае мы доверяемся гипотезе, как если бы она была вполне достоверной, хотя она и получена *лишь благодаря индукции*.

Но в каждой гипотезе нечто должно быть и аподиктически достоверным, а именно:

1. *Возможность самого предположения*. Если для объяснения землетрясений и вулканов мы допускаем подземный огонь, то такой огонь должен быть возможен, если и не как пламенеющее, то как раскаленное тело. Напротив, рассматривать землю ради [объяснения] некоторых других явлений в качестве животного, в котором циркуляция внутренних соков вызывает теплоту, — значит выдвигать простой вымысел, а не гипотезу. Ибо можно выдумывать реальности, но не возможности: последние должны быть достоверными.

2. *Выход*. Из принятого основания следствия должны вытекать правильно, иначе гипотеза становится простой химерой.

3. *Единство*. Существенным требованием к гипотезе является то, чтобы она была лишь единой и не требовала бы для своей поддержки вспомогательных гипотез. Если к известной гипотезе мы вынуждены привлекать на помощь еще и другие, то в силу этого она очень многое теряет в своей вероятности. В самом деле, чем больше следствий можно вывести из гипотезы, тем она вернее, чем меньше — тем она менее вероятна. Например, гипотеза *Тихо де Браге*⁵⁸ была недостаточна для объяснения многих явлений; поэтому он принял для ее дополнения много новых гипотез. Уже отсюда можно догадаться, что допущенная гипотеза не могла быть подлинным основанием. Напротив, Коперникова система есть гипотеза, из которой все, что встречалось нам до сих пор, может быть объяснено. Во *вспомогательных гипотезах* (hypotheses subsidias) мы здесь не нуждаемся.

Есть науки, как, например, математика и метафизика, которые не допускают гипотез. В учении же о природе они полезны и неизбежны.

ПРИБАВЛЕНИЕ.
О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ТЕОРЕТИЧЕСКИМ
И ПРАКТИЧЕСКИМ ПОЗНАНИЕМ

Познание называется *практическим* в противоположность *теоретическому*, а также и в противоположность *спекулятивному* познанию.

Практические познания бывают или:

1) *императивами*, и поэтому они противоположны теоретическим познаниям; или же они содержат

2) *основания для возможных императивов* и поэтому противопоставляются спекулятивным познаниям.

Под *императивом* вообще разумеется всякое положение, указывающее на возможный свободный поступок, благодаря которому должна быть реализована известная цель. Следовательно, всякое познание, содержащее императивы, является *практическим* и называется *практическим* именно в противоположность *теоретическому*. Ибо теоретические познания суть те, которые здесь высказывают не то, что должно быть, но что есть, следовательно, своим объектом имеют *не поступок*, а *бытие*.

Если же мы, напротив, практические познания противопоставим *спекулятивным*, то они могут быть и *теоретическими*, поскольку из них могут вытекать только *императивы*. Рассматриваемые в этом отношении, они являются *практическими по содержанию* (in potentia), или *объективно*. Под спекулятивными же познаниями мы понимаем именно те, из которых не может быть выведено никакое правило поведения, или которые не содержат никаких оснований для возможных императивов. Такие чисто спекулятивные положения имеются во множестве, например, в *теологии*. Следовательно, такие спекулятивные познания всегда суть теоретические, но не наоборот: не всякое теоретическое познание спекулятивно; рассматриваемое с другой стороны, оно может быть вместе с тем и *практическим*.

В конце концов все сводится к *практическому*, и в этой тенденции всего теоретического и всякой спекуляции в отношении их применения состоит практическая ценность нашего познания. Но эта ценность лишь тогда безусловна, когда безусловна цель, на которую направ-

лено практическое применение знания. Единственная безусловная и последняя цель (конечная цель), к которой должно в конце концов относиться все практическое применение нашего познания, есть нравственность, которую мы называем поэтому просто, или абсолютно, практическим. И та часть философии, которая имеет предметом моральность, должна быть названа поэтому практической философией *κατ' ἐξοχήν*, хотя и всякая другая наука может иметь свою практическую часть, т.е. содержать указание относительно практического применения установленных теорий — для реализации известных целей.

I. ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ ОБ ЭЛЕМЕНТАХ

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ. О ПОНЯТИЯХ

§ 1. Понятие вообще и его отличие от созерцания

Все познания, т.е. все представления, сознательно относимые к объекту, суть или *созерцания*, или *понятия*. Созерцания есть *единичное* представление (*repraesentatio singularis*); понятие есть *общее* (*repraesentatio per notas communes*) или *рефлексивное* представление (*repraesentatio discursiva*).

Познание посредством понятий есть *мышление* (*cognitio discursiva*).

Примечание 1. Понятие противоположно созерцанию, так как оно есть общее представление или представление того, что является общим для многих объектов, следовательно, — представление, поскольку оно *может содержаться в различном* (*in verschiedenem*).

2. Говорить о всеобщих и общих понятиях является лишь тавтологией — недостаток, основывающийся на неправильном делении понятий на *общие, частные и единичные*. Так делить можно не сами понятия, а лишь их *применение*.

§ 2. Материя и форма понятий

В каждом понятии следует различать *материю* и *форму*. Материя понятий есть *предмет*; форма — их *всеобщность*.

§ 3. Эмпирическое и чистое понятие

Понятие бывает или *эмпирическим*, или *чистым* понятием (vel empiricus vel intellectualis). Чистое понятие то, которое не извлечено из опыта, но и *по содержанию* происходит из рассудка.

Идея есть понятие разума, предмет которого вовсе не может встречаться в опыте.

Примечание 1. Эмпирическое понятие возникает из чувств путем сравнения предметов опыта и от рассудка получает лишь *форму всеобщности*. Реальность этих понятий основывается на действительном опыте, из которого они почерпнуты по своему содержанию. Существуют ли *чистые рассудочные понятия* (conceptus puri), которые как таковые возникают исключительно из рассудка и независимо от всякого опыта, — должна исследовать метафизика.

2. Понятия разума, или идеи, никак не могут относиться к действительным предметам, потому что все эти предметы должны содержаться в возможном опыте. Но все-таки идеи служат для руководства рассудка разумом в отношении опыта и наиболее совершенного применения правил рассудка или также и для указания, что не все возможные вещи суть предметы опыта и что принципы возможности опыта не имеют значения для вещей самих по себе, а также и для объектов опыта, как вещей самих по себе.

Идея содержит *прообраз* применения рассудка, например — *идея мирового целого*, которая должна быть необходимой *не в качестве конститутивного* принципа для эмпирического применения рассудка, а в смысле лишь регулятивного принципа для потребности полной связи нашего эмпирического применения рассудка. Следовательно, идею нужно рассматривать как необходимое основное понятие для того, чтобы рассудочные действия субординации можно было рассматривать или как *объективно завершенные*, или как *безграничные*. Кроме того, эта идея не может возникнуть путем составления, ибо целое здесь раньше части. Впрочем, есть идеи, приближение к которым имеет место. Это бывает с идеями *математическими*, или идеями *математического построения целого*, существенно отлич-

ными от *динамических*, которые совершенно другого рода, чем все конкретные понятия, так как [динамическое] целое отличается от конкретных понятий не по величине (как в математических идеях), а *по роду*.

Нельзя придавать теоретической идее объективную реальность или доказывать ее, за исключением идеи свободы, именно потому, что последняя есть условие морального закона, реальность которого есть аксиома. Доказывать реальность идеи Бога можно лишь из этой [реальности нравственного закона] и, следовательно, лишь с *практической целью, т.е. действовать так, как будто Бог есть*, следовательно, только ради этой цели.

Во всех науках, особенно же в рациональных, идея науки есть общий план или очерк, следовательно — объем всех относящихся к науке знаний. Такая идея целого — первое, что нужно видеть и искать в науке, — является *архитектонической*, как, например, идея науки о праве.

Идея человечества, идея совершенной республики, блаженной жизни и тому подобных вещей у большинства людей отсутствуют. Многие люди не имеют идеи о том, чего они желают, действуя поэтому инстинктивно или подчиняясь авторитету.

§ 4. Данные (a priori или a posteriori) и созданные понятия

Все понятия *по материи* являются или *данными* (conceptus dati), или *созданными* (conceptus factitii) понятиями. Первые даны или a priori, или a posteriori.

Все эмпирически, или a posteriori, данные понятия называются *опытными понятиями*; данные a priori — *чистыми понятиями* (Notionen).

Примечание. Форма понятия как дискурсивного представления всегда является созданной.

§ 5. Логическое происхождение понятий

Происхождение понятий *по одной форме* основывается на рефлексии и на отвлечении от различия вещей, обозначенных некоторым представлением. И следова-

тельно, тут возникает вопрос: *какие действия рассудка образуют понятие, или — что то же — относятся к построению понятия из данных представлений?*

Примечание 1. Так как общая логика отвлекается от всякого содержания познания посредством понятий или — от всякой материи мышления, то она может оценивать понятие лишь в отношении его формы, т.е. лишь *субъективно*, — не как оно определяет объект посредством признака, а только как оно может относиться ко многим объектам. Таким образом, общая логика исследует *не источник* понятий, не то, как понятия *возникают в качестве представлений*, но единственно то, *как данные представления становятся в мышлении понятиями*; эти понятия, впрочем, могут содержать нечто взятое из опыта, или нечто вымышленное, или же почерпнутое из природы рассудка. Это логическое происхождение понятий — происхождение их только по форме — состоит в рефлексии, благодаря которой возникает представление, общее нескольким объектам (*conceptus communis*), как та форма, которая требует для способности суждения. Следовательно, в логике рассматривается *лишь различие рефлексии* в отношении понятий.

2. Происхождение понятий в отношении их материи, по которому понятие является или *эмпирическим*, или *произвольным*, или *интеллектуальным*, рассматривается в метафизике.

§ 6. Логические действия сравнения, рефлексии и абстракции

Логические действия рассудка, благодаря которым понятия создаются по своей форме, суть:

1) *компарация*, т.е. сравнение представлений друг с другом в отношении к единству сознания;

2) *рефлексия*, т.е. рассмотрение того, как различные представления могут охватываться в одном сознании; и, наконец,

3) *абстракция*, или выделение всего того, в чем различаются данные представления.

Примечание 1. Следовательно, чтобы из представлений образовать понятия, нужно иметь возможность

сравнивать, рефлексировать и абстрагировать, так как эти три логические операции рассудка являются существенными и общими условиями образования всякого понятия вообще. Например, я вижу сосну, иву и липу; прежде всего я сравниваю эти предметы друг с другом и замечаю, что они отличаются друг от друга стволами, ветвями, листьями и многим другим; потом я обращаю внимание лишь на то, что они между собой имеют общего: ствол, ветви и листья, абстрагируясь от их величины, фигуры и тому подобного, и в результате получаю понятие дерева.

2. Выражение *абстракция* в логике употребляют не всегда правильно. Мы не должны говорить: абстрагировать *нечто* (*abstrahere aliquid*), но: абстрагировать *от чего-либо* (*abstrahere ab aliquo*). Если, например, в красном платке я мыслю лишь красный цвет, то я отвлекаюсь от платка; если же я отвлекаюсь и от этого и мыслю красноту лишь как материальное вещество вообще, то я отвлекаюсь и еще от многих определений и мое понятие становится в силу этого еще абстрактнее. Ибо чем больше различий вещей исключено из понятия или чем от больших определений в нем отвлеклись, тем понятие абстрактнее. Поэтому абстрактные понятия, собственно, следует называть *абстрагирующими* (*conceptus abstrahentes*), т.е. такими, в которых имеет место много отвлечений. Так, например, понятие тела, собственно, не есть абстрактное понятие, ибо я не могу отвлечься от самого тела, иначе я уже не имел бы и понятия о нем. Но тем не менее я должен отвлечься от величины, цвета, твердости или текучести, словом — от всех специальных определений отдельных тел. *Абстрактнейшее* понятие есть то, которое ни с одним отличным от него понятием не имеет ничего общего. Таковым является понятие "*нечто*", так как отличное от него есть "*ничто*", не имеющее, следовательно, ничего общего с "*нечто*".

3. Абстракция есть лишь *отрицательное* условие образования общезначимых представлений; *положительным* условием является сравнение и рефлексия. Ибо понятие *осуществляется* не благодаря абстрак-

ции; абстракция лишь завершает его и заключает в определенные границы.

§ 7. Содержание и объем понятий

Всякое понятие, как *частичное понятие*, содержится в представлении вещей; *в качестве основы познания*, т.е. признака, эти вещи содержатся *под ним*. В первом смысле всякое понятие имеет *содержание*; во втором — *объем*.

Содержание и объем понятия стоят друг к другу в обратном соотношении. Именно чем больше понятие содержит под собой, тем меньше оно содержит в себе и наоборот.

Примечание. Всеобщность, или общезначимость, понятия основывается не на том, что понятие есть *частичное понятие*, а на том, что оно есть *основа познания*.

§ 8. Величина объема понятий

Объем, или *сфера*, понятия тем больше, чем больше вещей может под ним находиться и в нем мыслиться.

Примечание. Как говорят об *основании* вообще, что оно содержит под собой следствие, так и о понятии можно сказать, что как *основа познания* оно содержит под собой все те вещи, от которых оно отвлечено, например понятие металла — золото, серебро, медь т.д. Ибо поскольку всякое понятие, как общезначимое представление, содержит то, что обще многим представлениям о различных вещах, то все эти вещи, поскольку они под ним содержатся, могут быть представлены посредством него. Именно это и создает *применимость* понятия. И чем больше вещей может быть представлено посредством понятия, тем больше и сфера его. Так, например, понятие *тела* имеет больший объем, чем понятие *металла*.

§ 9. Высшие и низшие понятия

Понятия называются *высшими* (conceptus superiores), поскольку они содержат под собой другие по-

нения, которые в отношении к первым называются *низшими* понятиями. Признак признака — *отдаленный* признак — есть более высокое понятие; понятие в отношении к отдаленному признаку — является более низким.

Примечание. Так как понятия называются высшими и низшими лишь *соотносительно* (respective), то, следовательно, одно и то же понятие может быть в различных отношениях вместе и высшим, и низшим. Так, например, понятие *человека* в отношении к понятию *негра* является высшим, в отношении же к понятию *животного* является низшим.

§ 10. Род и вид

Высшее понятие по отношению к своему низшему называется *родом* (genus); низшее понятие по отношению к своему высшему — *видом* (species).

Как понятия высшие и низшие, так, следовательно, и понятия *родовые* и *видовые* различаются, таким образом, не по своей природе, но лишь в смысле их отношения друг к другу (termini aquo или ad quod) в логической субординации.

§ 11. Самый высший род и самый низший вид

Самый высший род есть тот, который уже не есть вид (genus summum non est species), так же как и *самый низший* вид есть тот, который уже не есть род (species, quae non est genus, est infima).

Однако в силу закона непрерывности не может быть *ни самого низшего, ни ближайшего вида*.

Примечание. Если мы мыслим ряд нескольких одно другому подчиненных понятий, например железо, тело, металл, субстанция, вещь, то в этом случае мы можем получить и высшие роды — ибо всякий вид можно рассматривать и как *род* в отношении к его низшему понятию, например понятие *ученый* в отношении к понятию *философ*, — пока мы, наконец, не приходим к роду, который уже не может снова оказаться видом. И в конечном счете мы должны этого достигнуть, ибо в результате должно быть наивыс-

шее понятие (*conceptum summum*), от которого как такового уже ничего нельзя абстрагировать, не уничтожая и всего понятия. Но самое же низшее понятие (*conceptum infimum*), или самый низший вид, под которым уже не может содержаться никакой другой, не существует в ряду видов и родов, так как оно не допускает определения. Ведь если мы и имеем понятие, которое мы *непосредственно* относим к индивидуумам, то все-таки в нем еще могут быть специфические отличия, или незамечаемые, или упускаемые нами из виду. Лишь *сравнительно, для обихода*, существуют самые низшие понятия, которые обладают таким значением, так сказать, по соглашению, когда условливаются не идти здесь глубже.

Таким образом, относительно определения видовых и родовых понятий имеет значение следующий общий закон: *существует род, который уже не может быть видом, но нет вида, который не мог бы опять-таки стать родом.*

§ 12. Более широкое и более узкое понятие.

Взаимозаменяемые понятия

Высшее понятие называется также *более широким*, низшее понятие — *более узким*.

Понятия, имеющие одну и ту же сферу, называются взаимозаменяемыми понятиями (*conceptus reciprocis*).

§ 13. Отношение низшего понятия к высшему,

более широкого к более узкому

Низшее понятие не содержится в высшем, так как содержит в себе *больше*, чем высшее; тем не менее оно содержится *под* ним, ибо высшее содержит основание познания низшего.

Далее, понятие является *более широким*, чем другое, не потому, что оно содержит в себе *больше* — ибо этого нельзя знать, — а потому, что оно содержит под собой *другое понятие и, кроме него, еще несколько.*

§ 14. Общие правила относительно субординации понятий

Относительно логического объема понятий имеют значение следующие общие правила:

1) что принадлежит или противоречит высшим понятиям, то принадлежит или противоречит и всем низшим понятиям, содержащимся под этим высшим;

2) и наоборот: что принадлежит или противоречит всем низшим понятиям, то принадлежит или противоречит и их высшему понятию.

Примечание. Так как то, в чем вещи согласуются, проистекает из их *общих* свойств и то, что они друг от друга отличаются, — из их *особых* свойств, то нельзя заключать: что принадлежит или противоречит одному низшему понятию, то принадлежит или противоречит *другим* низшим понятиям, которые вместе с первым относятся к одному высшему понятию. Например, нельзя заключать так: что не относится к людям, то не относится и к ангелам.

§ 15. Условия возникновения высших и низших понятий:

логическая абстракция и логическое ограничение

Благодаря продолжаемой логической абстракции возникают все более высшие понятия, и, напротив, благодаря продолжаемому логическому ограничению возникают все более низшие понятия. Величайшая из возможных абстракций дает самое высшее и абстрактнейшее понятие — такое, от которого уже нельзя более мысленно отвлечь определение. Самое завершенное ограничение дало бы *окончательно определенное* понятие (*conceptum omnimodo determinatum*), т. е. такое, к которому уже нельзя было бы примыслить дальнейшего определения.

Примечание. Так как окончательно определены только единичные вещи и индивидуумы, то окончательно определенные познания могут существовать лишь как *созерцания*, а не как *понятия*. В отношении последних логическое определение никогда нельзя рассматривать как завершенное (§ 11, примечание).

§ 16. Употребление понятий *in abstracto* и *in concreto*

Всякое понятие может применяться в *общем* и *частном* значении (*in abstracto* и *in concreto*). *In abstracto* применяется низшее понятие в отношении своего высшего, *in concreto* — высшее понятие в отношении своего низшего.

Примечание 1. Следовательно, выражения *абстрактное* и *конкретное* относятся не столько к понятиям самим по себе — ибо всякое понятие есть абстрактное понятие, — но скорее лишь к их *примечанию*. А это применение опять-таки может иметь различные степени — соответственно тому, как понятие трактуется — более абстрактно, менее абстрактно или конкретно, т.е. согласно тому, больше или меньше отбрасывается от него или соединяется с ним определений. При абстрактном применении понятие приближается к высшему роду; при конкретном, напротив, к индивидууму.

2. Какое употребление понятий *абстрактное* или *конкретное* имеет преимущество перед другим? Относительно этого ничего нельзя решить. Ценность одного не меньше другого. Посредством более абстрактных понятий мы познаем *немногое* во *многих* вещах; посредством более конкретных понятий мы познаем *многое* в *немногих* вещах, следовательно, что получаем на одной стороне, то снова теряем на другой. Понятие, имеющее большую сферу, тем более употребимо, чем к большему количеству вещей оно приложимо; но зато тем меньше в нем содержится. Например, в понятии *субстанции* я мыслю не столь многое, как в понятии *мела*.

3. Достичь в одном и том же познании соответствия между представлением *in abstracto* и представлением *in concreto* — следовательно, между понятиями и их изображением, благодаря чему достигается *maximum* познания как по объему, так и по содержанию, — в этом состоит *искусство популярности*.

ОТДЕЛ ВТОРОЙ. О СУЖДЕНИЯХ

§ 17. Объяснение суждения вообще

Суждение есть представление единства сознания различных представлений или представление об их отношении, поскольку они образуют понятие⁵⁹.

§ 18. Материя и форма суждений

Каждому суждению в качестве существенных составных частей принадлежат *материя и форма*. В данных познаниях, связанных в суждении в единство сознания, состоит *материя* суждения; — в определении вида и способа того, как различные представления в качестве таковых принадлежат к единому сознанию — *форма* суждения.

§ 19. Предмет логической рефлексии — чистая форма суждений

Так как логика отвлекается от всякого реального или объективного различия познания, то заниматься материей суждений она может столь же мало, как и содержанием понятий. Следовательно, она может принимать в соображение различие суждений исключительно в отношении одной их формы.

§ 20. Логические формы суждений: количество, качество, отношение и модальность

Различия суждений в смысле их формы могут быть сведены к четырем основным моментам — *количеству, качеству, отношению и модальности*, соответственно которым получается столько же различных видов суждений.

§ 21. Количество суждений: общие, частные и единичные

По количеству суждения бывают или *общими*, или *частными*, или *единичными*, смотря по тому, *целиком* ли субъект в суждении включается в понятие предиката или исключается из него, или же только *частично* включается либо исключается из него.

В *общем* суждении сфера одного понятия целиком заключена внутри сферы другого; в *частном* (particularen) суждении часть первого понятия находится в сфере другого, и, наконец, в *единичном* суждении од-

но понятие, не имеющее никакой сферы, содержится, следовательно, в сфере другого просто как часть.

Примечание 1. В применении единичные суждения по логической форме равноценны общим, ибо у обоих предикат имеет значимость относительно субъекта без исключения. В единичном положении, например: *Кай смертен*, исключение может быть столь же мало, как и в общем: *все люди смертны*. Ибо существует только один Кай.



2. В отношении общности знания между положениями, высказанными *в общем виде* (*generalen*), и *универсальными* (*universalen*) имеется реальное различие, которое логики, правда, вовсе не касается. А именно: положения, высказанные в общем виде, суть такие, которые содержат лишь нечто из общего [знания об] известных предметах, а следовательно, не содержат достаточных условий для подчинения (*Subsumtion*), — как, например, положение: доказательства нужно вести основательно; *универсальные* положения суть те, которые относительно предмета утверждают что-либо вообще.

3. Общие правила являются общими или *аналитически*, или *синтетически*. Первые отвлекаются от различий; *последние* принимают во внимание (*attendieren*) и различия, а следовательно, определены и по отношению к ним. Чем более простым мыслится объект, тем скорее возможна аналитическая общность согласно понятию.

4. Если общие положения не могут быть усмотрены в их общности помимо познания их *in concreto*, то они не могут служить руководящей нитью, а следовательно, не могут иметь *эвристического* значения для применения и являются лишь задачами исследования общего основания для того, что впервые становится известным из частных случаев. Например, положение: *кто не имеет интереса лгать и знает истину, тот говорит правду*; этого положения нельзя усмотреть в его общности, так как ограничение условием незаинтересованности мы познаем лишь из опыта, а именно, что из интереса люди могут лгать, а это происходит потому, что они не твердо связаны с нравственностью. Это

наблюдение лишь знакомит нас со слабостями человеческой натуры.

5. Относительно частных суждений нужно заметить, что если они должны быть усматриваемы разумом и, следовательно, иметь рациональную, а не интеллектуальную только (абстрактную) форму, то субъект должен быть более широким понятием (*conceptus latior*), чем предикат.

Если предикат = , а субъект , то $\sim \left[\begin{array}{c} \text{a} \\ \text{b} \\ \text{circle} \end{array} \right]$ есть

частное суждение; ибо то, что одно из относящегося к *a* есть *b*, а другое не есть *b* — следует из разума. Но

если имеем $\text{b} \left[\begin{array}{c} \text{circle} \\ \text{square} \end{array} \right] \text{a}$, то по крайней мере все *a*

может содержаться под *b*, если оно меньше, и, наоборот, не может, если оно больше. Следовательно, это лишь случайным образом частное суждение (*particulär*).

§ 22. Качество суждений: утвердительные, отрицательные, бесконечные

По качеству суждения бывают или *утвердительные*, или *отрицательные*, или *бесконечные*. В утвердительном суждении субъект мыслится под сферой предиката, в *отрицательном* он полагается *вне* сферы последнего и в *бесконечном* — в сфере понятия, лежащего вне сферы другого.

Примечание 1. Бесконечное суждение указывает не только на то, что субъект не содержится под сферой предиката, но и то, что он находится вне его сферы, где-то в бесконечной сфере; следовательно, сферу предиката это суждение представляет *ограниченной*.

Все возможное есть или *A*, или *не A*. Следовательно, если я говорю: нечто есть *не A*, например человеческая душа *не смертна*, некоторые люди суть *не ученые* и многое тому подобное, то это — бесконечное суждение. Ибо посредством него за пределами конечной сферы *A* не определяется, под каким *понятием* содержится объект, но лишь то, что он относится к сфере вне *A*, каковая, собственно, и не есть сфера, а лишь *отграничение сферы в бесконечном*, или само *ог-*

раничение. Хотя исключение есть отрицание, но все-таки ограничение понятия есть положительное действие. Поэтому границы являются положительными понятиями ограниченных предметов.

2. По принципу исключительного третьего (*exclusi tertii*) сфера одного понятия является в отношении сферы другого или исключающей, или включающей. Так как логика имеет дело лишь с формой суждения, а не с понятиями по их содержанию, то различие бесконечных суждений от отрицательных не относится к этой науке.

3. В отрицательных суждениях отрицание всегда касается связки; в бесконечных суждениях отрицанием затрагивается не связка, а предикат, что лучше всего можно выразить по-латыни.

§ 23. Отношение суждений:
категорические, гипотетические, дизъюнктивные ⁶⁰

По отношению суждения бывают или *категорическими*, или *гипотетическими*, или *дизъюнктивными*. А именно данные в суждениях представления подчинены одно другому в единстве сознания или *как предикат субъекту*, или *как следствие основанию*, или *как член деления делимому* понятию. Первым отношением определяются *категорические суждения*, вторым — *гипотетические* и третьим — *дизъюнктивные*.

§ 24. Категорические суждения

В категорических суждениях субъект и предикат образуют их материю; — форма, посредством которой определяется и выражается отношение (согласия или противоречия) между субъектом и предикатом, называется *связкой*.

Примечание. Хотя категорические суждения и образуют материю остальных суждений, тем не менее не следует думать, как многие логики, что как гипотетические, так и дизъюнктивные суждения суть не что иное, как различные выражения категорических, и что поэтому все их можно свести к последним. Все три вида суждений основываются на существенно различ-

ных логических функциях рассудка и поэтому должны рассматриваться в своем специфическом различии.

§ 25. Гипотетические суждения

Материя *гипотетических* суждений состоит из двух суждений, соединенных одно с другим как основание и следствие. Одно из этих суждений, содержащее основание, есть *предшествующее положение* (*antecedens, prius*); другое, относящееся к первому как следствие, — *последующее положение* (*consequens, posterius*); представление об этом виде соединения обоих суждений друг с другом в единстве сознания называется *выводом*, который образует *форму* гипотетических суждений.

Примечание 1. Таким образом то, чем для категорических суждений служит связка, тем для гипотетических — вывод — их формой.

2. Некоторые думают, что гипотетическое положение легко превратить в категорическое. Но это невозможно, так как они совершенно различны по своей природе. В категорических суждениях нет ничего проблематического, но все ассерторическое; напротив, в гипотетических суждениях ассерторическим является лишь вывод. Поэтому в последних я могу соединить друг с другом и два ложных суждения, ибо здесь дело идет лишь о правильности соединения — *форме вывода*, на чем покоится логическая истинность этих суждений. Есть существенное различие между двумя положениями: все тела делимы — и, если все тела сложны, то они делимы. В первом положении я прямо утверждаю факт; в последнем — лишь под условием, выраженным проблематически.

§ 26. Виды соединения в гипотетических суждениях: *modus ponens* и *modus tollens*

Форма соединения бывает в гипотетических суждениях двоякая: *полагающая* (*modus ponens*) или *устраняющая* (*modus tollens*).

1. Если основание (*antecedens*) истинно, то истинно и определяемое им следствие (*consequens*) *modus ponens*.

2. Если следствие (consequens) ложно, то ложно и основание (antecedens) — modus tollens.

§ 27. Дизъюнктивные суждения

Суждение является *дизъюнктивным*, если части сферы данного понятия взаимно определяют друг друга в целом или как дополнения (complementa) до целого.

§ 28. Материя и форма дизъюнктивных суждений

Несколько данных суждений, из которых составлено дизъюнктивное суждение, образуют *материю* последнего и называются *членами дизъюнкции*, или *противоположения*. В *самой дизъюнкции*, т. е. в определении отношения различных суждений, как взаимно исключающих и дополняющих друг друга членом целой сферы делимого знания, состоит форма этих суждений.

Примечание. Следовательно, все дизъюнктивные суждения представляют собой различные суждения в *общности единой сферы* и создают каждое суждение лишь посредством ограничения другого в отношении целой сферы; следовательно, они определяют отношение каждого суждения к целой сфере, а тем самым и отношение, которое эти различные члены деления (membra disjuncta) имеют между собою. Таким образом, один член определяет здесь всякий другой, лишь поскольку они в своей совокупности находятся в *общности*, как части целой сферы знания, *вне которой в известном отношении нельзя ничего мыслить*.

§ 29. Отличительный характер дизъюнктивных суждений

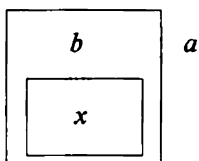
Отличительный характер всех дизъюнктивных суждений, посредством которого определяется их специфическое отличие от категорических суждений отношения, в частности от категорических суждений, состоит в том, что члены дизъюнкции в совокупности суть проблематические суждения, относительно которых мыслится лишь то, что они, как части сферы единого знания — будучи каждый дополнением другого до целого (complementum ad totum), — равны сфере перво-

го. А отсюда следует, что в одном из этих проблематических суждений должна содержаться истина, или, что то же, что одно из них должно иметь значение *ассерторического*, так как вне их при данных условиях сфера познания ничего более не содержит, а каждое из них противоположно другим. Следовательно, не может быть истинным что-либо *вне их*, и *из них* может быть истинным только одно.

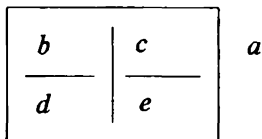
Примечание. В категорическом суждении вещь, представление которой рассматривается как часть сферы другого подчиненного представления, содержится под этим своим высшим понятием; следовательно, здесь в подчинении сфер часть за частью сравнивается с целым. В дизъюнктивных же суждениях я иду от целого ко всем частям в совокупности. Что содержится под сферой понятия, то содержится и под частью этой сферы. Поэтому прежде всего должна быть разделена сфера. Если я совершаю дизъюнктивное суждение, например: ученый есть ученый или исторических, или рациональных наук, то этим я определяю, что эти понятия, по сфере, суть части сферы ученых, но отнюдь не части друг друга и что, взятые все вместе, они образуют целое.

В дизъюнктивных суждениях рассматривается не сфера делимого понятия, как содержащегося в сфере делений, но то, что содержится под делимым понятием, как содержащееся под одним из членов деления. Этот факт можно представить более наглядно с помощью нижеследующей схемы сравнения между категорическими и дизъюнктивными суждениями.

В категорических суждениях x , содержащийся под b , содержится и под a :



В дизъюнктивных суждениях x , содержащийся под a , содержится или под b , или под c и т.д.



Следовательно, в дизъюнктивных суждениях деление означает координацию не частей целого понятия, а всех частей его сфер. В первом случае я *мыслю многие вещи посредством одного понятия*; во втором — *одну вещь посредством многих понятий*, например определенное посредством всех признаков координации.

§ 30. Модальность суждений:
проблематические, асерторические, аподиктические

По модальности, которой определяется отношение всего суждения к познавательной способности, суждения являются или *проблематическими*, или *асерторическими*, или *аподиктическими*. Проблематические суждения сопровождаются сознанием лишь возможности, асерторические — сознанием действительности и, наконец, аподиктические — сознанием необходимости суждения.

Примечание 1. Следовательно, этот момент модальности показывает лишь вид и способ того, как что-либо утверждается или отрицается в суждении; здесь относительно истинности или неистинности суждения либо ничего не решается, как в проблематическом суждении: душа человека может быть бессмертна; либо относительно истинности что-нибудь устанавливается — как в асерторическом суждении: человеческая душа бессмертна; либо, наконец, истинность суждения выражается даже со значением (*Dignität*) необходимости — как в аподиктическом суждении: душа человека должна быть бессмертна. Таким образом, это определение только возможной, или действительной, или необходимой истинности касается лишь *самого суждения*, но отнюдь не *вещи*, о которой судят.

2. В проблематических суждениях, которые можно объяснять и как такие, материя которых дана с возможным отношением между предикатом и субъектом, субъект всегда должен иметь меньшую сферу, чем предикат.

3. На различии между проблематическими и ассерторическими суждениями основывается подлинное различие между суждениями и *положениями* (Sätzen), которое раньше обыкновенно неправильно полагали только в [способе] выражения посредством слов, без которых ведь и вообще нельзя судить. В суждении отношение различных представлений к единству сознания мыслится лишь как проблематическое; напротив, в положении — как ассерторическое. Проблематическое положение есть *contradictio in adjecto*⁶¹. Прежде чем я имею положение, я уже должен судить; и я сужу о многом, чего я не выражаю (*ausmache*), но что я должен сделать, коль скоро определяю суждение как *положение*. Впрочем, прежде чем допускать суждение ассерторическое, полезно сначала судить проблематически, чтобы проверить его этим способом. Да для наших целей и не всегда нужно иметь ассерторическое суждение.

§ 31. Суждения, требующие истолкования (*exponibile*)

Суждения, в которых одновременно содержится утверждение и отрицание, но скрытым образом, так что утверждение делается отчетливо, а отрицание скрыто, — суть *положения, требующие дополнительного истолкования*.

Примечание. В суждении, требующем истолкования, например: немногие люди учены — содержится 1) отрицательное суждение, но скрыто: многие люди не учены и 2) утвердительное: некоторые люди учены. Так как природа подлежащих истолкованию положений зависит единственно от условий языка, благодаря которым можно сразу выразить вкратце два суждения, то замечание, что в нашем языке могут существовать суждения, которые должны быть истолкованы, относится не к логике, а к грамматике.

§ 32. Теоретические и практические положения

Теоретическими положениями называются те, которые относятся к предмету и определяют, что ему принадлежит или не принадлежит. Напротив, *практические* положения суть те, которые высказывают действие,

посредством которого, как необходимого условия, объект становится возможным.

Примечание. Логика может трактовать практические положения только в отношении формы; лишь в этом отношении они и противоположны *теоретическим*. Практические положения *по содержанию* принадлежат к морали и поэтому отличаются от *спекулятивных*.

§ 33. Недоказуемые и доказуемые положения

Доказуемые положения *суть те*, которые допускают доказательство; положения, не допускающие доказательства, называются *недоказуемыми*.

Непосредственно достоверные суждения недоказуемы и, следовательно, должны рассматриваться как *элементарные* положения.

§ 34. Основоположения

Непосредственно достоверные суждения *a priori* могут называться *основоположениями*, поскольку из них доказываются другие суждения; сами же они не могут быть подчинены никакому другому. Поэтому они называются также *принципами* (началами).

§ 35. Интуитивные и дискурсивные основоположения: аксиомы и акроамы⁶²

Основоположения являются или *интуитивными*, или *дискурсивными*. Первые могут быть представлены в созерцании и называются *аксиомами* (*axiomata*); последние могут выражаться лишь посредством понятий и могут быть названы *акроамами* (*acroamata*).

§ 36. Аналитические и синтетические положения

Аналитическими положениями называются те, достоверность которых основывается на *тождестве* понятий (предиката с понятием субъекта). Положения, истинность которых основывается не на тождестве понятий, должны быть названы *синтетическими*.

Примечание 1. Всякому x , к которому относится понятие тела $(a+b)$, принадлежит также и *протяжение* (b) — пример *аналитического* положения.

Всякому x , к которому относится понятие тела

$(a+b)$, принадлежит также *притяжение* (c) — пример *синтетического* положения. Синтетические положения увеличивают познание *материально* (materialiter); *аналитические* — лишь *формально* (formaliter). Первые содержат *определения* (determinationes), последние — лишь *логические предикаты*.

2. Аналитические принципы не суть аксиомы, так как они *дискурсивны*. Но и синтетические принципы лишь тогда аксиомы, когда они *интуитивны*.

§ 37. Тавтологические положения

Тождество понятий в аналитических суждениях может быть или *выраженным* (explicitum), или *невыраженным* (implicitum). В первом случае аналитические положения *тавтологичны*.

Примечание 1. Тавтологические положения *виртуально* пусты, или *безрезультатны*, так как они бесполезны и неупотребительны. Пример такого тавтологического положения: *человек есть человек*. Ибо если я о человеке не могу сказать большего, чем то, что он есть человек, то я ничего больше и не знаю о нем.

Напротив, *implicite* тождественные положения не безрезультатны и не бесплодны, ибо предикат, находящийся в понятии субъекта в неразвитом состоянии (*implicite*), они делают ясным путем *развертывания* (explicitato).

2. Безрезультатные положения нужно отличать от *бессмысленных*, *бессодержательных* для рассудка потому, что они касаются определения так называемых *скрытых качеств* (qualitates occultae).

§ 38. Постулат и проблема

Постулат есть практическое, непосредственно достоверное положение или основоположение, определяющее возможное действие, относительно которого предполагается, что способ его осуществления непосредственно известен.

Проблемы (problemata) суть демонстративные, нуждающиеся в определении положения, или положения, которые высказывают действия, способ осуществления которых не известен непосредственно.

Примечание 1. Могут быть и *теоретические* постулаты для потребностей практического разума. Это — теоретические, необходимые для целей практического разума гипотезы, как гипотезы существования Бога, свободы и иного мира.

2. К проблемам относится: 1) *вопрос* [Quästion], указывающий, что должно быть исполнено; 2) *резолюция* [Resolution], указывающая на вид и способ, каким может быть осуществлено предпринимаемое, и 3) *демонстрация* [Demonstration] того, что если бы я действовал так, то требуемое произошло бы.

§ 39. Теоремы, королларии, леммы, схолии

Теоремы суть теоретические, допускающие и требующие доказательства положения. *Королларии* — непосредственные следствия из одного из предшествующих положений. *Леммами* (lemmata) называются положения, которые не являются освоенными (einheimisch) в науке, где они принимаются за доказанные, но заимствованы из других наук. Наконец, *схолии* суть простые *поясняющие* положения, которые, следовательно, не принадлежат к целому системе как его члены.

Примечание. Существенными и общими моментами теоремы являются *тезис* и *доказательство*. Впрочем, различие между теоремами и короллариями и можно полагать и в том, что последние выводятся непосредственно, а первые — путем ряда выводов из непосредственно достоверных положений.

§ 40. Суждения восприятия и суждения опыта

Суждение восприятия только *субъективно*; объективное суждение из восприятия есть *суждение опыта*.

Примечание. Суждение из простых восприятий возможно лишь благодаря тому, что свое представление я высказываю как *восприятие*: я, воспринимающий башню, воспринимаю к ней красный цвет. Но я не могу говорить: *она красная*. Ибо это было бы не только эмпирическим, но и опытным суждением, т. е. эмпирическим суждением, благодаря которому я получаю понятие об объекте. Например: *при прикосновении к камню я ощущаю теплоту* — есть суждение восприя-

тия; напротив: *камень тепл* — суждение опыта. Последнему свойственно то, что имеющееся лишь в моем субъекте я не считаю объектом, так как суждение опыта есть восприятие, из которого получается понятие об объекте, например: движется ли светлая точка на луне, или в воздухе, или в моем глазу.

ОТДЕЛ ТРЕТИЙ. ОБ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯХ

§ 41. Умозаключение вообще

Под *актом умозаключения* следует понимать ту функцию мышления, посредством которой одно суждение выводится из другого. Следовательно, умозаключение вообще есть выведение одного суждения из другого.

§ 42. Непосредственные и опосредствованные умозаключения

Все умозаключения являются или *непосредственными*, или *опосредствованными*.

Непосредственное умозаключение (*consequentia immediata*) есть выведение (*deductio*) одного суждения из другого без посредующего суждения (*judicium intermedium*). Умозаключение является *опосредствованным*, когда, кроме понятия, которое содержит в себе суждение, нужно еще другое, чтобы отсюда получить известное познание.

§ 43. Умозаключения рассудка, разума и способности суждения

Непосредственные умозаключения называются также *умозаключениями рассудка*; напротив, все опосредствованные умозаключения суть или *умозаключения разума*, или *умозаключения способности суждения*. Здесь мы сначала рассмотрим непосредственные умозаключения, или умозаключения рассудка.

1. Умозаключения рассудка

§ 44. Отличительная природа умозаключений рассудка

Существенный характер всех непосредственных умозаключений и принцип их возможности состоит исключительно в изменении *одной только формы сужде-*

ний, тогда как *материя* суждений, субъект и предикат, остается *неизменно* той же самой.

Примечание 1. В силу того, что в непосредственных умозаклчениях изменяется только форма, а отнюдь не материя суждений, эти умозаклчения существенно отличаются от всех опосредованных, в которых суждения различны и *по материи*, так как в них должно приводить как посредствующее суждение, или как среднее понятие (*terminus medius*), новое понятие, чтобы вывести одно суждение из другого. Если, например, я заключаю: все люди смертны, следовательно, и Кай смертен, то это не есть непосредственное умозаклчение. Ибо здесь я нуждаюсь для вывода еще в посредствующем суждении: Кай — человек; а благодаря этому новому понятию материя суждения изменяется.

2. Можно, правда, и в умозаклчениях рассудка делать *judicium intermedium*, но тогда такое посредствующее суждение является лишь *тавтологическим*. Так, например, в непосредственном заключении: все люди смертны; *некоторые люди суть люди*; следовательно, некоторые люди смертны — среднее понятие есть тавтологическое положение.

§ 45. Виды (*modi*) умозаклчений рассудка

Умозаклчения рассудка проходят по всем классам логических функций суждения и, следовательно, в своих главных видах определены моментами количества, качества, отношения и модальности. На этом основывается следующее деление этих умозаклчений.

§ 46. 1. Умозаклчения рассудка (в отношении количества суждений) *per judicium subalternata*

В умозаклчениях рассудка *per judicium subalternata* оба суждения различны *по количеству*, и частное суждение выводится здесь из общего, согласно основоположению: *умозаклчение от общего к частному имеет силу* (*ab universali ad particulare valet consequentia*).

Примечание. *Judicium* есть *subalternatum*, поскольку оно содержится *под другим*, как, например, частное суждение под *общим*.

§ 47. 2. Умозаключение рассудка
(в отношении качества суждений)
per judicia opposita

В умозаключении рассудка этого вида изменение касается *качества* суждений, именно в отношении *противоположности*. Так как эта противоположность может быть *троякой*, то отсюда вытекает следующее частное деление непосредственного умозаключения: [на умозаключение] посредством *контрадикторно противоположных* суждений, посредством *контрарных* суждений и посредством суждений *субконтрарных*.

Примечание. Умозаключения рассудка посредством *равнозначащих* суждений (*judicia aequipollentia*), собственно, не могут быть названы умозаключениями, ибо вывод здесь не имеет места; скорее их следует рассматривать как простую замену одних слов другими, которые обозначают одно и то же понятие, причем сами суждения остаются неизменившимися также и по форме. Пример: не все люди добродетельны — и некоторые люди не добродетельны. Оба суждения высказывают одно и то же.

§ 48. а. Умозаключение рассудка
per judicia contradictorie opposita

В умозаключениях рассудка посредством суждений, которые противоположны (*entgegengesetzt*) друг другу контрадикторно и как таковые составляют прямую и чистую противоположность (*Opposition*), истинность одного из контрадикторно противоположных суждений следует из ложности другого, и наоборот. Ибо имеющаяся здесь прямая противоположность содержит не более и не менее того, что присуще противоположению. Поэтому в силу *принципа исключенного третьего* оба противоречащие суждения не могут быть истинны, но и столь же мало оба могут быть ложны. Поэтому, если истинно одно, то ложно другое, и наоборот.

§ 49. б. Умозаключения рассудка
per judicia contrarie opposita

Контрарные, или противоположные, суждения (*judicia contrarie opposita*) суть те, из которых одно —

общеутвердительное, другое — общеотрицательное. Так как одно из них высказывает больше, чем другое, и в том, что содержится в них сверх простого отрицания другого, может заключаться ложь, то хотя они и не могут оба быть истинными, однако оба могут быть ложными. Поэтому при таких суждениях можно заключать лишь *от истинности одного к ложности другого, но не наоборот.*

§ 50. с. Умозаключения рассудка
per iudicia subcontrarie opposita

Субконтрарные суждения суть такие, из которых одно *частично* (particulariter) утверждает или отрицает то, что *частично* отрицает или утверждает другое.

Так как оба они могут быть истинными, но ложными оба быть не могут, то в отношении их имеет силу лишь следующее заключение: *если одно из этих положений ложно, то другое истинно, но не наоборот.*

Примечание. В субконтрарных суждениях чистая, строгая противоположность не имеет места, ибо в одном отрицается или утверждается *не об одних и тех же объектах* тó, что утверждается или отрицается в другом. Например, в заключении: некоторые люди учены, следовательно, некоторые люди не учены — в первом суждении *не о тех же* людях утверждается то, что отрицается в другом.

§ 51. 3. Умозаключения рассудка
(с точки зрения отношения суждений)
per iudicia conversa sive conversionem

Непосредственные умозаключения через *обращение* касаются отношения суждений и состоят в перемещении субъекта и предиката в обоих суждениях, так что субъект одного суждения становится предикатом другого суждения, и наоборот.

§ 52. Чистое и измененное обращение

При обращении количество суждений или изменяется, или остается неизменным. В первом случае обращенное (conversum) по количеству отличается от обращаемого (convertente) и обращение называется

измененным (*conversio per accidens*); — в последнем случае обращение называется *чистым* (*conversio simpliciter tails*).

§ 53. Общие правила обращения

Относительно умозаключений рассудка посредством обращения имеют силу следующие правила:

1. *Общеутвердительные* суждения могут быть обращены лишь *per accidens* — ибо в этих суждениях предикат есть более широкое понятие, а следовательно, в понятии субъекта содержится лишь некоторая его часть.

2. Но все *общеотрицательные* суждения могут быть обращаемы *simpliciter*⁶³, ибо здесь субъект берется из сферы предиката.

3. Точно так же, наконец, все *частноутвердительные* положения могут быть обращаемы *simpliciter*, ибо в этих суждениях часть сферы субъекта подчинена предикату, следовательно, и часть сферы предиката может быть подчинена субъекту.

Примечание 1. В общеутвердительных суждениях субъект рассматривается как *contentum* предиката, так как содержится под сферой последнего. Поэтому я могу заключать, например, лишь так: все люди смертны, следовательно, некоторые, содержащиеся под понятием “смертные”, суть люди. Причиной же того, что общеотрицательные суждения могут быть обращаемы *simpliciter*, является то, что два полностью противоречащие друг другу понятия противоречат друг другу в *равном объеме*.

2. Правда, и некоторые общеутвердительные суждения могут быть обращаемы *simpliciter*. Но основание для этого находится *не в их форме*, а в особых свойствах их *материи*, как, например, два суждения: все неизменное необходимо — и все необходимое неизменно.

§ 54. 4. Умозаключения рассудка (в отношении модальности суждений) *per judicia contraposita*

Вид непосредственного умозаключения посредством противопоставления состоит в такой перестановке (*metathesis*) суждений, при которой тем же самым остается лишь их количество, а *качество*, напротив, изменя-

ется. Они касаются лишь модальности суждений, превращая ассерторическое суждение в аподиктическое.

§ 55. Общие правила противопоставления

Относительно противопоставления имеет силу общее правило:

все общеутвердительные суждения могут быть противопоставлены simpliciter. Ибо если предикат отрицается как то, что содержит под собою субъект, следовательно, отрицается вся сфера, то должна быть отрицаема и часть ее, т. е. субъект.

Примечание 1. Следовательно, перестановки (metathesis) суждений посредством обращения и посредством контрапозиции постольку противоположны, поскольку первая изменяет лишь количество, последняя — лишь качество.

2. Упомянутые виды непосредственных умозаключений касаются лишь *категорических суждений.*

2. Умозаключения разума

§ 56. Умозаключение разума вообще

Умозаключение разума есть познание необходимости известного положения посредством подведения его условий под данное всеобщее правило.

§ 57. Общий принцип всех умозаключений разума

Общий принцип, на котором покоится значимость всякого акта умозаключения посредством разума, можно определенно выразить следующей формулой:

что стоит под условием правила, то стоит и под самим правилом.

Примечание. Умозаключение разума предполагает общее правило и подведение под условие его. Благодаря этому выводу а priori познается как коренящийся не в единичном, но в общем и как необходимый при известном условии. И все то, что стоит под общим и определимо общим правилом, есть принцип *рациональности*, или *необходимости* (principium rationalitatis sive necessitatis).

§ 58. Существенные составные части умозаключения разума

Каждому умозаключению разума принадлежат следующие три существенные составные части:

- 1) общее правило, называемое *большой посылкой* (propositio maior);
- 2) положение, подводящее известное знание под условие общего правила и называемое *меньшей посылкой* (propositio minor);
- 3) и, наконец, положение, утверждающее или отрицающее предикат правила относительно подведенного знания — *вывод* (conclusio).

Оба первых положения называются в соединении друг с другом *посылками*, или *предпосылками*.

Примечание. Правило есть утверждение под общим условием. Отношение условия к утверждению — в каком именно отношении последнее стоит под первым, есть *экспонент* правила.

Знание, что условие имеет место (где-либо), есть *подведение*.

Соединение того, что подводится под условие с утверждением правила, есть умозаключение.

§ 59. Материя и форма умозаключения разума

В посылках, или предпосылках, состоит *материя* умозаключений разума; в следствии же, поскольку оно содержит способ вывода, состоит *форма* умозаключений разума.

Примечание 1. Следовательно, во всяком умозаключении разума нужно сначала исследовать истинность посылок и лишь потом правильность вывода. При опровержении умозаключения разума никогда нельзя сразу отвергать следствие, но сначала всегда или предпосылки, или способ вывода.

2. Во всяком умозаключении разума следствие дается тотчас же, как только даны предпосылки и способ вывода.

§ 60. Разделение умозаключений разума (по отношению) на категорические, гипотетические и дизъюнктивные

Все правила (суждения) содержат объективное единство сознания многообразия познания, следовательно, условие, при котором одно знание принадлежит созна-

нию совместно с другим. Можно мыслить лишь три условия этого единства, а именно: как субъект присущности признаков; или как основание зависимости одного знания от другого; или, наконец, как соединение частей в целом (логическое деление). Следовательно, может быть столько же и видов общих правил (*pro-positiones majores*), которыми обуславливается способ вывод одного суждения из другого.

На этом и основывается деление всех умозаключений разума на *категорические, гипотетические и дизъюнктивные*.

Примечание 1. Умозаключения разума не могут быть делимы ни *по количеству*, ибо всякая большая посылка есть некоторое правило, следовательно, нечто всеобщее; ни в отношении *качества*, ибо безразлично, является ли вывод утвердительным или отрицательным; ни, наконец, в смысле *модальности*, ибо вывод всегда связан с сознанием необходимости и, следовательно, всегда имеет достоинство аподиктического положения. Следовательно, остается лишь *отношение*, как единственно возможное основание деления умозаключений разума.

2. Многие логики считают *существенными* [*ordentliche*] лишь категорические заключения разума, остальные же, напротив, *несущественными*. Но это неосновательно и ложно. Ибо все эти три вида — продукты столь же правильных, сколь же и существенно различных функций разума.

§ 61. Особое различие между категорическими, гипотетическими и дизъюнктивными умозаключениями разума

Источник различия между тремя упомянутыми видами умозаключений разума содержится в *большой посылке*. В *категорических* умозаключениях разума большая посылка есть категорическое положение; в *гипотетических* — гипотетическое, или проблематическое, и в *дизъюнктивных* — дизъюнктивное.

§ 62. 1. Категорические умозаключения разума

В каждом категорическом умозаключении разума имеется три *главных понятия* (*termini*), а именно:

1) предикат в заключении, понятие которого назы-

вается *большим термином* (*terminus major*), так как оно имеет большую сферу, чем субъект;

2) субъект (в заключении), понятие которого называется *меньшим термином* (*terminus minor*);

3) и посредствующий признак (*nota intermedia*), называемый *средним термином* (*terminus medius*), так как посредством него известное знание подводится под условие правила.

Примечание. Это различие в упомянутых терминах имеет место лишь в категорических умозаклчениях разума, ибо только в них заключают посредством *terminum medium*, в других же, напротив, заключают посредством подведения положения, представленного в большей посылке проблематически, а в меньшей асерторически.

§ 63. Принцип категорических умозаклчений

Принцип, на котором покоится возможность и действительность всех категорических заключений разума, следующий: *что принадлежит признаку вещи, то принадлежит и самой вещи; и что противоречит признаку вещи, то противоречит и самой вещи* (*nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi*).

Примечание. Из только что выставленного принципа легко можно дедуцировать так называемое *Dictum de omni et nullo*, а поэтому последнее не может иметь значения главного принципа ни для умозаклчений разума вообще, ни для категорических в частности.

Понятия родовые и видовые суть именно общие признаки всех вещей, стоящих под этими понятиями. Поэтому здесь имеет силу правило: *что принадлежит или противоречит роду или виду, то принадлежит или противоречит и всем объектам, содержащимся под этим родом или видом.* Именно это правило и называется *Dictum de omni nullo*.

§ 64. Правила для категорических умозаклчений разума

Из природы и принципа категорических умозаклчений разума вытекают следующие правила для этих умозаклчений:

1. В каждом категорическом умозаклчении разума

может быть не больше и не меньше как *три главных понятия* (*termini*), ибо здесь я должен соединять два понятия (субъект и предикат) через посредствующий термин.

2. Обе посылки, или предпосылки, не могут быть отрицательными (*ex puris negativis nihil sequitur*); ибо подведение в меньшей посылке должно быть утвердительным, выражающим, что известное знание стоит под условием правила.

3. Предпосылки не могут быть также обе *частными* (*particulare*) положениями (*ea puris particularibus nihil sequitur*); — ибо тогда не имелось бы правила, т.е. общего положения, из которого можно было бы вывести частное познание.

4. *Вывод всегда соответствует более слабой части умозаключения*, т.е. отрицательному и частному положению в посылках, называемому ослабленной частью категорического умозаключения разума (*conclusio sequitur partem debiliorem*).

5. Поэтому если одна из посылок есть отрицательное положение, то и следствие должно быть отрицательным;

6. и если одна из посылок есть частное положение, то и вывод должен быть частным.

7. Во всех категорических умозаключениях разума *большая посылка* должна быть общим (*universalis*) положением, меньшая же — утвердительным (*affirmans*); и отсюда следует, наконец, что:

8. *вывод по качеству должен соответствовать большей посылке, по количеству же — меньшей.*

Примечание. То, что вывод всегда должен соответствовать отрицательному или частному положению в посылках, — легко видеть.

Если я меньшую посылку делаю лишь частной и говорю: нечто содержится под правилом, то в выводе я могу сказать лишь то, что предикат правила относится к этому *нечто*, так как я, *кроме последнего, ничего* под правило не подвел. Если же я правилом (большей посылкой) имею отрицательное положение, то я должен и вывод сделать отрицательным. Ибо, если большая посылка говорит: относительно всего, что сто-

ит под условием правила, тот или другой предикат должен быть отрицаем, — то и в следствии он должен отрицаться относительно того (субъекта), который подводится под условие правила.

**§ 65. Чистые и смешанные
категорические умозаключения разума**

Категорическое умозаключение разума является чистым (*purus*), если в него примешано непосредственное умозаключение и не изменен закономерный порядок посылок; в противном случае оно называется *нечистым*, или *смешанным* (*ratiocinium impurum*, или *hybridum*)⁶⁴.

**§ 66. Умозаключения разума, смешанные
благодаря обращению положений. Фигуры**

К смешанным умозаключениям относятся те, которые получаются благодаря обращению положений и в которых, следовательно, расстановка этих положений незаконномерна. Этот случай имеет место в трех последних так называемых фигурах категорического умозаключения разума.

§ 67. Четыре фигуры умозаключений

Под фигурами разумеются те четыре вида умозаключений, различие которых определяется особым местом посылок и их понятий.

**§ 68. Основание определения из различия
особым местом среднего термина**

Среднее понятие, о положении которого здесь, собственно, идет речь, может занимать или 1) в большей посылке место субъекта, а в меньшей — место предиката, или 2) в обеих посылках место предиката, или 3) в обеих место субъекта, или, наконец, 4) в большей посылке — место предиката, а в меньшей — место субъекта. Этими четырьмя случаями определяется различие четырех фигур. Если *S* будет обозначать субъект умозаключения, *P* — его предикат и *M* —

terminum medium, то схему упомянутых четырех фигур можно изобразить в следующей таблице:

MP SM	PM SM	MP MS	PM MS
SP	SP	SP	SP

§ 69. Правило для первой фигуры,
как единственно закономерной

Правило *первой* фигуры: *большая посылка должна быть общим положением, меньшая — утвердительным.* И так как это должно быть общим правилом всех категорических умозаключений разума вообще, то отсюда явствует, что первая фигура является единственно закономерной, лежит в основе всех остальных и к ней посредством обращения посылок (*metathesisin praemissorum*) должны быть сводимы все остальные — раз они должны иметь значимость.

Примечание. Первая фигура может иметь вывод любого количества и качества. В остальных фигурах выводы бывают лишь известного вида; некоторые их модусы здесь исключаются. Уже это показывает, что эти фигуры несовершенны и что здесь имеются известные ограничения, препятствующие тому, чтобы в них следствие могло иметь место во всех *модусах*, как в первой фигуре.

§ 70. Условия сведения
трех последних фигур к первой

Условие значимости трех последних фигур, при котором в каждой из них возможен правильный модус умозаключения, сводится к тому, чтобы *terminus medius* получил в положениях такое место, благодаря которому его место могло бы, путем непосредственного умозаключения (*consequentias immediatas*), получиться по правилу первой фигуры. Отсюда вытекают следующие правила для трех последних фигур.

§ 71. Правило второй фигуры

Во второй фигуре меньшая посылка стоит правильно, следовательно, должна быть *обращена большая* и

притом так, чтобы она оставалась *общей* (*universalis*). Это возможно лишь тогда, когда она является *общеотрицательной*; если она — *утвердительная*, то необходимо ее противопоставление. В обоих случаях вывод становится *отрицательным* (*sequitur partem debiliorem*).

Примечание. Правило второй фигуры: то, чему противоречит признак вещи, противоречит самой вещи. Здесь сначала нужно произвести обращение и сказать: то, чему противоречит признак, противоречит этому признаку; или же я должен обратить вывод: чему противоречит признак вещи, тому противоречит и сама вещь, следовательно, это противоречит вещи.

§ 72. Правило третьей фигуры

В третьей фигуре большая посылка стоит правильно, следовательно, должна быть обращена меньшая, но так, чтобы из нее получилось утвердительное положение. Но это возможно лишь тогда, когда утвердительное положение является *частным*; следовательно, вывод частный.

Примечание. Правило третьей фигуры: что принадлежит или противоречит признаку, то принадлежит или противоречит некоторым [объектам], под которыми содержится этот признак. Здесь я сначала должен сказать: нечто принадлежит или противоречит всему, что содержится под этим признаком.

§ 73. Правило четвертой фигуры

Когда в четвертой фигуре большая посылка является общеотрицательной, она может быть обращена чисто (*sipplíciter*); точно так же и меньшая, как частная; следовательно, вывод отрицательный. Если же, наоборот, большая посылка является общеутвердительной, то ее можно или обратить лишь *per accidens*, или противопоставить, следовательно, вывод является или частным, или отрицательным. Если же вывод нельзя обратить (*PS* обратить в *SP*), то должна произойти перестановка посылок (*metathesis praemissorum*) или обращение обеих посылок (*cinversio*).

Примечание. В четвертой фигуре заключают: *преди-*

кат связан со средним термином, *средний термин* связан с *субъектом* (заключения), следовательно, *субъект* связан с *предикатом*, что, однако, вовсе не следует и всегда бывает обратное. Чтобы это сделать возможным, нужно бóльшую посылку сделать меньшей и *vice versa*, а вывод обратить, так как при первом изменении меньший термин обращается в больший.

§ 74. Общие результаты относительно трех последних фигур

Из указанных правил для трех последних фигур явствует:

1) что ни в одной из них нет общеутвердительного вывода, но он всегда бывает или отрицательным, или частным;

2) что в каждой из них примешивается непосредственное умозаключение (*consequuntia immediata*), которое хотя и не выражается явно, однако должно быть втихомолку допускаемо;

3) и что, следовательно, благодаря этому все эти три последние *modi* умозаключения должны быть названы не чистыми, а нечистыми умозаключениями (*ratiocinia hybrida impura*), так как всякое чистое умозаключение может иметь не больше трех главных положений (*termini*).

§ 75. Гипотетические умозаключения разума

Гипотетическое умозаключение то, которое имеет в качестве большей посылки гипотетическое положение. Следовательно, оно состоит из двух положений: 1) *предшествующего* (*antecedens*) и 2) *последующего* (*consequens*) и выведение здесь происходит или *modo ponente*, или *modo tollente*.

Примечание 1. Следовательно, гипотетические умозаключения разума не имеют *medium terminum*, но в них вывод одного положения из другого лишь указывается. Именно в их большей посылке выражается выведение двух положений друг из друга, из которых первое есть предпосылка, второе — вывод. Меньшая посылка есть превращение проблематического условия в категорическое положение.

2. Из того, что гипотетическое умозаключение состоит лишь из двух положений и не имеет среднего понятия, можно видеть, что оно, собственно, не есть умозаключение разума, а скорее, как подлежащее доказательству из предшествующего и последующего положений, по материи или по форме непосредственное умозаключение (*consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam*).

Всякое умозаключение разума должно быть доказательством. Гипотетическое же имеет в себе только основание для доказательства. Следовательно, и отсюда явствует, что оно не может быть умозаключением разума.

§ 76. Принцип гипотетических умозаключений

Принцип гипотетических умозаключений есть *закон основания*: *A ratione ad rationatum; a negatione rationati ad negationem rationis velat consequentia*⁶⁵.

§ 77. Дизъюнктивные умозаключения разума

В дизъюнктивных умозаключениях большая посылка есть *дизъюнктивное* положение и должно поэтому как таковое иметь члены деления, или дизъюнкцию.

Здесь заключают или 1) от истинного одного члена дизъюнкции к ложности остальных, или 2) от ложности всех членов, кроме одного, к истинности этого одного. Первое происходит через *modus ponentem* [или *ponendo tollentem*], последнее — через *modus tollentem* (*tollendo ponentem*).

Примечание 1. Все члены дизъюнкции, кроме одного, взятые вместе, составляют противоречивую противоположность по отношению к этому одному. Следовательно, здесь имеет место дихотомия, согласно которой, если одно из двух истинно, то другое должно быть ложно, и наоборот.

2. Следовательно, все дизъюнктивные умозаключения разума, имеющие больше чем по два члена дизъюнкции, являются собственно *полисиллогистическими*. Ибо всякая истинная дизъюнкция может быть лишь

bimembris⁶⁶ и логическое деление — также bimembris; но membra subdividentia для краткости полагаются под membra dividientia.

§ 78. Принцип дизъюнктивных умозаключений разума

Принципом дизъюнктивных умозаключений является закон *исключенного третьего*: A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius; a positione unius ad negationem alterius valet consequentia⁶⁷.

§ 79. Дилемма

Дилемма есть гипотетически-дизъюнктивное умозаключение разума, или гипотетическое умозаключение, consequens которого есть дизъюнктивное суждение. Гипотетическое положение, consequens которого дизъюнктивен, есть большая посылка; меньшая посылка утверждает, что consequens (per omnia membra) ложно, заключительное же положение утверждает, что antecedens ложно. (A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia.)

Примечание. Древние весьма охотно пользовались дилеммой и называли это заключение *cornutus*. Они умели загнать противника в трудное положение тем, что наперед высказывали все то, на чем он мог бы вывернуться, и затем все это ему опровергали. Они показали ему многие трудности во всяком мнении, которое он допускал. Но не опровергать прямо, а лишь указывать трудности — это прием софистический, ибо трудности встречаются во многих и даже в большинстве случаев.

Если мы будем недолго думая считать ложным все то, в чем имеются трудности, то будет легким занятием опровергать все, что угодно. Конечно, полезно показать невозможность противоположного, но здесь имеется нечто обманчивое, поскольку *непонятность* противоположного легко принимается за *невозможность* его. Поэтому дилеммы имеют в себе много запутывающего, хотя они и правильно заключают. Они могут использоваться для защиты истинных положений, но также и для их оспаривания на основе тех трудностей, которые против них выдвигают.

§ 80. Выраженные и скрытые умозаключения разума
(*ratiocinia formalia u cruptica*)

Выраженным [förmlicher] умозаключением разума является то, которое не только по материи содержит все нужное, но и по форме выражено правильно и совершенно. Выраженным умозаключениям разума противоположны *скрытые* (cruptica) умозаключения; к ним причисляются все те, в которых или переставлены посылки, или одна из посылок выпущена, или, наконец, среднее понятие связано лишь с выводом. Скрытое умозаключение разума второго вида, в котором одна из посылок не выражена, но лишь подразумевается, называется *неполным* умозаключением, или *энтимемой*. Умозаключения третьего вида называются *сокращенными*.

3. Умозаключения способности суждения

§ 81. Определяющая и рефлектирующая
способность суждения

Способность суждения бывает двоякая: *определяющая* или *рефлектирующая* способность суждения. Первая направляется от общего к частному, вторая — *от частного к общему*. Последняя имеет лишь *субъективную* значимость, ибо общее, к которому она направляется от частного, есть лишь *эмпирическая* общность — лишь аналог *логической* общности.

§ 82. Умозаключения (рефлектирующей)
способности суждения

Умозаключения способности суждения суть известные виды умозаключений, которые от частных понятий приходят к общим. Следовательно, это функции *не определяющей, а рефлектирующей* способности суждения, и, стало быть, они определяют не *объект*, а лишь *вид рефлексии* относительно него для достижения о нем знания.

§ 83. Принцип этих умозаключений

Принцип, лежащий в основе умозаключений способности суждения, таков: *многое при наличии общего основания согласуется в чем-либо одном, но то, что та-*

ким способом присуще многому, необходимо является таковым в силу общего основания.

Примечание. Так как в основе умозаключений способности суждения лежит такой принцип, то поэтому они не могут считаться *непосредственными* умозаключениями.

§ 84. Индукция и аналогия — два вида умозаключений способности суждения

Способность суждения, поскольку она направляется от частного к общему, чтобы осуществить общее суждение на основе опыта эмпирически, а не а priori, заключает или *от многих вещей ко всем вещам* известного вида, или от многих определений и свойств, в которых согласуются вещи одного вида, *к остальным, поскольку они принадлежат тому же самому принципу*. Первый вид заключения называется умозаключением посредством индукции, второй — умозаключением по аналогии.

Примечание 1. Таким образом, индукция заключает от частного к общему (a particulari ad universale) по принципу *обобщения*: *что принадлежит многим вещам известного рода, то принадлежит и остальным*.

Аналогия заключает от частного сходства двух вещей к полному по принципу *спецификации*: вещи известного рода, в которых много известно как согласующееся, согласуются также и в том, что в одних [вещах] этого рода мы знаем, но в других не воспринимаем. Индукция расширяет эмпирически данное от частного к общему в отношении *многих предметов*; напротив, аналогия расширяет *данные свойства* вещи на многие свойства той же самой вещи. *Нечто во многом*, следовательно, во всем — это индукция; многое в одном (что есть и в других), следовательно, в одном есть и остальное — *аналогия*. Так, например, основание доказательства бессмертия от совершенного развития природных задатков всякого творения — есть заключение по аналогии.

При заключении по аналогии не требуется *тождества основания* (par ratio). По аналогии мы заключаем лишь к разумным обитателям Луны, а не к людям.

По аналогии нельзя также заключать за пределы *tertium comparationis*.

2. Всякое умозаключение разума должно обнаруживать необходимость. Поэтому *индукция* и *аналогия* суть не заключения разума, а лишь *логические презумпции* или также эмпирические заключения; и посредством индукции возникают хотя и общие, но не универсальные положения.

3. Упомянутые заключения способности суждения полезны и необходимы для расширения нашего опытного познания. Но так как они дают лишь эмпирическую достоверность, то мы должны пользоваться ими с осторожностью и осмотрительностью.

§ 85. Простые и сложные умозаключения разума

Умозаключение разума называется *простым*, когда оно состоит лишь из одного умозаключения разума, и *сложным*, когда состоит из многих.

§ 86. Ratiocinatio polysyllogistica

Сложное умозаключение, в котором многие умозаключения разума соединены друг с другом не посредством простой координации, а посредством *субординации*, т. е. как основания и следствия, называется *цепью умозаключений разума* (*ratiocinatio polysyllogistica*).

§ 87. Просиллогизмы и эписиллогизмы

В ряду сложных умозаключений можно заключать двояким образом: или вниз, от оснований к следствиям, или от следствий вверх к основаниям. Первое совершается посредством эписиллогизмов, второе — посредством просиллогизмов.

Эписиллогизм есть именно то умозаключение в ряду умозаключений, посылки которого являются выводом *просиллогизма*, следовательно, того умозаключения, которое имеет выводом посылки первого.

§ 88. Сорит, или цепное умозаключение

Умозаключение, составленное из нескольких умозаключений, сокращенных и связанных друг с другом в одном выводе, называется *соритом*, или *цепным умо-*

заключением, которое может быть или *прогрессивным*, или *регрессивным*, смотря по тому, опускаются ли от ближайших оснований к отдаленным, или поднимаются от отдаленных оснований к ближайшим.

§ 89. Категорические и гипотетические сориты

Как прогрессивные, так и регрессивные цепные умозаключения могут быть опять-таки *категорическими* или *гипотетическими*. Первые состоят из *категорических положений*, как ряда предикатов; последние — из *гипотетических*, как ряда выводов.

§ 90. Обманчивое умозаключение, паралогизм, софизм

Умозаключение разума по форме ложное, хотя и имеющее полную видимость правильного умозаключения, называется *обманчивым умозаключением* (fallacia). Такое заключение является паралогизмом, поскольку посредством его пытаются обмануть самих себя, и — *софизмом*, поскольку посредством его пытаются намеренно обмануть других.

Примечание. Древние много занимались искусством построения таких софизмов. От них идет много видов софизмов, например *sophisma figurae dictionis*, в котором средний термин принимается в различном значении; *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; *sophisma heterozeteseos*, *elenchi*, *ignorationis* и мн. др.

§ 91. Скачок в умозаключении

Скачок (*saltus*) в умозаключении и доказательстве есть соединение одной посылки с выводом, так что другая посылка пропускается. Такой скачок *правомерен* (*legitimus*), когда каждый легко может примыслить недостающую посылку, и *не правомерен* (*illegitimus*), когда подведение не ясно. Здесь отдаленный признак соединяется с вещью без промежуточного признака (*nota intermedia*).

§ 92. *Petitio principii. Circulus in probando*

Под *petitio principii* разумеется принятие за основание доказательства положения как непосредственно достоверного, хотя оно еще нуждается в доказательстве.

Круг же в *доказательстве* совершают тогда, когда то положение, которое хотят доказать, полагают в основу своего собственного доказательства.

Примечание. Открыть круг в доказательствах часто бывает трудно, и недостаток этот чаще всего встречается обыкновенно там, где доказательства трудны.

§ 93. Probatio plus u minus probans

Доказательство может доказывать *слишком много*, но и *слишком мало*. В *последнем* случае оно доказывает лишь часть того, что должно быть доказано; в *первом* — оно простирается и на то, что ложно.

Примечание. Доказательство, доказывающее слишком мало, может быть истинным, и его, следовательно, можно не отвергать. Если же оно доказывает слишком много, то оно доказывает больше, чем истинно, и именно это является ложным. Так, например, доказательство против самоубийства: кто не дал себе жизни, тот не может ее и отнять — доказывает слишком много, ибо на этом основании мы не могли бы убивать и животных. Следовательно, оно ложно.

II. ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ

§ 94. Манера и метод

Всякое познание и его целое должно быть согласным правилу. (Отсутствие правила есть вместе с тем неразумие.) Но это правило является или правилом *манеры* (свободным), или правилом *метода* (принуждением).

§ 95. Форма науки. Метод

Познание, как наука, должно руководствоваться методом. Ибо наука есть целое познания в смысле системы, а не в смысле лишь агрегата. Поэтому она требует познания систематического, следовательно, осуществленного по обдуманым правилам.

§ 96. Учение о методе. Его предмет и цель

Как учение об элементах имеет в логике своим содержанием элементы и условия совершенства познания, так, напротив, общее учение о методе в качестве

другой части логики должно трактовать о форме науки вообще, или о способе и виде соединения многообразия познания в науку.

§ 97. Средство для содействия логическому совершенству познания

Учение о методе должно изложить способ достижения нами совершенства познания. Одно из существенных логических совершенств познания состоит в отчетливости, основательности и в систематическом упорядочении его в целое науки. Поэтому учение о методе главным образом дает средства, благодаря которым эти совершенства познания достигаются.

§ 98. Условия отчетливости познания

Отчетливость познаний и соединение их в одно систематическое целое зависит от отчетливости понятий как в отношении того, что содержится *в них*, так и в отношении того, что содержится *под* ними.

Отчетливое сознание *содержания* понятий достигается посредством их *экспозиции* и *определения*; напротив, отчетливое сознание их *объема* — посредством *логического деления*. Следовательно, прежде всего здесь [должна идти речь] о средствах достижения отчетливости понятий *в отношении их содержания*.

I. СПОСОБЫ ЛОГИЧЕСКОГО УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗНАНИЯ ПОСРЕДСТВОМ ОПРЕДЕЛЕНИЯ, ЭКСПОЗИЦИИ И ОПИСАНИЯ ПОНЯТИЙ

§ 99. Определение

Определение есть достаточно отчетливое и уточненное понятие (*conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus*).

Примечание. Определение можно рассматривать как единственно логически совершенное понятие, ибо в нем соединяются оба наиболее существенные совершенства понятия: отчетливость и полнота и точность в отчетливости (количество отчетливости).

§ 100. Аналитическое и синтетическое определение

Все определения являются или аналитическими, или синтетическими. Первые суть определения *данного*, последние суть определения *созданного* понятия.

§ 101. Данные и созданные понятия a priori и a posteriori

Данные понятия аналитического определения даны или a priori, или a posteriori, как и созданные понятия синтетического определения созданы или a priori, или a posteriori.

§ 102. Синтетические определения посредством экспозиции или конструкции

Синтез созданных понятий, из которого возникают синтетические определения, бывает или синтезом посредством *экспозиции* (явлений), или синтезом посредством *конструкции*. Последний есть синтез *произвольно* созданных понятий, первый есть синтез понятий, созданных эмпирически, т. е. из данных явлений, как их материи (*conceptus factitii vel a priori vel per symthesin empiricam*). Произвольно созданные понятия суть понятия *математические*.

Примечание. Все определения математических, а также — поскольку для эмпирических понятий вообще возможны определения — опытных понятий должны быть, следовательно, созданы синтетически. Ибо и в понятиях последнего вида, например в эмпирических понятиях: вода, огонь, воздух и т. п., — я должен не расчленять то, *что содержится в них*, а узнавать посредством опыта, *что относится к ним*. Следовательно, все эмпирические понятия должны рассматриваться как созданные понятия, синтез которых является, однако, не произвольным, а эмпирическим.

§ 103. Невозможность эмпирически синтетических определений

Так как синтез эмпирических понятий является не произвольным, а эмпирическим и как таковой никогда не может быть полным (ибо в опыте всегда можно

открыть еще много признаков понятия), то эмпирические понятия не могут быть определены.

Примечание. Следовательно, определять синтетически можно лишь произвольные понятия. Такие определения *произвольных* понятий, которые не только всегда возможны, но и необходимы, и должны предшествовать всему тому, что говорится посредством произвольного понятия, могут быть названы также *декларациями*, поскольку посредством их декларируют свои мысли или дают отчет в том, что разумеют под словом. Это имеет место у *математиков*.

§ 104. Аналитические определения
посредством расчленения
a priori или a posteriori данных понятий

Все *данные* понятия, которые могут быть даны a priori или a posteriori, могут быть определены лишь посредством *анализа*. Ибо данные понятия лишь тогда становятся отчетливыми, когда их признаки делают последовательно ясными. Если все признаки данного понятия ясны, то понятие *совершенно* отчетливо; а если оно содержит не слишком большое число признаков, то оно вместе с тем и точно, и отсюда возникает определение понятия.

Примечание. Так как никаким испытанием нельзя достичь уверенности, все ли признаки данного понятия исчерпаны полным анализом, то все аналитические определения нужно считать сомнительными.

§ 105. Истолкование и описания

Итак, не все понятия *могут* быть определены, но не все они *нуждаются* в определении.

Существуют приближения к определению некоторых понятий; это — отчасти *истолкования* (expositiones), отчасти *описания* (descriptiones).

Экспонирование понятия состоит во взаимосвязанном (последовательном) представлении его признаков, поскольку они найдены анализом.

Описание есть экспозиция понятия, поскольку последняя неточна.

Примечание 1. Мы можем экспонировать или *поня-*

тие, или *опыт*. Первое осуществляется посредством анализа, второе — посредством синтеза.

2. Следовательно, экспозиция имеет место лишь для *данных* понятий, которые благодаря ей становятся отчетливыми; этим она отличается от *декларации*, которая есть отчетливое представление *созданных* понятий.

Так как осуществить анализ полностью не всегда возможно и так как расчленение вообще, прежде чем стать совершенным, должно сначала быть несовершенным, то и несовершенная экспозиция является, в качестве части определения, истинным и пригодным для применения изображения понятия. Определение всегда остается здесь лишь идеей логического совершенства, которого мы должны стараться достигнуть.

3. Описание может иметь место лишь для эмпирически данных понятий. Оно не имеет определенных правил и содержит лишь материалы для определения.

§ 106. Номинальные и реальные определения

Под простыми пояснениями имени, или номинальными определениями, разумеются те, которые содержат значение, произвольно придаваемое известному имени, и которые поэтому обозначают лишь логическую сущность своего предмета или служат лишь для отличия его от других объектов. Напротив, *пояснения вещей, или реальные определения*, суть те, которые достаточны для познания объекта в его внутренних определениях так как показывают возможность предмета из [его] внутренних признаков.

Примечание 1. Если понятие является внутренне достаточным для того, чтобы отличить вещь, то оно достоверно и внешне; если же оно может лишь *известном отношении*, именно — в сравнении определяемого [Definitum] с другими. Но *неограниченная* внешняя достаточность без внутренней невозможна.

2. Предметы опыта допускают лишь номинальные пояснения. Логические номинальные определения данных понятий рассудка берутся из атрибута вещи, реальные определения, напротив, — из сущности вещи,

из первой основы [ее] возможности. Последние содержат, следовательно, то, что всегда присущи вещи, — ее реальную сущность. Лишь отрицательные определения тоже не могут быть названы реальными определениями, ибо хотя отрицательные признаки так же хорошо могут служить для различения одной вещи от других, как и утвердительные, но не для познания вещи в ее внутренней возможности.

В предметах морали всегда нужно искать реальных определений; туда должно быть направлено все наше стремление. В математике имеются реальные определения, ибо определение произвольного понятия всегда реально.

3. Определение является *генетическим*, когда оно дает понятие, посредством которого предмет а priori может быть изображен in concreto; таковы все математические определения.

§ 107. Главные требования определения

Существенные и общие требования, относящиеся вообще к совершенству определения, могут быть рассмотрены в четырех главных моментах: количества, качества, отношения и модальности:

1) *по количеству* — это касается сферы определения — определение и определяемое должны быть *взаимозаменяемыми* понятиями (conceptus reciproci), и, следовательно, определение не должно быть ни *шире*, ни *уже*, чем его определяемое;

2) *по качеству* определение должно быть *обстоятельным* и вместе с тем *точным* понятием;

3) *по отношению* оно не должно быть *тавтологичным*, т.е. признаки определяемого, как *основы знания* о нем, должны отличаться от него самого; и, наконец,

4) *по модальности* признаки должны быть *необходимыми*, следовательно, не такими, которые получают-ся посредством опыта.

Примечание. Условие, что родовое понятие и понятие видового отличия (genus и differentia specifica) должны составлять определение, имеет силу лишь для номинальных определений *при сравнении*, но не для реальных определений *при выведении*.

§ 108. Правила
для проверки определений

При проверке определений нужно выполнить четыре действия, а именно: нужно при этом исследовать, является ли определение, 1) рассматриваемое как положение, *истинным*; является ли оно 2) в качестве понятия *отчетливым*; 3) является ли оно, как отчетливое понятие, также и *обстоятельным* и, наконец, 4) является ли оно, как обстоятельное понятие, вместе с тем и *определенным*, т. е. адекватно ли самой вещи.

§ 109. Правила
для составления определений

Те же самые действия, которые относятся к проверке определений, нужно выполнять и при их составлении. Следовательно, для этой цели нужно искать: 1) истинные положения; 2) такие, предикат которых не предполагает уже понятия вещи; 3) собрать несколько из них вместе и сравнить их с понятием самой вещи, не являются ли они адекватными ей, и, наконец, 4) посмотреть, не содержится ли один признак в другом или не подчинен ли ему.

Примечание 1. Эти правила имеют силу — как это разумеется и без напоминания — лишь для аналитических определений. Так как здесь никогда нельзя быть уверенным, является ли анализ полным, то и определение нужно выставлять лишь как попытку и пользоваться им лишь так, как будто оно не есть определение. С этим ограничением его можно, однако, применять в качестве отчетливого и истинного понятия и из его признаков выводить следствия (*Korollarien*). То есть я мог бы сказать: чему принадлежит понятие определяемого, к тому относится и определение, но, конечно, не наоборот, так как определение не исчерпывает всего определяемого.

2. Пользоваться понятием определяемого при пояснении или при определении полагать в основу определяемое значит пояснять при помощи круга (*circulus in definiendo*).

II. СПОСОБЫ ЛОГИЧЕСКОГО УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЗНАНИЯ ПОСРЕДСТВОМ ЛОГИЧЕСКОГО ДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ

§ 110. Понятие логического деления

Всякое понятие содержит под собою многообразие не только согласующегося, но и различного. Определение понятия в отношении всего возможного, что под ним содержится как противоположное одно другому, т.е. как отличное друг от друга, называется *логическим делением* понятия. Высшее понятие называется *делимым понятием* (*divisum*), низшие же понятия — *членами деления* (*membra dividendia*).

Примечание 1. Следовательно, *разлагать* понятие на части и делить его — две весьма различные вещи. При разложении понятия я смотрю, *что* содержится в нем (благодаря анализу); при делении я рассматриваю, *что* содержится под ним. Здесь я делю сферу понятия, а не само понятие. Следовательно, совершенно неверно, что деление есть разложение понятия на части: скорее члены деления содержат в себе больше, чем делимое понятие.

2. Мы восходим от низших понятий к высшим и потом можем снова спускаться от них к низшим посредством деления.

§ 111. Общие правила логического деления

При всяком делении понятия нужно учитывать:

1) чтобы члены деления взаимно исключали друг друга и были противоположны друг другу; чтобы они, далее, 2) относились к одному высшему понятию (*conceptum commune*) и чтобы они, наконец, 3) все вместе составляли сферу делимого понятия или были равны ей.

Примечание. Члены деления должны отличаться один от другого *контрадикторной* противоположностью, а не простой противностью (*contrarium*).

§ 112. Параллельное деление и подразделение

Различные деления одного понятия, осуществляемые в различной цели, называются *параллельными делениями*; деление же членов деления называется *подразделением* (*subdivisio*).

Примечание 1. Подразделение можно продолжать до бесконечности, но сравнительно оно может быть конечным. Параллельное деление также простирается в бесконечность, особенно относительно опытных понятий; ибо кто может исчерпать все отношения понятий?

2. *Параллельным делением* можно назвать и деление соответственно различию понятий (точек зрения) об одном и том же предмете, так же как и *подразделением* можно назвать деление самих точек зрения.

§ 113. Дихотомия и политомия

Деление на два члена называется *дихотомией*; если же оно имеет больше чем два члена, оно называется *политомией*.

Примечание 1. Всякая политомия эмпирична; дихотомия является единственным делением по принципам *a priori* — следовательно, единственно *первичным* (*primitive*) делением. Ибо члены деления должны быть противоположны друг другу, а ведь всякому *A* противоположно не больше чем *non A*.

2. Политомия не может быть изучаема в логике, ибо к ней относится и *познание предмета*. Дихотомия же *нуждается лишь в законе противоречия*, не зная по содержанию того понятия, которое намереваются делить. Политомия нуждается в созерцании или *a priori*, как в математике (например, деление конических сечений), или в эмпирическом созерцании, как в описании природы. Деление же *по принципу синтеза a priori* имеет *трихотомию*, а именно: 1) понятие, как условие; 2) обусловленное и 3) выведение последнего из первого.

§ 114. Различные деления метода

Что касается, в частности, еще самого *метода* при обработке и изложении научных познаний, то существуют различные главные виды его, которые мы можем представить здесь в следующем делении.

§ 115. 1. Научный и популярный методы

Научный, или *схоластический*, метод отличается от *популярного* тем, что первый исходит из *основных и элементарных положений*, последний же — из *обычно-*

го и интересного. Первый стремится к *основательности* и поэтому изгоняет все инородное; последний имеет целью *занимательность*.

Примечание. Таким образом, эти два метода различаются *по виду*, а не одним изложением, и, следовательно, популярность в методе есть нечто иное, чем популярность в изложении.

§ 116. 2. Систематический или фрагментарный метод

Систематический метод противоположен *фрагментарному*, или *рапсодическому*. Если мыслят согласно методу, а потом проводят этот метод и в изложении и отчетливо указывают переход от одного положения к другому, то познание осуществляется систематически. Если же, напротив, хотя и мыслят согласно методу, но излагают не методически, то такой метод можно назвать *рапсодическим*.

Примечание. *Систематическое* изложение противоплагается *фрагментарному*, как и *методическое беспорядочному* [tumultuarischen]. Кто мыслит методически, может излагать или систематически, или фрагментарно. Внешне фрагментарное, но внутренне методическое изложение является *афористическим*.

§ 117. 3. Аналитический или синтетический методы

Аналитический метод противоположен *синтетическому*. Первый начинает с обусловленного и обоснованного и восходит к принципам (a principiatis ad principia); последний, напротив, идет от принципов к следствиям, или от простого к сложному. Первый можно назвать так же *регрессивным*, как и второй *прогрессивным*.

Примечание. Аналитический метод иначе называется еще методом *нахождения*. Для цели популярности более пригоден аналитический метод; для цели же научной и систематической обработки познания — синтетический.

§ 118. 4. Силлогистический, табличный методы

Силлогистический метод тот, по которому наука излагается в цепи заключений.

Табличным называется тот метод, по которому уже готовая научная система излагается в своей целостной связи.

§ 119. 5. Акроаматический или эротематический методы⁶⁸

Акроаматическим метод является тогда, когда кто-либо только поучает; *эротематическим* — когда он и спрашивает. Последний метод опять-таки может быть подразделен на *диалогический*, или *сократический*, и на *катехизический*⁶⁹, смотря по тому, направляются ли вопросы к *рассудку* или же только к *памяти*.

Примечание. Эротематически можно учить не иначе, как посредством *сократического диалога*, в котором оба должны и спрашивать, и отвечать друг другу, так что кажется, что и ученик является учителем. Именно сократический диалог учит вопросами, научая ученика познавать принципы своего собственного разума и заостряя на них его внимание. Посредством же обычного *катехизирования* можно не учить, а лишь выпрашивать то, чему уже научили акроаматически. Поэтому катехизический метод имеет значение для эмпирических исторических познаний, диалогический же — для познаний рациональных.

§ 120. Размышление

Под размышлением разумеется обдумывание, или *методическое мышление*. Размышление должно сопутствовать всякому чтению и изучению, и оно необходимо для того, чтобы *сначала* произвести предварительные исследования, а *потом* свои мысли привести в порядок или соединить по методу.

О ПЕДАГОГИКЕ

[ВВЕДЕНИЕ]

Человек — единственное создание, подлежащее воспитанию. Под *воспитанием* мы понимаем уход (попечение, содержание), дисциплину (выдержку) и обучение вместе с образованием¹. Сообразно с этим человек бывает грудным младенцем, питомцем и учеником.

Животные пользуются своими силами с момента их появления вполне правильно, т. е. так, что они самим себе не вредят. Удивительно, в самом деле, наблюдать, например, за молодыми ласточками, как они, едва вылупившись из яиц, еще слепые, тем не менее приспособляются делать так, чтобы их испражнения выпадали из гнезда. Поэтому животные совсем не нуждаются в *уходе*, разве что, самое большее, в питании, согревании и руководстве или известной защите. Действительно, большая часть животных нуждается в питании, но не в *уходе*. Под *уходом* понимается забота родителей о том, чтобы дети не обращали своих сил во вред себе. Если бы, например, животное, появившись на свет, закричало, как это делают дети, то оно обязательно сделалось бы добычей волков и других диких зверей, привлеченных его криком.

Дисциплина, или выдержка, выводит человека из животного состояния. Животное благодаря своему инстинкту имеет уже все; чужой разум позаботился для него обо всем. Человеку же нужен свой собственный разум. У него нет инстинкта, и он должен сам выработать план своего поведения. Но так как он, появляясь на свет совершенно беспомощным, не в состоянии сделать это сразу, то о нем должны позаботиться другие.

Человеческий род должен своими усилиями постепенно, из самого себя, вырабатывать все свойства, присущие человеческой природе. Одно поколение воспитывает другое. При этом самое первое начало можно искать как в диком, так и во вполне развитом состоянии. Если это последнее принимать за первобытное состояние, тогда, следовательно, человек впоследствии опять огрубел и впал в дикое состояние.

Дисциплина не дает человеку под влиянием его животных наклонностей уйти от его назначения, человечности. Она, например, должна удерживать его от того, чтобы он не бросался дико и необдуманно в опасности. Дисциплина, следовательно, есть нечто отрицательное: это — средство уничтожить в человеке его дикость; наоборот, обучение есть положительная часть воспитания.

Дикость есть независимость от законов. Дисциплина подчиняет человека законам человечности и заставляет его чувствовать власть законов. Но начинаться это должно заранее. Так, например, детей сначала посылают в школу не для того, чтобы они там чему-нибудь учились, но с тем, чтобы они постепенно привыкли сидеть спокойно и в точности соблюдать то, что им предписывают, чтобы впоследствии они не вздумали вести себя так, как им взбредет в голову.

Но человек от природы имеет столь сильное влечение к свободе, что, раз только он известное время ею пользовался, он все приносит ей в жертву. Именно поэтому и следует, как уже сказано, применять дисциплину весьма рано, так как в противном случае трудно потом переделать человека. Он тогда следует любой прихоти. Это видно на дикарях: даже если они в течение довольно долгого времени служат европейцам, они все-таки никогда не привыкают к их образу жизни. Но у них это не благородное влечение к свободе, как думают Руссо и другие, а просто дикость, так как животное в данном случае, так сказать, не развило еще в себе человеческих свойств. Поэтому человека следует заранее приучать подчиняться предписаниям разума. Если в молодости все предоставляли его воле и ни в чем не противодействовали, то он сохраняет известную долю дикости в течение всей своей жизни. Но плохо приходится и тому, кто в молодости был слишком избалован материнской нежностью, потому что впоследствии он встретит тем большее противодействие со всех сторон и отовсюду будет получать щелчки, лишь только примется за дела житейские.

Обычная ошибка при воспитании великих мира сего

состоит именно в том, что им, как будущим властителям, и в молодости, собственно, никогда не оказывают противодействия. Дикость человека необходимо смягчать из-за его влечения к свободе; наоборот, у животного, благодаря его инстинкту, без этого можно обойтись.

Человек нуждается в уходе и образовании. Образование включает в себя дисциплину и обучение. В последнем, насколько известно, не нуждается никакое животное. Ни одно из них не учится ничему у старших, исключая певчих птиц. Они обучаются пению старшими, и трогательно видеть, как, словно в школе, старая птица изо всех сил поет перед своими птенчиками, а они своими крошечными глотками стараются воспроизвести те же звуки. Чтобы убедиться в том, что птицы поют не по инстинкту, а действительно учатся этому, стоит сделать опыт: взять из-под канареек, допустим, половину их яиц и подложить под них воробьиные яйца, или даже, пожалуй, посадить в гнездо на место их птенчиков молоденьких воробьев. Если их поместить в такой комнате, откуда они не будут слышать воробьев с улицы, то они научатся пению канареек и получатся поющие воробьи². Удивительно, на самом деле, что каждая порода птиц через все поколения сохраняет известный основной напев; традиция песни, по всей вероятности, самая верная в мире традиция.

Человек может стать человеком только путем воспитания. Он — то, что делает из него воспитание. Следует заметить, что человек может быть воспитан только человеком — людьми, точно так же получившими воспитание. Поэтому недостаток в дисциплине и обучении у некоторых людей делает их в свою очередь плохими воспитателями своих питомцев. Если бы когда-нибудь за наше воспитание взялось существо высшего порядка, тогда действительно увидели бы, что может выйти из человека. Но так как воспитание одному учит человека, а другое только развивает в нем, то неизвестно, как далеко простираются у него природные способности. Если бы в данном отношении сделан был по крайней мере опыт, при содействии прави-

телей и при соединенных усилиях многих лиц, то уже это одно позволило бы нам заключить, до чего приблизительно в состоянии дойти человек. Но — замечание настолько же важное для философа, насколько печальное для филантропа — мы видим, как правители по большей части заботятся только лишь о себе и не принимают участия в важных опытах по части воспитания с целью заставить природу подойти на шаг ближе к совершенству.

Нет никого, кто, будучи в юности оставлен без присмотра, в более зрелом возврате не заметил бы этого сам, будь то проблемы в дисциплине или культуре (так можно назвать обучение). Тот, кто не культурен — груб, кто не дисциплинирован — дик. Упущение в дисциплине — большее зло, чем упущение в культуре, так как последнее можно наверстать еще и впоследствии: дикость же нельзя искоренить, и упущение в дисциплине возместить невозможно. Может быть, воспитание будет постепенно улучшаться, и каждое последующее поколение будет делать шаг вперед по пути к усовершенствованию человечества: *ведь в воспитании кроется великая тайна усовершенствования человеческой природы.* Теперь это может осуществиться. Ибо лишь теперь начинают судить правильно и давать себе ясный отчет в том, что, собственно, относится к хорошему воспитанию. Заманчиво представить себе, что благодаря воспитанию человеческая природа будет развиваться все лучше и лучше и что ей можно придать такую форму, которая соответствовала бы идеалу человечности. Эта надежда открывает перед нами в перспективе будущее, более счастливое поколение людей.

Проект теории воспитания — прекрасный идеал, и не беда, если мы не в состоянии тотчас же осуществить его. Только не следует тотчас же считать идею несбыточной и называть ее лишь прекрасным сном, хотя бы и были препятствия для ее осуществления.

Идея есть не что иное, как понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте. Например, идея совершенного, управляемого по правилам справедливо-

сти государства! Разве из-за этого она есть нечто невозможное? Прежде всего наша идея должна быть только правильна, и тогда она при всех препятствиях, которые стоят еще на пути к ее осуществлению, все-таки не невозможна. Если бы, например, все лгали, разве правдивая речь была бы поэтому только пустой фантазией? И идея воспитания, которое развивает все природные данные в человеке, во всяком случае истинна.

При современном воспитании человек не вполне достигает цели своего существования. Ведь как различно живут люди! Однообразие между ними может водвориться только тогда, когда они будут действовать по одинаковым правилам, причем эти правила должны стать для них второй природой. Мы можем работать над планом более целесообразного воспитания и передать руководство к нему потомству, которое может постепенно осуществить его. Например, на аврикуле³ замечено, что, если ее вывести из корня, то все растения получают одного и того же цвета; если же, наоборот, посеять их семена, то получают совершенно другие и самые разнообразные цвета. Следовательно, природа все-таки вложила в них зародыш и дело заключается лишь в надлежащем посеве и пересадке, чтобы развить в них последние. Так и с человеком!

В человечестве заключено много задатков, и наша задача — пропорционально *развивать природные способности* и раскрывать свойства человека из самых зародышей, делая так, чтобы человек достигал своего *назначения*. Животные исполняют последнее сами собой и притом бессознательно. Человек должен сперва стремиться достичь его, а этого не может быть, если он не имеет даже понятия о своем назначении. Для отдельной личности достижение этого назначения совершенно невозможно. Действительно, представим себе вполне образованную первую пару людей и посмотрим, как она воспитывает своих питомцев. Первые родители подают уже детям пример, дети подражают ему, и таким образом развиваются некоторые природные способности. Все природные способности не могут быть

развиты таким путем, потому что дети видят все эти примеры по большей части только при случайных обстоятельствах. Первоначально люди не имели никакого понятия о том совершенстве, которого может достигнуть человеческая природа. Да и мы сами еще не вполне уяснили себе это понятие. Верно только то, что отдельные люди, даже при всем согласии своих питомцев, не в состоянии довести их до того, чтобы они достигали своего назначения. Не отдельные люди, но род людской должен достичь этого.

Воспитание есть *искусство*, применение которого должно совершенствоваться многими поколениями. Каждое поколение, обладая знаниями предыдущего, может все более и более осуществлять такое воспитание, которое пропорционально и целесообразно развивает все природные способности человека и таким путем ведет весь род человеческий к его назначению. Провидению было угодно, чтобы человек производил добро из самого себя. Оно, так сказать, говорит человеку: “Иди в мир”. Так приблизительно мог бы воззвать творец к человеку: “Я наделил тебя всей склонностью к добру. Твое дело развить ее, и, таким образом, твое собственное счастье и несчастье зависит от тебя самого”.

Человек должен еще развить свои способности к *добру*. Провидение не вложило их в него в уже готовом виде; это только одни способности, не различающиеся в нравственном отношении. Самому себя совершенствовать, самому себя образовывать и, в случае склонности ко злу, развивать в себе нравственные качества — вот в чем обязанности человека. По зрелом размышлении придешь к тому выводу, что это весьма трудно. *Поэтому воспитание — величайшая проблема и труднейшая задача для человека*, так как сознание зависит от воспитания, а воспитание, в свою очередь, от сознания. Поэтому-то воспитание и может двигаться вперед лишь постепенно, и только благодаря тому, что одно поколение передает свой опыт и сведения последующему, а оно прибавляет что-нибудь в свою очередь в таком виде передает их дальнейшему поколению, может возникнуть правильное понятие о способе вос-

питания. Какую же, следовательно, высокую культуру и опытность предполагает это понятие? Сообразно этому оно могло возникнуть лишь в позднейшее время, и мы сами еще не вполне уяснили его себе. Не должно ли воспитание, в частности, подражать образованию человечества в общем в том виде, как оно шло через различные поколения?

Два человеческих изобретения можно считать самыми трудными, а именно: искусство управлять и искусство воспитывать, и, однако, до сих пор еще существуют разногласия даже относительно их идеи.

Но с чего же *начнем* мы развивать человеческие способности? Должны ли мы начать с дикого или с уже образованного состояния? Трудно представить себе какое-нибудь развитие из дикого состояния (поэтом-то так трудно составить себе понятие и о первом человеке), и мы видим, что при развитии, исходящем из такого состояния, все-таки постоянно вновь впадали в дикость и лишь затем уже вторично поднимались из нее. Даже у весьма цивилизованных народов в древнейших памятниках письменности, которые они нам оставили, мы находим состояние, близкое к дикости, — а между тем, сколько культуры требуется уже для одного умения писать? Ведь с точки зрения человеческого просвещения начало письменности можно назвать началом мира — ясной границей первобытности.

Так как развитие природных способностей у человека происходит не само собой, то всякое воспитание есть искусство. Природа не вложила в человека никакого инстинкта для этого. Как происхождение, так и дальнейшее развитие этого искусства бывает либо *механическим*, без плана, располагаемым по данным обстоятельствам, либо *разумным*. Искусство воспитания бывает механическим лишь при случайных обстоятельствах, когда мы узнаем, вредно или полезно что-нибудь человеку. Всякое искусство воспитания, действующее только путем механическим, должно заключать в себе очень много ошибок и недостатков, так как в основе его не лежит никакого определенного плана. Следовательно, искусство воспитания, или педагогика,

должно стать разумным, раз оно должно развивать человеческую природу так, чтобы она достигала своего назначения. Уже воспитанные родители представляют собою примеры для подражания, на которых учатся дети. Но если дети должны становиться лучше, то педагогика должна стать предметом изучения; в противном случае от нее нечего ожидать: иначе извращенно воспитанный воспитывает и другого так же извращенно. Механизм в искусстве воспитания должен превратиться в науку, так как в противном случае оно никогда не станет осознанным стремлением и одно поколение сможет испровергнуть то, что успело воздвигнуть другое.

Принцип *искусства воспитания*, который в особенности должны были бы иметь перед глазами люди, составляющие планы воспитания, гласит: дети должны воспитываться не для настоящего, а для будущего, возможно лучшего, состояния рода человеческого, т.е. для *идеи человечества* и сообразно его общему назначению. Этот принцип имеет великое значение. Родители воспитывают обыкновенно своих детей только так, чтобы онигодились для современной жизненной обстановки, хотя бы и далекой от совершенства. Но они, собственно, должны были бы воспитывать их лучше, чтобы тем самым вызвать к жизни лучшее будущее.

Но здесь имеются два препятствия: а) родители заботятся обыкновенно только о том, чтобы их дети хорошо *устроились* в жизни; б) правители же смотрят на своих подданных как на *средства* для своих целей.

Родители заботятся о своей семье, правители — о государстве. И те и другие не ставят своей конечной целью всеобщее благо и то совершенство, к которому предназначено человечество и для которого оно имеет все данные. А план воспитания должен быть составлен с космополитической точки зрения. Да и на самом деле, разве всеобщее благо есть такая идея, которая может нам повредить в нашем личном благе? Никогда! Хотя, по-видимому, во имя ее и приходится чем-то жертвовать, тем не менее именно благодаря ей мы непременно содействуем также и своему благу в настоящем. И затем, какие прекрасные последствия со-

путствуют ей! Доброе воспитание есть как раз то, из чего возникает все добро на свете. Следует лишь постоянно развивать лежащие в человеке задатки, так как злых начал в природе человека нет. Единственная причина зла состоит в том, что человеческую природу не подчиняют правилам. В человеке лежат лишь зачатки добра⁴.

Но откуда же должно начаться это лучшее состояние мира? От правителей или от подданных? В последнем случае подданные должны сперва сами исправиться и пойти навстречу благим начинаниям правительства. Если же это состояние должно исходить от государей, то сперва нужно улучшить воспитание наследников престола, которое в течение долгого времени всегда имело тот великий недостаток, что в юности им не противоречили. Дерево, одиноко стоящее в поле, растет криво и широко простирает свои ветви; наоборот, дерево, стоящее среди леса, из-за того, что ему мешают соседние деревья, растет прямо и тянется к воздуху и солнцу. Так бывает и с правителями. Но все-таки гораздо лучше, если их воспитывает кто-нибудь из числа их подданных, чем если бы их воспитывали равные. Следовательно, сверху мы можем ждать добра лишь в том случае, если там воспитание будет стоять выше! Поэтому в данном случае дело заключается главным образом в *частной предприимчивости*, а не в содействии правителей, как думали Базедов и другие, так как опыт показывает, что ближайшая цель правителей — не столько общее благо, сколько благо их государства, содействующее достижению их личных целей. А раз они дают на это деньги, то, конечно, следует предоставить им также и право предписывать план воспитания. Так бывает и во всем, что касается образования человеческого духа, расширения человеческих знаний. Власть и деньги не создают, а в лучшем случае лишь облегчают дело. Собственно говоря, они могли бы создать его, если бы только правительство не высчитывало наперед проценты для государственной кассы. И академии до сих пор не делали этого, а на деятельность их в будущем никогда не было так мало надежды, как теперь.

Сообразно с этим и учреждение школ должно бы быть зависеть исключительно от мнения наиболее просвещенных специалистов. Всякая культура начинается с частного лица и отсюда распространяется далее. Только при содействии лиц самых широких взглядов, которые сочувствуют всеобщему благу и способны понять идею лучшего будущего, возможно постепенное приближение человеческой природы к ее цели. А ведь нередко иной властелин все еще смотрит на свой народ как на часть царства природы и вследствие этого обращает внимание лишь на его размножение. В таком случае можно еще требовать, самое большее, известных навыков, но исключительно для того, чтобы тем самым лучше пользоваться подданными как средством для своих целей. Конечно, и частные лица должны прежде всего иметь в виду цель природы, но более всего прогресс человечества и следить за тем, чтобы оно было не только искусным, но и просвещенным, и, что самое трудное, стараться, чтобы новое поколение превзошло то, к чему пришли они сами.

Итак, при воспитании человека следует:

1. *Приучить к дисциплине.* Дисциплинировать — значит обезопасить себя от того, чтобы животная природа человека, будем ли мы рассматривать последнего как отдельную особь или как члена общества, не шла в ущерб его чисто человеческим свойствам. Следовательно, дисциплина есть только укрощение дикости.

2. Человека следует *приобщить к культуре.* Культура включает наставление и обучение. Она есть сообщение навыков. Навык — это обладание какой-либо способностью, достаточное для любых целей. Он, следовательно, не определяет ровно никаких целей, но предоставляет это впоследствии обстоятельствам.

Иной навык пригоден во всех случаях, например чтение и письмо; другой — только для некоторых целей, например музыка — для того, чтобы снискать к нам расположение. Из-за множества целей число навыков простирается до бесконечности.

3. Следует также обращать внимание на то, чтобы человек стал *умен*, пригоден для человеческого обще-

ства, приятен и пользовался влиянием. Сюда относится известный род культур, который называют *цивилизovanностью*. Для последней необходимы манеры, вежливость и известный такт, обладая которым, можно использовать всех людей для своих конечных целей. Понятие цивилизованности изменяется сообразно со вкусами каждого столетия. Так, несколько десятков лет тому назад церемонность в общении была в большом ходу.

4. Следует обратить внимание и на *морализирование*. Человек должен быть не только пригодным для всякого рода целей, но и выработать такой образ мыслей, чтобы избирать исключительно добрые цели. Добрые цели есть такие, которые по необходимости одобряются всеми и могут быть в одно и то же время целями каждого.

Человека можно или просто дрессировать, натаскивать, наставлять механически, или действительно просвещать. Дрессируют собак, лошадей — можно дрессировать также и людей. (Это слово происходит от английского *to dress* — одевать. Поэтому и комната, где облачается проповедник, называется одежной (*Dresskammer*), а не комнатой утешения (*Trostkammer*)⁵. Но дрессировкой дело не кончается, важно главным образом то, чтобы дети научились *думать*. Последнее приводит к принципам, которые обуславливают все действия. Из этого видно, что настоящее воспитание — дело весьма трудоемкое. Обыкновенно же в частном воспитании все еще мало обращают внимание на четвертый, наиболее важный отдел, ибо при воспитании детей нравственную сторону, в сущности, предоставляют лицу духовному. А как бесконечно важно приучать детей с юности питать отвращение к пороку, не только по той причине, что Бог это запрещает, но и потому, что это само по себе отвратительно! Ведь иначе у них весьма легко появляется мысль, что они могут делать все, что им угодно, что это вообще было бы позволительно, если бы только Бог этого не запретил, и что поэтому Бог, вероятно, на один раз может сделать исключение. Бог — существо святейшее, он желает только добра и требует,

чтобы мы ценили добродетель ради ее внутреннего достоинства, а не потому, что он этого требует.

Мы живем в эпоху дисциплины, культуры и цивилизованности, но еще далеко не в эпоху распространения нравственности. О настоящем положении людей можно сказать, что благоденствие государств растет вместе с несчастьем людей. И еще вопрос, не были бы мы счастливее в первобытном состоянии, без всей этой культуры, нежели в нашем теперешнем положении. В самом деле, как можно сделать людей счастливыми, не делая их нравственными и мудрыми? Ведь тогда зло не уменьшится.

Прежде чем учреждать нормальные школы, следует учредить экспериментальные школы⁶. Воспитание и обучение не должно быть только механическим, но должно основываться на принципах. С другой стороны, оно не может носить исключительно резонирующий характер, но одновременно должно быть до известной степени механическим. В Австрии существовали по большей части только нормальные школы, организованные по одному плану, против которого было высказано много основательных возражений и который особенно можно было упрекнуть в слепом механицизме. На эти нормальные школы должны были равняться и все остальные, и людям, которые не учились в этих школах, даже не давали ходу. Подобного рода предписания показывают, как в таких случаях распоряжается правительство: понятно, что при подобном гнете не может выйти ничего хорошего.

Правда, обычно полагают, что опыты при воспитании не составляют необходимости и что уже на основании простого разума можно судить, будет ли что-нибудь хорошо или плохо. Но в этом жестоко ошибаются, и опыт показывает, что наши попытки часто рожают следствия, совершенно обратные тем, которых мы ожидали. Из этого видно, что, поскольку все основывается на опытах, ни одно человеческое поколение не в состоянии составить окончательного плана воспитания. Единственной экспериментальной школой, которая в известной степени содействовала тому, чтобы это начинание стало прокладывать себе путь, был Институт в Дессау. За ним

остается эта слава, несмотря на множество ошибок, которыми его можно было бы попрекнуть, — ошибок, которые встречаются при всех заключениях, выводимых из опытов, причем так, что все еще нужны новые опыты. Это была в своем роде единственная школа, в которой учителя имели право работать по собственным методам и планам и были связаны как друг с другом, так и со всеми учеными в Германии.

Воспитание включает в себя *попечение* и *образование*. Последнее содержит в себе два аспекта: 1) *отрицательный* — дисциплину, которая только удерживает от ошибок; 2) *положительный* — обучение и руководство, в силу чего оно относится к культуре. *Руководить* — значит указывать, как применять то, чему научились. Поэтому существует разница между *наставником*, который является только учителем, и *воспитателем*, который служит руководителем. Первый воспитывает только для школы, второй — для жизни.

Первый период воспитания бывает тогда, когда питомец должен выказывать подчинение и положительное послушание; второй, когда ему уже позволяют пользоваться своим рассудком и свободой, но под известными условиями. В первом периоде господствует механическое, во втором — нравственное подчинение.

Воспитание бывает *частным* или *общественным*. Последнее ведает только обучением, которое может навсегда оставаться общественным. Применение правила к делу выпадает на долю первого. Полное общественное воспитание есть такое, которое соединяет наставление с нравственным образованием. Его цель — содействовать хорошему частному воспитанию. Школу, в которой это достигается, называют воспитательным учреждением. Таких заведений не может быть много, и число питомцев в них не может быть велико, потому что они очень дороги и одно уже их устройство стоит больших денег. С ними дело обстоит так же, как с богадельнями и больницами. Необходимые здания, жалованье директорам, надзирателям и прислуге требуют половину отпущенных на все это денег, и несомненно, что, если разослать эти

деньги бедным по домам, то это в гораздо большей степени улучшило бы их жизнь. Поэтому-то и трудно сделать так, чтобы в подобного рода учреждения могли поступать дети богатых людей.

Цель подобных общественных институтов состоит в усовершенствовании домашнего воспитания. Они перестанут иметь смысл лишь тогда, когда родители или их помощники в деле воспитания будут сами хорошо воспитаны. В этих учреждениях нужно производить опыты и образовывать людей, и, таким образом, от них должно брать начало хорошее домашнее воспитание.

Частным воспитанием заведуют или сами родители, или, если у них нет времени, способности или даже делания, посторонние, оплачиваемые жалованьем помощники. Но при воспитании с помощью этих воспитателей появляется одно весьма трудное обстоятельство, а именно авторитет делится между ними и родителями. Ребенок должен приравниваться к приказаниям воспитателей и в то же время слушаться родителей. При таком воспитании необходимо, чтобы родители поступались всем своим авторитетом в пользу воспитателей.

В какой степени воспитание частное может иметь преимущество перед общественным, или же наоборот? В общем, по-видимому, не только в смысле развития навыков, но и развития характера гражданина общественное воспитание имеет преимущество перед домашним. Последнее не только очень часто выставляет на вид семейные недостатки, но и передает их детям по наследству.

Но как долго должно продолжаться воспитание? До того времени, когда сама природа назначила человеку руководить самим собой: когда в нем развивается половое чувство, когда он сам может сделаться отцом и сам должен воспитывать, т.е. приблизительно до шестнадцати лет. После этого периода можно, правда, еще прибегать к вспомогательным средствам культуры, незаметно держать в повиновении, но уже нельзя больше вести правильного воспитания.

Подчинение воспитанника бывает или *положительное*, когда он должен делать то, что ему сказано,

потому что он не в состоянии судить сам и в нем еще продолжает действовать простая способность к подражанию, или *отрицательное*, когда он должен делать то, чего хотят другие, если он хочет, чтобы в другой раз ему разрешили поступить по-своему. В первом случае в силу вступает наказание, а во втором — запрещение делать то, что хочется; в данном случае, не смотря на то что воспитанник способен думать, он все-таки зависим в своих желаниях.

Одна из труднейших проблем воспитания заключается в том, как соединить подчинение законному принуждению со способностью пользоваться своей свободой. Принуждение есть необходимость! Как взращу я чувство свободы рядом с принуждением? Я должен приучить своего питомца переносить ограничение его свободы и вместе с тем я должен наставлять его в том, чтобы он умел хорошо ею пользоваться. Без этого — все пустой механизм, и освободившийся от воспитания не сумеет воспользоваться своей свободой. Он должен с ранних пор чувствовать неизбежное противодействие со стороны общества, чтобы освоиться с трудной задачей оберегать себя, уметь терпеть лишения и зарабатывать, чтобы быть независимым.

При этом нужно заметить следующее: 1) чтобы ребенка, начиная с самых ранних пор, во всем предоставлять свободу (исключая такие случаи, когда он вредит сам себе, например если он хватается за острый нож), если только последняя не выражается таким образом, что мешает свободе других; например, если он кричит или чрезмерно весел, то он уже мешает другим; 2) следует показывать ему, что он лишь в том случае может достигнуть своих целей, если он и другим даст возможность достигать своих целей, например не доставлять ему никакого удовольствия, если он не делает того, чему, как считают, он должен научиться, и т.п.; 3) следует ему доказывать, что его заставляют слушаться, чтобы дать ему возможность пользоваться его собственной свободой, что в нем развивают это, с тем чтобы он впоследствии мог быть свободным, т.е. не зависел от посторонней опеки. Но это самое последнее, потому что дети сравнительно

поздно начинают думать о том, что, например, впоследствии им самим придется заботиться о своем пропитании. Они думают, что они всегда будут жить так, как в родительском доме, без всяких забот со своей стороны получая еду и питье. Если же не делать этого, то дети, особенно богатых родителей и сыновья правителей, останутся детьми на всю жизнь, подобно обитателям острова Таити. В этом случае общественное воспитание имеет свои очевидные преимущества, ибо благодаря ему дети учатся соразмерять свои силы, привыкают ограничивать себя признанием прав других. Здесь никто не пользуется преимуществами, потому что всюду дает чувствовать себя противодействие и потому что здесь сделаться заметным можно только благодаря своим заслугам. Это воспитание представляет лучший образец будущего гражданина.

Однако при этом следует напомнить еще об одной трудности, которая заключается в том, чтобы предупредить проявление полового чувства и таким образом иметь возможность предохранить от порока еще до наступления возмужания. Но об этом речь пойдет ниже.

ТРАКТАТ

Педагогика, или наука о воспитании, делится на *физическую* и *практическую*. Физическое воспитание человека имеет одну общую с животными черту — питание. Воспитание *практическое*, или *моральное*, должно образовать человека, чтобы он мог жить как свободно действующее существо. (*Практическим* называют все то, что имеет отношение к свободе.) Воспитывать — значит воспитывать личность, воспитывать существо, которое свободно действует, может оберегать самого себя и стать членом общества, имеет внутреннюю ценность [Wert] в своих собственных глазах.

В этом смысле воспитание состоит: 1) из *школьно-механического* образования, цель которого — приобретение *умения*, почему оно и носит *дидактический* характер (наставник); 2) из *прагматического*, цель ко-

того — достижение разумности (воспитатель); 3) из *морального*, цель которого — нравственность.

Школьное образование, или обучение, необходимо человеку, чтобы уметь достигать всех своих целей. Оно придает ему ценность в его собственных глазах, потому что он может рассматривать себя как личность. Если им руководят в приобретении *разумности*, из него выходит гражданин и он получает общественную ценность. Тогда он учится руководить обществом сообразно своим целям и самому приспособляться к гражданскому обществу. Благодаря *моральному* образованию, наконец, он приобретает ценность с общечеловеческой точки зрения.

Школьное образование — *самое раннее* и самое первое. Разумность уже всегда предполагает умение. Разумность есть способность искусно применять свое умение. Моральное образование, поскольку оно основано на принципах, которыми человек должен проникнуться сам, — *наиболее позднее*; но поскольку оно основывается на общем человеческом разуме, оно должно быть принято во внимание с самого начала, при физическом воспитании, потому что иначе легко укореняются такие недостатки, которые делают всякую воспитательную работу напрасной. Что касается умения и разумности, то все должно развиваться в свое время. По-детски умелый, умный и благонравный не должен быть хитрым на взрослый манер. Для ребенка это подходит так же мало, как ребяческий образ мыслей для человека пожилого.

О ФИЗИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

Хотя тот, кто принимает на себя обязанности воспитателя, едва ли получит под свой надзор детей в таком раннем возрасте, чтобы быть в состоянии заботиться об их физическом воспитании, тем не менее полезно знать все то, что следует иметь в виду при воспитании с самого начала и до конца. Хотя в качестве воспитателя приходится иметь дело лишь с большими детьми, однако ведь случается, что в доме появляются новые дети, и, если сумеешь себя поставить, всегда можно рассчитывать на то, чтобы стать дове-

ренным человеком в глазах родителей и давать им советы также и в вопросах физического воспитания, так как и без того воспитатель — часто единственный образованный человек в доме. Поэтому ему необходимо иметь знакомство также и с этой стороной воспитания.

Физическое воспитание представляет собой, собственно, только уход со стороны родителей, кормилиц или няnek. Питание, назначенное природой ребенку, — это материнское молоко. То, что дитя вместе с ним всасывает и характер матери, как часто говорят: ты это всосал еще с молоком матери, — это простой предрассудок. Лучше всего для матери и ребенка, если мать кормит сама. Но, конечно, и здесь в крайних случаях, например из-за болезненных явлений, встречаются исключения. Прежде думали, что первое молоко, которое бывает у матери при рождении и похоже на сыворотку, вредно для ребенка и что мать должна удалить его, прежде чем ребенок начнет сосать. Руссо первый обратил внимание докторов на вопрос: не может ли и это первое молоко быть полезно ребенку, так как природа ничего не делает напрасно? И действительно, нашли, что это молоко лучше всего удаляет то вредное, что присутствует в новорожденном ребенке, и называется врачами *pesonium*, что это молоко, следовательно, в высшей степени полезно для детей⁷.

Поднимали вопрос о том: нельзя ли так же хорошо выкормить ребенка молоком животных? Молоко женщины совсем не похоже на молоко животных. Молоко всех травоядных, питающихся злаками животных очень скоро свертывается, если прибавить что-нибудь кислое, например винную, или лимонную кислоту, или в особенности кислоту телячьего желудка, называемого телячьим сычужком. А женское молоко совсем не свертывается. Но если матери или кормилицы в течение нескольких дней употребляют лишь растительную пищу, то их молоко свертывается так же, как и коровье и т.д.; если же они затем в течение некоторого времени едят мясо, то их молоко опять становится хорошим, как и раньше. Отсюда вывели заключение, что

всего лучше и всего удобнее для ребенка, если матери или кормилицы в период кормления будут есть мясо. Дело в том, что, у детей бывают отрыжки молоком, и тогда видно, что оно свернулось. Кислота в желудке ребенка должна, следовательно, вызывать свертывание молока еще более, чем все другие кислоты, потому что иначе человеческое молоко нельзя ничем заставить вернуться. Насколько же было бы хуже, если бы ребенку стали давать такое молоко, которое свертывается само собой. Но что дело, однако, не в одном этом, видно на примере других народов. Киргизы, например, не едят почти ничего, кроме мяса, между тем они — крепкие и здоровые люди. Но в то же время все эти народы живут недолго, и довольно большого, взрослого молодца, по виду которого совсем нельзя судить, что он легок, можно поднять с небольшим усилием. Наоборот, шведы, а также народности, живущие в Индии, почти не едят мяса и, однако, все они народ довольно рослый. Следовательно, по-видимому, все дело в здоровье кормилицы и в том, чтобы ее питание было наилучшим, т.е. таким, при котором она чувствовала бы себя лучше всего.

Здесь возникает вопрос: что же имеется кроме этого для пропитания ребенка, если молока не будет? С некоторого времени делали попытки со всякого рода кашацами. Но кормить ребенка с самого начала такой пищей нехорошо. В особенности нужно следить за тем, чтобы детям не давали ничего острого, как-то: вина, пряностей, соли и т.п. Но странно, однако, что дети выказывают такую непреодолимую жадность ко всем подобным вещам! Причина заключается в том, что это доставляет им еще притупленным чувствам раздражение и оживление, которые им приятны. Детям в России их матери дают пить даже водку, потому что сами ее любят, — и однако заметно, что русские — здоровые, крепкие люди. Конечно, те, кто выдерживают это, должны быть хорошего сложения, но много детей при этом и умирает, тогда как они могли бы остаться в живых. Дело в том, что подобное преждевременное нервное раздражение нарушает деятельность организма. Даже очень горячие кушанья или напитки

не следует никоим образом давать детям, потому что и они развивают слабость.

Далее следует заметить, что детей не нужно держать в чрезмерном *тепле*, потому что их кровь уже сама по себе гораздо теплее крови взрослых. Температура крови у детей имеет по Фаренгейту 110°, а кровь взрослых только 92°. При температуре, в которой старшие чувствуют себя вполне хорошо, ребенок задыхается. Привычка к холоду вообще укрепляет человека. И взрослым не следует одеваться слишком тепло, укрываться и приучаться к чересчур горячительным напиткам. Поэтому пусть и ребенок спит на холодной и жесткой постели. Хороши также холодные ванны. Не следует прибегать к возбуждающим средствам для того, чтобы пробудить в ребенке аппетит; наоборот, последний должен всегда являться следствием деятельности и занятий. Впрочем, ребенок не должен ни к чему привыкать настолько, чтобы это стало для него потребностью. Даже и все хорошее не следует искусственными мерами обращать у него в привычку.

Народы дикие совершенно не знают *пеленанья*. Дикие племена в Америке, например, роют для своих маленьких детей ямы в земле, усыпают их древесным перегноем, чтобы в него впитывалась моча и нечистоты детей, а дети таким образом могли лежать сухими, и покрывают их листьями; во всем остальном они предоставляют им свободно распоряжаться своими членами. Если мы укутываем детей как мумий, то это делается единственно ради нашего удобства, чтобы нам не нужно было смотреть за тем, как бы дети не искривились, хотя это нередко случается именно благодаря пеленанью. Да и сами дети испытывают при этом чувство боязни, впадая как бы в некое отчаянье, так как они совсем не могут шевелиться. При этом думают унять их плач одними лишь успокоиваниями, обращениями. Попробовали бы хоть раз спеленать взрослого человека и посмотрели бы тогда, будет ли он так же кричать и находиться в страхе и отчаянии.

Вообще следует заметить, что первоначальное вос-

питание должно носить характер только отрицательный, т.е. что к заботам природы ничего не нужно прибавлять, не следует лишь ей мешать. Если при воспитании и допустимо что-нибудь искусственное, то это только закаливание. Поэтому следует также отказаться от пеленания. Впрочем, для предосторожности можно рекомендовать род коробки, обтянутой сверху ремнями, — в данном случае это наиболее целесообразно. Ее употребляют итальянцы и называют агуссио. Ребенок постоянно находится в этой колыбели и даже грудь берет в ней. Благодаря подобному устройству мать, даже если она ночью, во время кормления, заснет, не сможет задавить ребенка насмерть — а у нас таким образом погибает много детей. Следовательно, такая мера лучше пеленанья, так как дети все же имеют здесь некоторую свободу и в то же время предохранены от искривления, тогда как, напротив, именно из-за пеленанья они становятся кривобокими.

Другой обычай в первое время воспитания — *укачивание*. Самый легкий способ тот, что встречается у иных крестьян. Они привешивают люльку за веревку к перекладине, и стоит только притронуться, как она сама собой начинает качаться из стороны в сторону. Но вообще укачивание не годится: качание назад и вперед вредно для ребенка. Даже на взрослых людях видно, что качание возбуждает позыв к рвоте и головокружение. С помощью укачивания хотят усыпить ребенка и сделать так, чтобы он не кричал; но крик спасителен для детей. Когда они выходят из утробы матери, где не имели воздуха, они впервые вдыхают его. Измененное вследствие этого кровообращение вызывает у них болезненное ощущение. Более того, благодаря крику ребенок развивает внутренние составные части и каналы своего тела. Очень вредно, когда тотчас же бегут на крик ребенка, начинают ему что-нибудь петь, как это в обычае у кормилиц, и т.п. Вот здесь-то и начинают обычно портить ребенка, потому что, видя, что все являются ему на помощь, он повторяет свой крик все чаще и чаще.

Однако надо сказать, что дети *простых людей* респущены больше, чем дети *знатных*. Простые люди

играют со своими детьми, как обезьяны. Они поют им песни, ласкают, целуют их, прыгают с ними. Они воображают, что приносят пользу ребенку, когда бегут на его крик, забавляют его и т.п. Поэтому дети и кричат чаще. Если же, напротив, на их крик не обращают внимания, то они в конце концов утихают. Ни одно живое существо не хочет делать напрасную работу. Но стоит лишь приучить детей к исполнению всех их прихотей, и тогда уже будет поздно переламывать их волю. Если предоставить им кричать, то им самим это надоест. Если же с самых первых лет исполнять все их прихоти, то этим можно испортить их сердце и нрав.

Ребенок, конечно, не имеет представления о нравственности, но его природа из-за этого портится до такой степени, что потом приходится прибегать к весьма суровым наказаниям, чтобы исправить упущенное. Дети, когда их хотят отучить от того, чтобы к ним бежали по первому требованию, обнаруживают в своем крике такое бешенство, на какое способны только взрослые люди, и у них не хватает только силы, чтобы проявить его на деле. До сих пор стоило им только закричать, как все бежало к ним, а они, следовательно, распоряжались совершенно деспотически. Раз их господство прекращается, то, разумеется, они приходят в раздражение. Ведь даже и взрослым людям, если они в течение некоторого времени пользовались какой-нибудь привилегией, потом бывает очень трудно вдруг отвыкнуть от нее.

Дети первое время, приблизительно в первые три месяца, не могут хорошо видеть. У них, правда, есть ощущение света, но они не могут различать предметы. В этом можно убедиться следующим образом: если перед ними держать что-нибудь блестящее, то они не следят глазами за этим предметом. С развитием чувства зрения появляется также способность смеяться и плакать. Когда ребенок находится в этом состоянии, он кричит с сознанием, как бы последнее ни было темно. Он при этом всегда думает, что его чем-нибудь обижают. Руссо говорит, что если ударить ребенка, приблизительно шести месяцев, по руке, то он кричит

так, как если бы ему на руку упала горящая головня. В данном случае он уже действительно соединяет с этим понятие оскорбления. Родители говорят обыкновенно очень много о ломке характера у детей. Их волю можно и не ломать, если только она уже не испорчена. А портит ее прежде всего потворство своевольству детей. А портит ее прежде всего потворство своевольству детей, предоставляющее им возможность добиваться всего своим криком. Крайне трудно и едва ли удастся впоследствии исправить это. Можно, конечно, заставить ребенка молчать, но он затаивает в себе раздражение и тем более озлобляется в душе. Благодаря этому его приучают к притворству и внутреннему душевному волнению. Так, например, крайне странно, когда родители требуют, чтобы дети, которых они высекли розгой, целовали им руки. Это приучает детей к притворству и лживости. Ведь розга не такой уж приятный подарок, за который следовало бы благодарить, и можно себе представить, с каким сердцем ребенок целует затем наказавшую его руку.

Обыкновенно, чтобы научить детей ходить, пользуются помочами или ходульками. Странно, однако, что хотят научить детей ходить, как будто бы кто-нибудь не умел ходить из-за того, что его не учили. Особенно вредны помочи. Один писатель жаловался как-то на узкую грудь и приписывал это единственно помочам. Так как ребенок за всех хватается и все поднимает с земли, то он ложится всей грудью на помочи. А так как грудь у него еще мягкая, то она становится плоской и впоследствии сохраняет эту форму. Да дети при подобного рода вспомогательных средствах и не научаются ходить так же уверенно, как если бы они научились этому сами. Всего лучше предоставить им ползать по земле, пока они постепенно сами не начнут ходить. Для предосторожности можно обить и застелить комнату войлоком, чтобы они как-нибудь не занозили пальцев и не ушиблись при падении.

Обыкновенно говорят, что дети сильно ушибаются при падении. Но помимо того, что дети даже не могут

сильно ушибиться при падении, им нисколько не вредит, если они упадут. Они научатся только лучше сохранять равновесие и принаравливаются таким образом, чтобы падение им не вредило. Обыкновенно на них надевают особого рода шапочки, которые настолько выдаются вперед, что не дают ребенку никогда упасть на лицо. Но это-то именно и есть превратное воспитание — применять искусственные приспособления там, где ребенок имеет естественные. Здесь в их качестве выступают руки, которые ребенок сам будет держать перед собой при падении. Чем больше употребляются искусственные средства, тем больше человек от них зависит.

Вообще было бы лучше, если бы вначале меньше пользовались разными приспособлениями и заставляли детей больше учиться самостоятельно, — тогда они многому научились бы гораздо основательнее. Так, например, было бы вполне возможно, чтобы ребенок сам учился писать. Ведь кто-нибудь да придумал это, и открытие-то не так уж велико? Можно было бы, например, когда ребенок просит хлеба, сказать: “А можешь ты нарисовать хлеб?” Ребенок тогда нарисует овальную фигуру. Затем ему можно будет сказать, например, что ведь все-таки еще неизвестно, что она изображает: хлеб или камень, и он после этого попробует начертить букву “Х” и т.д.; таким путем со временем ребенок изобретет свой собственный алфавит, который потом ему придется только переменить на другие знаки.

Иные дети являются на свет с известными физическими недостатками. Нет ли средств снова привести в надлежащее положение такую неправильную, испорченную фигуру? Усилиями многих знающих авторов доказано, что корсеты здесь не помогают, а только увеличивают зло, препятствуя обращению крови и соков, так же как и в высшей степени необходимому росту внешних и внутренних частей тела. Когда ребенку предоставляют свободу, он упражняет свое тело, и человек, который носит корсет, сняв его, оказывается гораздо слабее, чем тот, кто никогда им не пользовался. Родившимся искривленными можно помочь,

кладя более тяжести, например, на ту сторону, где мускулы сильнее. Но в то же время это очень опасно, ибо какой человек способен найти равновесие? Лучше всего, если ребенок будет заботиться о себе сам и примет такое положение, чтобы тяжесть распределялась для него равномерно; любой механизм здесь бессилен.

Подобного рода искусственные приспособления тем вреднее, что в организованном, разумном существе, они прямо противоречат цели природы, согласно с которой ему должна быть предоставлена свобода учиться пользоваться своими силами. При воспитании следует только бороться против *изнеженности* детей. *Закаливание* есть противоположность изнеженности. Желая приучить детей ко всему, рискуют слишком многим. У русских воспитание заходит в этом отношении слишком далеко. Зато при нем и умирает невероятно много детей. Привычка — это пользование или действие, ставшее потребностью благодаря неоднократному повторению одного и того же пользования или действия. Ни к чему дети не привыкают так легко и ничего нельзя им, следовательно, давать меньше, чем острые на вкус вещи, как-то: табак, водку и горячительные напитки. Отвыкнуть от них впоследствии очень трудно, и вначале это связано с неприятными ощущениями, потому что, благодаря неоднократному употреблению, в функциях нашего организма уже произошла перемена.

Чем больше привычек имеет человек, тем меньше он свободен и независим. С человеком бывает так же, как и с другими животными: к чему он ранее привык, к тому у него и впоследствии остается известная склонность. Нужно стараться, чтобы ребенок ни к чему не привыкал; следует не допускать у него ни одной привычки.

Многие родители хотят приучить своих детей ко всему. Но это не годится. Дело в том, что человеческая природа вообще, а отчасти и природа отдельных людей, не допускает привычки ко всему, и многим эта наука не идет впрок. Так, например, иные родители желают, чтобы дети в любое время шли *спать* и вста-

вали или чтобы они *ели* всякий раз, как от них этого требуют. Но для того, чтобы выдержать это, — нужен особый образ жизни, который укреплял бы тело и, следовательно, исправлял бы то, что нарушается. Ведь и в природе мы тоже встречаем много регулярного и животные имеют определенное время для сна. Человек также должен привыкнуть к определенному времени, чтобы отправления организма не нарушались. Что касается другого вопроса, т.е. что дети должны быть в состоянии есть во всякое время, то здесь нельзя приводить в пример животных. Так как, например, все травоядные животные употребляют вещества малопитательные, то еда составляет их обычное занятие. Для человека же очень хорошо, если он всегда ест в определенное время. Некоторые родители считают, что их дети должны переносить сильный холод, дурной запах, какой угодно шум и т.п. Ничего подобного совсем не нужно, только бы у них не образовывалось каких-либо привычек. А для этого весьма полезно часто менять детям обстановку.

Жесткая постель гораздо полезнее мягкой. Вообще суровое воспитание в значительной степени содействует укреплению тела. Но под суровым воспитанием мы понимаем только лишение удобств. В замечательных примерах, которые служат подкреплением этого положения, нет недостатка, только на них не обращают внимания, или, правильнее сказать, не хотят обратить внимание.

Что касается формирования характера, которое, в сущности, также до известной степени можно назвать физическим, то главным образом следует заметить, что *дисциплина* не есть что-либо рабское; ребенок должен всегда чувствовать свою свободу, но только так, чтобы не мешать свободе других; поэтому он должен встречать противодействие. Иные родители во всем отказывают своим детям, чтобы посредством этого упражнять терпенье детей, и потому требуют от них больше терпения, чем от самих себя, а это жестоко. Дайте ребенку столько, сколько ему полезно, и затем скажите ему: довольно с тебя! Но отступать от сказанного уже никоим образом нельзя. Только не обращайтесь

те внимания на крик детей и не потакайте им, если они хотят добиться чего-нибудь криком: давайте им то, чего они просят ласково, если это им полезно. Благодаря этому ребенок привыкает быть чистосердечным, и так как он никого не тревожит своим криком, то в свою очередь и к нему всякий относится доброжелательно. Поистине Провидение для того дало детям приветливое выражение лица, чтобы они могли пользоваться расположением взрослых людей. Ничего нет вреднее, как раздражающая, рабская дисциплина, которая ломает волю.

Обыкновенно детей попрекают: “Фу, стыдись, как это можно!” и т.п. Подобных вещей в первое время воспитания совсем не должно быть. Ребенок не имеет еще понятия о стыде и приличии, ему нечего стыдиться, он не должен стыдиться; из-за этого он только робеет, он становится в тупик при взгляде на других и начинает избегать чужих людей. Отсюда возникает замкнутость и вредная скрытность. Он не смеет ничего просить, хотя он, собственно, мог бы просить всего; он скрывает свое настроение и кажется всегда не таким, каков он есть на самом деле, вместо того чтобы высказывать все прямо. Вместо того чтобы быть постоянно около родителей, он избегает их и бросается в объятия угодливой прислуги.

Но несколько не лучше этого раздражающего воспитания *праздность* и *бесперывные ласки*. Это поддерживает своеволие ребенка, делает его фальшивым и родители, обнаруживая перед ним свою слабость, лишаются необходимого уважения в глазах ребенка. Если же его воспитывать таким образом, чтобы он ничего не мог добиться своим криком, он становится свободным не будучи наглым, и скромным не будучи робким. “Дерзкий” (*dreist*) следовало бы, собственно, писать “*грозящий*” (*dräust*), поскольку это слово происходит от слова “*грозить*”, “*угрожать*” (*dräuen, drohen*)⁸. Дерзкий человек невыносим. Иные люди обладают настолько дерзкими лицами, что от них всегда можно опасаться грубости, точно так же как, глядя на лица других людей, всегда можно сказать, что они не в состоянии наглубить. Всегда нужно смотреть прямо, открыто, лишь бы только это было соединено с извест-

ного рода добротой. О знатных людях народ часто говорит, что они смотрят чисто по-царски. Но это, в сущности, не что иное, как просто дерзкий взгляд, к которому они привыкли с детства, потому что тогда им не противоречили.

Все это еще можно причислить к отрицательному воспитанию. Причина многих людских слабостей не в том, что человека ничему не научили, а в том, что ему внушили ложные впечатления. Так, например, няньки внушают детям страх перед пауками, кротами и т.п. Дети, конечно, схватили бы и паука так же, как и всякую другую вещь, но так как няньки, увидев паука, обнаруживают свою отвращение, то это по известной симпатии переходит и на ребенка. Многие испытывают эту боязнь в течение всей своей жизни и остаются при этом всегда детьми. Ведь пауки, конечно, опасны для мух и их укус для мух вреден, но человеку они не вредят. И крот такое же невинное животное, как и красивая зеленая лягушка или какой-нибудь другой зверь.

Положительной частью физического воспитания является *культура*. В отношении к ней человек отличается от животного. Она состоит преимущественно в упражнении его душевных способностей. Поэтому родители должны давать своему ребенку возможность для этого. Первое и самое главное правило при этом состоит в том, чтобы, по возможности, обходиться без всяких приспособлений. Так, в самом начале следует обходиться без помочей и без ходулк и заставлять ребенка ползать по земле, пока он сам не научится ходить, и тем увереннее тогда он будет это делать. Приспособления только сводят на нет естественную способность. Так, для измерения длины нужна веревка; но так же хорошо можно сделать это на глаз; для определения времени нужны часы, но то же можно сделать по положению солнца; чтобы узнать свое местонахождение в лесу, нужен компас, но это можно узнать и иначе — днем по положению солнца, ночью по расположению звезд. Можно даже сказать, что вместо того, чтобы пользоваться лодкой для передвижения по воде, надо плавать. Знаменитый Франклин удивляется,

что не всякий умеет плавать, хотя это так приятно и полезно. Он предлагает также легкий способ самому научиться плавать. В речку, где, если стать на дно, по крайней мере хоть голова выдается из воды, нужно опустить яйцо. Затем надо постараться схватить его. При нагибании ноги поднимаются вверх, а чтобы вода не наливалась в рот, голова уже сама откидывается на спину, и таким образом получается правильное положение, необходимое для плавания. Затем нужно только работать руками, и поплывешь. Все дело в том, чтобы развить естественную ловкость. Часто для этого необходимо руководство, иной раз ребенок сам достаточно находчив, или же он сам придумывает себе для этого средства.

То, что следует наблюдать при физическом воспитании относительно *тела*, относится либо к произвольному движению, либо к органам чувств. В первом случае все дело в том, чтобы ребенок всегда помогал сам себе. Сюда относятся: крепость, ловкость, проворство, уверенность; например, быть в состоянии пройти по узкой тропинке, по крутым обрывам, видя перед собой пропасть, по шаткому мостику. Если человек этого не может, то он не совсем то, чем мог бы быть. С тех пор, как Филантропин, основанный в Дессау, показал в этом отношении пример, много подобных опытов производится с детьми и в других институтах. В высшей степени удивительно, когда читаешь, как швейцарцы привыкают уже с юности ходить по горам и до какой ловкости они доводят свое уменье, совершенно уверенно ступая по самым узким тропинкам и прыгая через пропасти, причем они прямо на глаз определяют, что как раз перепрыгнут. Большинство же людей боятся представить себе падение, и этот страх как бы сковывает их члены, так что подобного рода хождение сопряжено для них с опасностью. Эта боязнь обыкновенно с возрастом увеличивается, и замечено, что она обычна у людей, которые много занимаются умственным трудом.

Подобные опыты над детьми в действительности не особенно опасны. Дети, сравнительно с их силой, весят гораздо меньше, нежели взрослые, и поэтому па-

дают не так тяжело. Кроме того, кости у них тоже не так хрупки и ломки, как в зрелом возрасте. Дети любят сами пробовать свои силы. Так, например, они часто лазают без всякой определенной цели. Бег — здоровое движение, укрепляет тело. Прыжки, подъем и ношение тяжестей, метанье, броски в цель, борьба, бег взапуски и все подобные упражнения очень полезны. Танцы, как нечто искусственное, по-настоящему для детей, кажется, еще слишком преждевременны.

Упражнение в бросании — вдаль или в цель — направленно также на упражнение чувств, особенно глазомера. Игра в мяч — лучшая из детских игр, так как сюда присоединяется еще и здоровый бег. Вообще, лучшими можно считать те игры, при которых упражнения в ловкости связаны с упражнениями чувств; например, упражнения в глазомере, в правильном суждении о расстоянии, величине и пропорции, определении местонахождения по частям света, в чем может помочь солнце, и т.д. — все это хорошие упражнения. Точно так же и местное воображение, под которым подразумевается способность представлять себе все на тех же местах, где что-либо действительно видели, есть нечто весьма полезное — например, уметь выбраться из леса, замечая деревья, мимо которых проходили. Сюда же относится и *memoria localis* (местная память), заключающаяся в том, чтобы знать, например, не только в какой книге что-нибудь прочитано, но и где это в ней находится. Например, музыкант держит расположение клавиш в своей голове, так что ему не нужно смотреть на них. Развитие слуха у детей также важно, поскольку благодаря ему узнают, далеко что-нибудь или близк и в какой стороне находится.

Детская игра в жмурки была известна еще грекам, которые называли ее *μινδα*. Вообще, детские игры очень распространены во многих странах. Те, что существуют в Германии, встречаются и в Англии, во Франции и т.д. В основе их лежит известная природная потребность детей — при игре в жмурки, например, видеть, как обойтись без одного чувства. Волчок представляет особую игру, но все подобные детские

игры дают взрослым материал для дальнейших размышлений и иногда даже повод к важным изобретениям. Так, *Сегнер*⁹ написал сочинение о волчке, а одному английскому капитану корабля волчок подал мысль изобрести зеркало, при помощи которого можно измерять с корабля высоту звезд.

Дети любят инструменты, производящие шум, например, барабаны, трубы и т.п. Но подобные вещи не годятся, потому что они мешают другим. В таких случаях было бы лучше, если бы дети сами учились вырезать себе дудки из тростника, чтобы потом играть на них.

Качели также позволяют совершать интенсивное движение; даже взрослым они полезны для здоровья; только за детьми должен быть надзор, так как движение может сделаться чересчур быстрым. Бумажный змей — тоже превосходная забава. Он развивает умение чувствовать ветер, если хотят, чтобы змей поднялся на порядочную высоту.

Ради этих игр ребенок отказывает себе в других потребностях и, таким образом, привыкает постепенно все более обходиться без того или без другого. Одновременно он привыкает длительное время чем-нибудь заниматься, но именно потому-то здесь и должна быть не просто пустая игра, но игра с известным намерением и конечной целью. Чем больше при этом укрепляется и закаляется его тело, тем больше он предохранен от губительных последствий изнеженности. И гимнастика должна лишь направлять природу — она не должна, следовательно, развивать неестественную манерность. Сперва должна действовать дисциплина, а не обучение. А при этом нужно обращать внимание на то, чтобы вместе с культурой тела воспитывать детей и для общества. *Руссо* говорит: “Вам никогда не воспитать порядочного человека из мальчишки, который раньше не был сорванцом”. Хороший человек может скорее выйти из живого мальчугана, чем из умничающего, обдумывающего свои поступки пай-мальчика. Ребенок не должен мешать обществу, но он не должен и подделываться под него. Он должен относиться к приглашению других доверчиво, но без навязчивости, быть

смел, но без наглости. Достичь этого можно следующим образом: не портите ему удовольствия, не преподносите требований приличия, из-за которых он становится только робким и боязливым; с другой стороны, это настроит его на мысль как-то показать себя. Нет ничего смешнее, чем старчески благоразумная нравственность или самомнение умничающего ребенка. В последнем случае мы должны тем более дать почувствовать ребенку его слабости, не выказывая, впрочем, слишком сильно наше превосходство и нашу власть, чтобы он развивался сам, но только как член общества, и знал, что мир достаточно велик для него, но что он в то же время должен существовать и для других.

В *“Тристраме Шенди”*¹⁰ Тоби говорит мухе, которая долго его беспокоила и которую он, наконец, выпустил в окно: “Иди ты, злая тварь; свет достаточно велик и для меня и для тебя!” И это всякий может сделать своим девизом. Мы не должны отягощать друг друга; свет достаточно велик для всех нас.

Теперь мы переходим к *культуре души*, которую до известной степени также можно назвать физической. Следует, однако, отличать природу от свободы. Давать законы свободе и формировать [по законам] природу — совсем разные вещи. Природа тела и души сходится еще в том отношении, что при обоюдном воспитании стараются их не испортить и что искусство прибавляет кое-что от себя как в том, так и в другом случае. Следовательно, воспитание души до известной степени можно с тем же правом назвать физическим, как и развитие тела.

Это физическое воспитание духа отличается от морального тем, что последнее имеет в виду только свободу, а первое — только природу. Человек может быть очень хорошо развит физически, он может быть весьма образован умственно, но при этом не развит нравственно, т.е. быть злым созданием.

Физическую культуру нужно отличать от *практической*, которая бывает *прагматической*, или *моральной*. В последнем случае это уже *обучение нравственности*, а не *воспитание*.

Физическую культуру духа мы делим на *свободную* и *школьную*. Свободная является лишь игрой, школьная, наоборот, представляет серьезное дело; свободная есть та, которая должна проявляться в питомце всегда, а при школьной он как бы находится под известным принуждением. Можно быть занятым во время игры — это называется заниматься на досуге, но можно быть занятым по принуждению, и это называется — работать. Школьное обучение должно быть для ребенка *работой*, свободное — игрой.

Придумывали различные планы воспитания, чтобы выяснить — и это весьма похвально, — какой метод воспитания наилучший. Между прочим, напали на способ *учить детей всему шутя*. Лихтенберг в одной статье из Геттингенского Журнала¹¹ смеется над страстью, с которой от детей — а их следовало бы приучать заблаговременно к серьезным занятиям, потому что со временем им придется вступить в трудовую жизнь — всего стараются добиться шутя. Это вызывает совершенно противоположный эффект. Ребенок должен играть, он должен иметь часы отдыха, но он должен и научиться работать. Культура навыков, конечно, столь же полезна, как и культура ума, но оба вида культуры должны применяться в разное время. И без того уже великое несчастье для человека, что он до такой степени склонен к бездействию. Чем больше человек лодырничал, тем труднее ему решиться приняться за работу.

При *работе* приятно не занятие само по себе — его предпринимают ради какой-нибудь другой цели. При *игре* же, наоборот, приятно само занятие без какой-либо посторонней цели. Когда идут гулять, то это само по себе составляет цель, и, следовательно, чем дольше длится прогулка, тем она нам приятнее. Если же мы просто идем куда-нибудь, то целью нашего путешествия является общество, находящееся в данном месте, или что-нибудь иное, и мы охотно выбираем кратчайший путь. То же относится и к карточной игре. В самом деле, странно видеть, что благоразумные люди в состоянии часами сидеть и тасовать карты. Отсюда ясно, что люди не так-то легко перестают

быть детьми. Действительно, чем подобная игра лучше игры в мячик у детей? Правда, взрослые не скачут на палочках, но у них есть свои любимые занятия.

Очень важно, чтобы дети научились работать. Человек — единственное животное, которое должно работать. Лишь после множества приготовлений он получает возможность располагать чем-либо для поддержания своего существования. На вопрос, не лучше ли позаботилось бы о нас небо, если бы предоставило нам все в уже готовом виде, приходится отвечать решительным “нет”, так как человеку необходимы занятия, даже такие, которые влекут за собой известное принуждение. Точно так же фальшиво предположение, будто Адам и Ева, стоило бы им только остаться в раю, ничего бы там не делали, а только вместе ели бы, пели аркадские песенки да любовались красотой природы. Скука замучила бы их наверняка, так же как и других людей в подобном положении.

Человек должен быть занят таким образом, чтобы его всецело поглощала та цель, которую он имеет перед глазами, чтобы он совсем не замечал себя и чтобы лучший отдых для него был после работы. Ребенок, следовательно, должен быть приучен к работе. А где же следует прививать эту склонность к работе, как не в школе? Школа есть принудительная культура. Крайне вредно приучать ребенка смотреть на все, как на игру. Должно быть время для отдыха, но должно быть также время и для работы. Если даже ребенок и не видит пока, для чего нужно это принуждение, то в будущем он, конечно, поймет большую пользу этого. Вообще, всегда с готовностью отвечать на вопрос: зачем это? зачем то? — значит только в высшей степени потакать любопытству детей.

Воспитание должно быть принудительным, однако оно не должно стать из-за этого рабским.

Что касается свободной культуры душевных способностей, то следует наблюдать, чтобы она постоянно развивалась. Она, собственно, должна касаться высших способностей. Низшие всегда развиваются параллельно, но только по отношению к высшим; остроумие, например, по отношению к разуму. При этом главное

правило здесь то, что каждую способность души следует воспитывать не отдельно, но лишь в отношении к другим: например, способность воображения только исходя из пользы рассудка.

Низшие способности одни сами по себе не имеют никакой ценности, например человек, обладающий хорошей памятью, но не умеющий рассуждать, — это просто живой лексикон. И такие вьючные ослы Парнаса тоже необходимы, потому что, если они сами и не в состоянии произвести ничего дельного, они все-таки добывают материалы, чтобы другие могли создать что-нибудь хорошее. Остроумие рождает лишь пошлости, если к нему не присоединяется способность рассуждать. Рассудок — это познание общего; способность суждения — приложение общего к частному, а разум — способность видеть связь общего с частным. Свободная культура развивается с детства, вплоть до того времени, когда юноша освобождается от всякого воспитания. Если, например, юноша говорит о каком-нибудь общем правиле, то ему можно предложить привести случай из истории, басен, в которые облечено это правило, примеры из поэзии, где оно выражено, и таким образом дать ему повод поупражнять свое остроумие, свою память и т.п.

Выражение: *tantum scimus, quantum memoria tenemus*¹² в известной мере, конечно, справедливо, и поэтому культура *памяти* очень важна. Все вещи устроены таким образом, что рассудок сперва следует чувственным восприятиям, а память должна их удерживать. Так, например, бывает с языками. Их можно изучить или простым заучиванием, или на практике, и этот последний способ лучший применительно к живым языкам. Заучивание слов, разумеется, необходимо, но лучше всего заставлять учить слова, встречающиеся у автора, которого как раз читают с детьми. Юноши должны иметь известное и определенное задание. Так и географию всего лучше учить с помощью известной системы. Для памяти это особенно удобно и во многом полезно. Для истории пока еще не изобретено ни одной такой действительно хорошей системы; делали опыты с таблицами, но, по-видимому, и с ними дело не

идет¹³. А между тем история есть прекрасное средство упражнять рассудок в суждении. Заучивание наизусть очень полезно, но в виде одного упражнения оно никуда не годится, например заучивание речей наизусть. Во всяком случае, это только способствует развитию самоуверенности, да и, кроме того, декламация есть дело взрослых. Сюда относятся также все вещи, которые заучивают лишь к предстоящему экзамену или *in futuram oblivionem*¹⁴. Следует занимать память только такими вещами, запоминание которых для нас важно и которые имеют отношение к действительной жизни. Особенно вредно для детей чтение романов, так как от них нет никакой пользы, за исключением того, что они развлекают детей, пока те их читают. Чтение романов ослабляет память. Ведь смешно было бы желать удержать в памяти роман и рассказать его другим. Поэтому нужно просто отбирать у детей всякие романы. Читая их, они придумывают в романе еще один роман, потому что представляют события иначе, мечтают и сидят без единой мысли в голове.

Ни в коем случае нельзя терпеть рассеянности, особенно в школе, потому что рассеянность в конце концов развивается в известную склонность или привычку. Самые прекрасные таланты гибнут у человека, преданного рассеянности. Хотя дети рассеиваются в часы удовольствий, они все-таки снова приходят в себя; рассеянными они бывают большей частью тогда, когда у них в голове какие-нибудь дурные проделки, так как они думают, как бы им скрыть или загладить это. Тогда они все слушают наполовину, отвечают невпопад, не знают, что они читают, и т.д.

Память следует воспитывать с раннего возраста, параллельно и одновременно с рассудком.

Память развивается: 1) в ходе запоминания имен в рассказах; 2) при чтении и письме, но читать нужно в уме, а не по складам; 3) при изучении языков, с которыми дети должны ознакомиться на слух, прежде чем они будут читать что-либо. Добрые услуги оказывает и целесообразно построенный т.н. *Orbis pictus*, т.е. Мир в картинках; можно также начинать с ботаники, минералогии и, вообще, естественных наук.

Чтобы сделать очерк всех этих предметов, появляется склонность к рисованию и изготовлению моделей, для чего нужна математика. Первоначальное научное обучение всего лучше приспособить к географии, как математической, так и физической. Рассказы о путешествиях, поясняемые гравюрами и картами, приводят затем к политической географии. От современного состояния земной поверхности переходят к прошлому и доходят таким образом до описания Земли в древности, древней истории и т.д.

В обучении ребенка следует стараться постепенно совмещать знание и умение. Среди всех наук, по-видимому, лишь математика наилучшим образом соответствует этой конечной цели. Далее, следует связать знание и умение говорить (убедительность, складность и красноречие). Но ребенок и сам уже должен уметь отличать знание от простого мнения или верования. Таким путем и воспитывают способность правильно рассуждать и *правильный*, а не *тонкий* или *нежный* вкус. При этом сначала нужно развивать внешний вкус, т.е. вкус глаз, а после — вкус к идеям.

Во всем том, что служит *развитию рассудка*, должны быть правила. Весьма полезно также извлекать правила, чтобы рассудок действовал не только механически, но с сознанием правила.

Полезно облекать правила в определенную формулу и таким путем внедрять их в память. Если мы держим правило в памяти, но забудем, как его применять, то все-таки мы скоро снова во всем разберемся. Здесь возникает вопрос, следует ли преподавать правила сначала *in abstracto*, а учиться применять их лишь потом, уже по окончании употребления? Или же правило и его употребление должны быть связаны? Рекомендовать можно лишь последнее. В противном случае всякое применение правила, пока дойдут до него самого, будет крайне неуверенно. Правила нужно заучивать при случае, но вместе с тем и систематически, так как их нельзя запомнить, если не свяжешь их между собой. Следовательно, грамматика при изучении языков должна всегда идти несколько впереди.

Но мы должны, наконец, дать систематическое понятие общей цели воспитания и способа достижения последней.

1. *Общая* культура душевных способностей в отличие от частной. Ее задача — умение и усовершенствование, не в том смысле, чтобы научить питомца чему-нибудь особенному, но в том, чтобы укрепить его душевные способности. Она бывает:

а) или *физической*. Здесь все основывается на упражнении и дисциплине, причем дети не должны знать принципов. Она для ученика *пассивна* — он должен следовать руководству другого;

б) или *моральной*. Тогда она основывается не на дисциплине; но на принципах. Все испорчено, если захотят основать ее на примерах, угрозах, наказаниях и т.п. Тогда это была бы одна только дисциплина. Следует стремиться к тому, чтобы питомец поступал хорошо, исходя из собственных принципов, а не по привычке, чтобы он не только поступал хорошо, но потому поступал так, что это хорошо. Ибо все моральное достоинство поступков заключается в принципах добра. Физическое воспитание тем отличается от морального, что оно для питомца пассивно, тогда как последнее активно. Здесь он должен видеть причину и зависимость всякого действия от понятий о долге.

2. *Частная* культура душевных способностей. Ее задача — развитие познавательной способности, чувств, способности воображения, памяти, устойчивости внимания, остроумия, — словом, всего того, что относится к низшим способностям рассудка. О развитии чувств, например глазомера, речь уже была выше. Что касается развития силы воображения, то следует заметить следующее. Дети обладают необыкновенно богатой фантазией, и нет никакой нужды развивать и изощрять ее сказками. Наоборот, ее следует обуздывать и ограничивать правилами, хотя в то же время ее нельзя оставлять и без всякой пищи.

Ландкарты заключают в себе нечто такое, что привлекает всех детей, даже самых маленьких. Если даже все остальное и надоест им, то они все-таки научатся

какому-нибудь такому делу, при котором употребляются ландкарты. Это — хорошее занятие для детей, которое не позволяет их воображению уноситься куда попало и направляет его на нечто определенное. С детьми, действительно, можно было бы начинать с изучения географии. Рисунки животных, растений и т.п. могут быть одновременно присоединены сюда же; они должны оживлять географию. К истории нужно приступить позже.

Что касается развития внимания, то следует заметить, что последнее вообще следует всячески укреплять. Упорное сосредоточение наших мыслей на одном предмете есть не столько талант, сколько, наоборот, слабость нашего внутреннего чувства, которое в таком случае не обладает гибкостью и не позволяет свободно располагать им. Рассеянность — враг всякого воспитания. Память основывается на внимании.

Что же касается *высших способностей рассудка*, то здесь речь идет о культуре рассудка, способности суждения и разуме. Рассудок вначале можно воспитать до известной степени пассивным путем, приводя примеры на правило или, наоборот, подбирая правило для единичных случаев. Способность суждения указывает, как следует употреблять рассудок. Он необходим, чтобы понимать то, чему учишься или что говоришь, и не говорить, ничего не понимая. Иной читает и слушает что-нибудь без всякого понимания, хотя принимает все на веру. В данном случае требуются изображения и предметы.

При помощи разума мы вникаем в причины. Но не следует забывать, что здесь речь идет о разуме, который еще подчинен руководству. Следовательно, он сам не должен быть склонен к резонерству, да с ним и не стоит много рассуждать о том, что превосходит понимание. Здесь действует еще не спекулятивный разум, но рефлексия относительно того, что происходит в соответствии с причинами и следствиями. По своей деятельности и устройству это разум практический.

Душевные способности воспитываются лучше всего тогда, когда человек *сам делает* все то, что хочет сделать; например, когда выученное грамматическое пра-

вило тотчас же прилагается к делу. Ландкарта становится понятной лучше всего тогда, когда сам будешь в состоянии нарисовать ее. Великим вспомогательным средством для понимания служит самостоятельное воспроизведение. Всего основательнее изучается и всего лучше удерживается то, что выучишь как бы сам собой. Между тем лишь немногие способны на это. Их называют самоучками (*автоδιδάκτοι*).

При воспитании *разума* следует поступать по-сократовски. Сократ, который называл себя повивальной бабкой познания своих слушателей, в диалогах, которые нам до некоторой степени сохранил Платон, показывает примеры того, как даже у пожилых людей можно кое-что извлечь из их собственного разума. Применением разума не следует слишком злоупотреблять у детей; они не должны умничать надо всем. Им не нужно знать причин того, что должно сделать их благовоспитанными, но им должно быть известно, когда дело идет о долге. Однако вообще нужно следить за тем, чтобы разумные знания не преподносились детям извне, но зарождались в них самих. Сократовский прием при катехизическом методе¹⁵ должен был бы стать правилом. Правда, он несколько медлителен, и трудно сделать так, чтобы, в то время как добиваешься сведений от одного, и другие при этом чему-нибудь научились. Механически-катехизический метод в некоторых науках также хорош; например, при преподавании богооткровенной религии. При общей же религии, наоборот, следует пользоваться сократовским методом. Относительно того, что следует изучать исторически, рекомендуется преимущественно механически-катехизический метод.

Сюда относится также воспитание чувства *удовольствия* или *неудовольствия*. Оно должно носить отрицательный характер, а само чувство не должно быть изнеженным. Склонность к удобствам в человеке хуже любого другого зла в жизни. Поэтому в высшей степени важно, чтобы дети с юности учились работать. В сущности, дети, если они только уже не избалованы, любят удовольствия, сопряженные с трудностями, занятия, для которых нужны силы. Что касается их еды,

то не следует делать их лакомками и давать им выбирать. Обычно матери распускают в этом своих детей и, вообще, балуют их. И вместе с тем замечают, что дети, особенно сыновья, больше любят отцов, нежели матерей. Это, вероятно, происходит потому, что матери не дают им прыгать, бегать и т.п. из страха, что они могут повредить себе. Наоборот, отец, который их бранит, а иной раз и бьет за шалости, выводит их иногда в поле и позволяет им тогда чисто по-мальчишески бегать, играть и резвиться.

Хотят упражнять *терпение* детей, заставляя их подолгу ждать чего-нибудь. Между тем этого совсем не следовало бы делать. Вот, например, когда дети заболевают и в подобного рода случаях они действительно нуждаются в терпении. Но терпение бывает двоякого рода. Оно состоит либо в том, что теряют всякую надежду, либо в том, что черпают новое мужество. Первое — не есть необходимость, если только всегда требуешь возможного, второе — всегда позволительно, если только желаешь того, что следует. В болезнях безнадежное настроение вредит как раз настолько, насколько хорошее расположение духа приносит пользу. Тот, кто не теряет последнего по отношению к своему физическому состоянию, не теряет также и надежды. Детей ни в коем случае нельзя запугивать, что обычно бывает, когда на них набрасываются с руганью или слишком часто стыдят. В таких случаях многие родители восклицают: “Фу, как тебе не стыдно!” Но ведь невозможно определить, чего должны стыдиться дети, когда, например, они кладут палец в рот и т.д. Им можно сказать, что такого обычая нет, что это не принято, но стыдить их следует только в том случае, если они лгут. Природа наделила человека чувством стыда для того, чтобы он выдавал себя, когда лжет. Именно поэтому родители не должны говорить детям о стыде, так как способность краснеть при лжи сохраняется у них на всю жизнь. Постоянное пристыжение может вызвать у детей робость, от которой впоследствии им не удастся избавиться.

Волю детей, как уже выше сказано, следует не ломать, но только направлять таким образом, чтобы

она уступала естественным препятствиям. Вначале, конечно, ребенок должен слепо повиноваться. Неестественно, чтобы ребенок командовал своим криком, а сильный слушался слабого. Поэтому никогда, даже в раннем детстве, не следует потворствовать их крику и позволять им добиваться чего-либо с его помощью. Обычно родители делают в этом отношении промах и затем стараются исправить его тем, что отказывают детям во всем, чего они ни просят. Но совершенно недопустимо отказывать им без всякой причины в том, чего они ожидают от доброты родителей, лишь для того, чтобы оказать им противодействие, и заставлять их, слабейших, чувствовать власть родителей.

Детей *балуют*, исполняя их волю, и детей совершенно *неправильно воспитывают*, действуя прямо против их воли и их желаний. Первое обычно продолжается до тех пор, пока дети бывают игрушкой в руках родителей, преимущественно в то время, когда они начинают говорить. Вред, принесенный избалованностью, чувствуется на протяжении всей жизни. Когда противодействуют воле детей, им, правда, не дают выказывать своего нежелания, что совершенно правильно, хотя дети бывают этим внутренне раздражены. Они еще не знают, как им следует держаться. Следовательно, правило, которое нужно соблюдать в отношении детей с малых лет, состоит в том, чтобы приходить им на помощь, когда они кричат и когда что-либо идет им во вред, и не обращать на них внимания, если они делают это просто из нежелания. Подобное обращение следует неукоснительно соблюдать также и впоследствии. Противодействие, которое в данном случае встречает ребенок, совершенно естественно и носит, собственно, отрицательный характер, так как ребенку не потворствуют. Иные дети, напротив, прибегая к просьбам, получают от родителей все, чего они ни потребуют. Когда детям позволяют добиваться всего криком, они становятся злыми, когда же они получают все по просьбам, они становятся избалованными. Поэтому, если нет никакой уважительной причины для отказа, следует исполнить просьбу ребенка; если же находится причина не исполнять ее, то не

следует поддаваться просьбам. Всякий отказ должен быть дан раз навсегда. В результате можно достигнуть того, что не придется часто отказывать.

Положим, что у ребенка — хотя это, впрочем, бывает весьма редко — существует природная склонность к упрямству. В этом случае лучше всего действовать так, что, если он не исполняет наших желаний, и мы в свою очередь ничего не будем делать в угоду ему. Ломка воли влечет за собой рабский образ мыслей, естественное противодействие, напротив, развивает послушание.

Моральная культура должна основываться на принципах, не на дисциплине. Последнее предотвращает злоупотребления, первое — воспитывает способ мышления. Следует стремиться к тому, чтобы ребенок привыкал действовать по принципам, а не по каким-нибудь влечениям. Дисциплина создает только привычку, которая, однако, с годами угасает. Ребенок должен научиться действовать по принципам, в справедливости которых он сам убежден. Ясно, что этого трудно добиться от маленьких детей и что поэтому моральное образование требует со стороны родителей и учителей наибольшего внимания.

Если, например, ребенок лжет, то следует не наказывать его, а относиться к нему с презрением, говорить ему, что в следующий раз ему не будут верить и т.п. Если же наказывать ребенка за дурное и награждать за доброе, то он будет делать добро ради выгоды. Когда он будет жить в свете, где не всегда бывает так и где он может делать добро, не получая награды, и зло, не получая наказания, то из него выйдет человек, который только и будет смотреть, как бы ему хорошенько устроиться в мире, и который будет хорошим или дурным, смотря по тому, что он найдет для себя более выгодным.

Принципы должны рождаться в самом человеке. При моральной культуре следует заранее стараться привить детям понятия о том, что хорошо и что плохо. Если хочешь заложить основы нравственного чувства, не следует наказывать. Нравственность есть нечто до такой степени святое и возвышенное, что ее нельзя унижать

и ставить на одну доску с дисциплиной. Первая забота при моральном воспитании — выработать характер. Характер — это способность действовать по принципам. Сначала это принципы школы, затем — принципы человечества. Вначале ребенок повинуется законам. Принципы — такие же законы, но субъективные; они проистекают из собственного ума человека. Ни одно нарушение школьного закона не должно остаться безнаказанным, хотя наказание всегда должно быть соразмерно проступку.

Если хотят *воспитать характер* у детей, то здесь многое зависит от того, чтобы им во всех делах указывали известный план, известные законы, которым необходимо следовать самым точным образом. Так, например, им назначают определенное время для сна, для забав, и его затем нельзя ни растягивать, ни сокращать. В вещах равнозначных можно предоставить детям выбор; они затем лишь должны постоянно следовать тому, что они однажды поставили себе за правило. Однако в детях нужно воспитывать не характер гражданина, а характер ребенка.

На людей, у которых нет определенных правил, нельзя положиться; часто не знаешь, как вести себя с ними, и невозможно точно знать, как они сами к чему-нибудь отнесутся. Правда, нередко осуждают людей, которые всегда действуют по правилам, — например, человека, который для каждого дела назначил свой час, но часто такое порицание несправедливо, и эта размеренность, хотя она смахивает на педантичность, есть, в сущности, признак характера.

Характеру ребенка, особенно ученика, должно быть свойственно прежде всего послушание. Это послушание двойственно — оно выражается сначала в подчинении *абсолютной* воле руководителя, которая лишь затем познается как разумная и справедливая. Послушание может исходить из принуждения, и тогда оно абсолютно, или из доверия, и тогда оно носит другой характер. Это *добровольное* послушание весьма важно; но и первое также в высшей степени необходимо, потому что подготавливает ребенка к исполнению тех

законов, которые он должен соблюдать впоследствии как гражданин, хотя бы они ему и не нравились.

Поэтому дети должны подчиняться известному закону *необходимости*. Но этот закон должен быть общим, на что в школах следует обращать особое внимание. Учитель среди нескольких детей не должен проявлять никакого особого пристрастия, никакого предпочтения к одному ребенку, так как иначе закон перестает быть общим. Стоит только ребенку увидеть, что не все должны одинаково подчиняться одному и тому же закону, как он становится упрямым.

Все еще так много говорят о том, что детям все следует преподносить в таком виде, чтобы они делали это *из склонности*, что в некоторых случаях действительно хорошо, но многое нужно предписывать им также как *обязанность*. Сознание этого приносит большую пользу на всю жизнь. Ведь при общественных повинностях, работах в должности и во многих других случаях нами может руководить только обязанность, а не склонность. Это лучше даже и в том случае, если, положим, ребенок, не понимает обязанности. Ведь он видит, что у него, как у ребенка, есть своя обязанность, хотя ему трудно понять, что у него существуют обязанности общечеловеческие. Если он будет в состоянии понять и это, что, впрочем, возможно лишь в более зрелом возрасте, то его послушание будет еще совершеннее.

Если ребенок нарушает запрет, в нем сказывается недостаток послушания, и это влечет за собой *наказание*. Даже если он нарушает его по неосторожности, наказание необходимо. Наказание же может быть или *физическим*, или *нравственным*.

Нравственно наказывают тем, что отказывают в уважении и любви, т.е. в удовлетворении той потребности, которая служит вспомогательным средством нравственности, например, когда стыдят ребенка, встречают его сухо и холодно. Эту потребность нужно всячески поддерживать. Подобный способ наказания является наилучшим, потому что он содействует нравственности. Например, когда ребенок лжет, то один презритель-

ный взгляд — уже достаточное и самое целесообразное наказание.

Когда ребенка наказывают *физически*, ему либо отказывают в том, чего он хочет, либо налагают более серьезное наказание. Первый род наказаний сходен с нравственными и носит отрицательный характер. Наказания второго рода нужно назначать осторожно, чтобы не развился *indoles servilis* — рабский образ мыслей. Поощрять детей не стоит — это делает их себялюбивыми и развивает *indoles mercenaria* — склонность делать все за вознаграждение.

Послушание делится, затем, на послушание *ребенка* и на послушание *подростающего юноши*. И здесь в случае неповиновения следует наказание. Оно бывает или настоящим естественным наказанием, которое человек сам навлекает на себя своими поступками, например, если ребенок заболевает от того, что он слишком много съел (и такие наказания лучше всего, потому что человек испытывает их в течение всей своей жизни, а не только в детстве); или же оно бывает *искусственным*. Свойственная всем потребность в уважении и любви — это верное средство найти наказания, действие которых было бы продолжительно. Физические наказания должны быть только дополнениями нравственных. Если нравственные наказания больше не помогают и от них переходят к физическим, то с помощью последних вряд ли можно выработать лучший характер. Но вначале физическое принуждение должно возмещать недостаток сообразительности у детей.

Наказания, назначаемые в припадке *гнева*, не достигают цели. Дети смотрят на них в этом случае как на последствия, а на самих себя — как на жертвы раздражения другого лица. В целом, наказывать следует с осторожностью, чтобы дети видели конечную цель наказаний в своем исправлении. Неразумно заставлять детей после наказания благодарить, целовать руки и т.п. — это превращает их в рабов. Если физические наказания повторяются часто, они порождают упрямство, а если родители станут наказывать детей за упрямство, то они только сделают их еще упрямее.

Строптивые люди не всегда самые дурные, напротив, они весьма часто прислушиваются к добрым словам.

Послушание подрастающего юноши отличается от послушания ребенка. Оно состоит в подчинении требованиям долга. Делать что-нибудь по обязанности — значит повиноваться разуму. Говорить что-нибудь об обязанности детям — тщетное занятие. В конце концов они смотрят на нее как на нечто такое, за нарушение чего следуют розги. Ребенка можно наставить лишь при помощи инстинкта, а когда он подрастет, нужно связать воспитание с понятием долга. И стыдить нужно не в детстве, а только лишь в юношеских годах. Это уместно лишь тогда, когда понятие о чести уже пустило свои корни.

Правдивость — вторая главная черта характера, которую следует вырабатывать у детей. Она составляет основную и существенную черту характера. Тот, кто лжет, не имеет никакого характера; если он и имеет в себе что-либо хорошее, то единственно благодаря своему темпераменту. Многие дети имеют склонность ко лжи, которую весьма часто приходится объяснять живой силой воображения. Смотреть за тем, чтобы дети отвыкали от этого, следует отцу, потому что матери обычно считают ложь вещью, не имеющей никакого или же имеющей очень малое значение; мало того, часто они находят в этом лестное доказательство особых дарований и способностей их детей.

Здесь можно и пристыдить, так как в данном случае ребенок хорошо понимает это чувство. Краска на лице выдает нас, когда мы лжем, но она не всегда служит доказательством лжи. Мы часто краснеем за бесстыдство того, кто обвиняет нас в чем-либо. Ни под каким видом не следует добиваться от детей правды с помощью наказаний, разве только в их лжи заключено нечто такое, что подлежит наказанию. Лишить их уважения — вот единственное целесообразное наказание за ложь.

Наказания можно также разделить на *отрицательные* и *положительные*; первые из них применяются в случае лености и безнравственности, например при лжи, при покорности; положительные же назначаются за зло-

намеренное упорство. Следует стараться, насколько возможно, не вымещать досаду на детях.

Третьей чертой в характере ребенка должна быть *общительность*. Он не должен быть всегда один, а должен дружить и с другими. Многие учителя в школах протестуют против этого, что весьма несправедливо. Дети должны исподволь готовиться к самому приятному в жизни наслаждению. Учителям же следует выделять детей не за талант, а единственно за характер, так как иначе возникает недовольство, мешающее дружбе.

Нужно, чтобы дети были откровенны, а их лица сияли таким же весельем, как солнце. Только радостное сердце способно находить удовольствие в добре. Религия, делающая человека мрачным, лжива; ибо он должен служить Богу в веселии сердца, а не по принуждению. Радость не следует постоянно держать в строгом школьном ограничении, потому что в таком случае она скоро превратится в скорбь; свобода же для нее благотворна. Для этого служат известные игры, в которых ребенок пользуется свободой, и где он старается постоянно в чем-нибудь отличиться перед другими. И тогда настроение вновь поднимается.

Многие люди думают, что их юношеские годы были самыми лучшими и приятными в жизни. Но это наверняка не так. Это самые тяжелые годы, потому что тогда приходится постоянно подчиняться дисциплине, редко можно найти настоящего друга и еще реже пользоваться свободой. Еще Гораций сказал: “*Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit*”¹⁶.

Детей нужно обучать лишь тому, что соответствует их возрасту. Многие родители бывают рады, если их дети с раннего времени могут говорить, как взрослые. Но из таких детей обыкновенно ничего не выходит. Ребенок должен быть умен не больше, чем ему следует. Он не должен слепо подражать. Если ребенок наполнен старческими нравами, это противоречит его возрасту и превращает его в мартышку. Он должен иметь ум ребенка и не выставляться напоказ слишком рано. Из такого ребенка никогда не выйдет

человек благоразумный, со светлым рассудком. Точно так же невыносимо, когда ребенок начинает подражать всяким модам, например хочет быть завит, носить манжетки, может быть, даже иметь при себе табакерку. Он похож тогда на какое-то аффектированное существо, что совсем не идет ребенку. Хорошее общество ему в тягость. И в конце концов он совсем теряет бодрый вид мужчины. Но потому-то именно и нужно заблаговременно бороться с его тщеславием, или, правильнее сказать, не давать ему повода быть тщеславным. А это бывает тогда, когда детям прожужжат все уши о том, как они прекрасны, как идет им то или другое платье, или когда им обещают и дают тот или другой наряд в награду. Наряжать детей не годится. Свое чистое и простое платье они должны считать просто потребностью. Но и родители не должны придавать нарядам никакого значения, не должны рисоваться, потому что здесь, как и везде, пример всемогущ: он укрепляет или уничтожает благое учение.

О ПРАКТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

К практическому воспитанию относятся: 1) умение, 2) знание света, 3) нравственность. Что касается *умения*, то нужно следить за тем, чтобы оно было основательно, а не поверхностно. Следует не показывать виду, будто имеешь сведения о вещах, которые затем все равно не в состоянии будешь осуществить на деле. Основательность должна быть присуща умению и постепенно должна обратиться в привычку в образе мыслей. Это существенная принадлежность мужского характера. Умение является признаком таланта.

Что касается *знания света*, то оно состоит в искусстве применять наше умение к определенному человеку, т.е., другими словами, оно учит, как можно использовать людей для своей цели. Для этого требуется много условий. Собственно, среди человеческих качеств оно наименее существенно; но по своей практической ценности это качество занимает второе место.

Если питомцу предстоит вращаться в свете, то сам

он должен быть скрытным и непроницаемым и в то же время уметь проникать в секреты других. Прежде всего он должен скрывать свой характер. Искусство показывать себя с внешней стороны есть приличие; этим искусством тоже нужно обладать. Трудно проникнуть в чужую душу, однако необходимо владеть этим искусством, будучи самому, напротив, непроницаемым. Для этого нужна известная скрытность, т.е. умение скрывать свои недостатки и, как выше было сказано, умение показать себя с внешней стороны. Скрытность — это не обязательно притворство, и ее можно иногда себе позволить, однако она граничит с нечестностью. Но притворство — совершенно негодное средство. Знание света состоит также и в том, чтобы не выходить из себя при первом же случае, однако не следует быть и слишком вялым. Энергичность отличается от вспыльчивости. *Энергичен* (*strenuus*) тот, кто имеет стремление желать. Это качество умеряет душевное волнение. Знание света относится к темпераменту.

Нравственность относится к характеру. *Sustine et abstine* — терпи и воздерживайся — вот в чем подготовка к мудрой умеренности. Если хотят воспитать хороший характер, то сначала нужно освободить его от страстей. Человек должен привыкнуть так распоряжаться своими склонностями, чтобы они не обращались в страсти; в случае отказа он должен уметь обходиться без того или другого. *Sustine* значит: терпи и привыкай переносить!

Если хочешь научиться обходиться без чего-либо, требуется мужество и известная склонность. Для этого нужно приучать себя к отказам, противодействию и т.п.

Симпатия относится к темпераменту. Детей следует оберегать от излишней жалостливости к другим. Жалостливость в действительности есть чувствительность; она идет лишь к чувствительному характеру. Она отличается от сострадания и есть, собственно, недостаток, состоящий в том, что все ограничивается одним лишь сожалением. Следовало бы давать детям карманные деньги, чтобы они могли помогать нуждающимся, тогда и будет видно, сострадательны они или нет; но

если они щедры только на деньги своих родителей, все это ни к чему не приведет.

Выражение *festina lente*¹⁷ означает непрерывную деятельность, требующую спешности, чтобы многому научиться: вот что значит *festina*. Но в то же время нужно изучать все основательно и на все, следовательно, употреблять свое время — вот что значит *lente*. Встает вопрос: что предпочтительнее — иметь большой объем знаний или меньший, но зато основательный? Лучше знать мало, но основательно, чем много, но поверхностно, потому что в конце концов поверхностность все-таки становится заметной. Но ребенок не знает, в какие обстоятельства он может попасть, будет ли он нуждаться в тех или иных сведениях, и поэтому, конечно, лучше всего, чтобы он из всего знал что-нибудь, но основательно: иначе он обманывает и ослепляет других своими поверхностными знаниями.

Самое последнее — выработка характера. Характер состоит в твердой решимости хотеть что-нибудь делать, а затем и в действительном исполнении предположенного. *Vir rrogositi tenax*¹⁸, говорит Гораций, — вот настоящий характер! Например, если я что-нибудь обещал кому-нибудь, то я должен сдерживать свое слово, даже если бы это принесло мне вред. Человек, который решил что-нибудь сделать и не делает этого, не может больше сам себе доверять; например, если кто-нибудь решит всегда вставать рано, чтобы заниматься, или чтобы что-нибудь сделать, или совершить прогулку, и станет весной отговариваться тем, что поутру еще холодно и что это может ему принести вред, а летом — что поутру так хорошо спится, а сон так приятен, и так день ото дня будет откладывать задуманное, в конце концов он и сам себе перестанет верить.

То, что противоречит нравственности, конечно, не может относиться к такого рода намерениям. Характер злого человека — весьма плох; но это уже называется просто упрямством, хотя может и понравиться, если подобный человек выполняет свои намерения и постоянен, но все-таки было бы лучше, если бы он показал себя таким в добрых делах.

Человека, который постоянно откладывает исполнение своих намерений, ценят невысоко. Сюда относится и так называемое будущее исправление. Ведь тому, кто всегда вел порочную жизнь и захотел исправиться в одно мгновение, не удастся этого добиться. Не может произойти такого чуда, чтобы подобный человек вдруг превратился в того, кто прожил всю свою жизнь честно и добропорядочно. Не помогут здесь ни паломничества, ни самоистязания, ни посты, потому что совершенно непонятно, каким образом паломничества и другие подобные средства могут способствовать превращению порочного человека в благородного.

При чем здесь порядочность и исправление, если человек постится днем, а ночью наверстывает упущенное, или если он занимается истязанием своей плоти, которое ни в коей мере не может улучшить его душу?

Чтобы развить в детях *моральный характер*, мы должны иметь в виду следующее.

С теми обязанностями, которые они должны исполнять, детей следует знакомить, насколько возможно, с помощью примеров и приказаний. Обязанности, которые должен исполнять ребенок, — это лишь обычные обязанности по отношению к себе самому и к другим. Следовательно, эти обязанности нужно выводить из самой природы вещей. Поэтому здесь мы должны ближе познакомиться:

а) *с обязанностями по отношению к самим себе*. Последние состоят не в том, чтобы красиво одеваться, иметь прекрасный стол и т.п., хотя все должно быть опрятно; не в том, чтобы стараться удовлетворять свои страсти и склонности — наоборот, следует проявлять умеренность и воздержанность, — а в том, чтобы человек обладал известным внутренним достоинством, которое придает ему благородство по сравнению со всеми прочими созданиями; его прямая обязанность — не отрекаться от этого общечеловеческого достоинства в своем собственном лице.

Мы отрекаемся от человеческого достоинства, когда, например, предаемся опьянению, совершаем противоземные грехи, проявляем все виды невоздержанности и т.п., что ставит человека гораздо ниже животных.

Далее, если человек пресмыкается перед другими, говорит льстивые слова, надеясь таким недостойным образом вкратце в доверие, то и это опять-таки противоречит человеческому достоинству.

Человеческое достоинство можно сделать понятным даже и ребенку хотя бы на примере его самого, допустим, в случае неопрятности, которая для человека по меньшей мере непристойна. Но ребенок, солгав, может и на самом деле унижить свое человеческое достоинство, так как он уже в состоянии думать и сообщать свои мысли другим. Ложь делает человека предметом всеобщего презрения; это — средство лишить его самого уважения и той веры, которую каждый должен питать к себе;

б) *с обязанностями по отношению к другим.* В ребенке должно быть заранее развито почтение и уважение к праву людей, и следует внимательно следить за тем, чтобы он проявлял его; например, когда ребенок встречается с другим, бедным ребенком и надменно отталкивает его прочь, бьет его и т.п., то не следует говорить ему: “не делай этого, ведь другому больно; будь же сострадательн! Это бедный ребенок” и т.п.; но нужно в свою очередь отнестись к нему самому точно так же презрительно и чувствительно для него, потому что его поведение было противно человеческому праву. У детей, собственно, нет никакого великодушия. Это видно, например, из того, что, когда родители приказывают своему ребенку, чтобы он отдал половину своего бутерброда другому, и не обещают ему в то же время дать за это еще больше, то он либо совсем не делает этого, либо делает редко и неохотно. Да и вообще нельзя много говорить с ребенком о великодушии, потому что он еще не в силах понять этого.

Многие либо совсем просмотрели тот отдел морали, который содержит учение *об обязанностях к самому себе*, либо ложно объяснили его, как, например, Кругот¹⁹. Обязанность по отношению к самому себе, как сказано, состоит в том, чтобы человек соблюдал человеческое достоинство в самом себе. Человек порицает себя, если он имеет ясное представление об идее чело-

вечности. В этом представлении он имеет оригинал, с которым себя сравнивает. По мере возмужания, по мере пробуждения половой склонности наступает критический момент, когда только человеческое достоинство в состоянии удержать юношу в надлежащих границах. Но следует заранее советовать юноше, как предохранить себя от того или другого.

В наших школах почти совсем нет того, что в высшей степени могло бы способствовать развитию в детях порядочности, а именно — *катехизиса права*. Он должен бы был охватывать случаи, происходящие в повседневной жизни, при которых сам собой возникал вопрос, справедливо ли что-либо или нет. Например, если кто-нибудь, будучи должен сегодня заплатить своему кредитору, тронутый видом нуждающегося, вручает ему сумму, которую он должен и которую ему следовало бы уплатить, то справедливо это или нет? Нет, это несправедливо, потому что я должен быть свободен, если я хочу делать благодеяния. Если я отдаю деньги бедняку, то я совершаю похвальный поступок; если же уплачиваю свой долг, я исполняю свою обязанность. Далее, позволительна ли ложь при необходимости? Нет! Нельзя представить себе решительно ни одного случая, в котором ложь заслуживала бы извинения, особенно перед детьми, которые иначе всякую мелочь будут считать чем-то необходимым и постоянно будут позволять себе ложь. Если бы уже существовала подобная книга, то можно было бы ежедневно с большой пользой употреблять один час на то, чтобы ознакомить детей и дать им сердцем почувствовать человеческое право, сие око Божие на Земле.

Что касается *обязательности благодеяния*, то это лишь несовершенное обязательство. Детское сердце следует делать не столько мягким, чтобы его трогала судьба другого, сколько, наоборот, бодрым. Пусть оно будет преисполнено не чувством, но идеей долга. В самом деле, многие сделались жестокосердными потому, что раньше были сострадательны и часто видели себя обманутыми. Напрасное страдание — сделать понятным для ребенка то, что составляет заслугу в поступках. Лица духовные часто грешат в том отноше-

нии, что представляют дела милостыни в виде некоей заслуги. Не говоря уже о том, что мы по отношению к Богу никогда не в состоянии сделать более, чем требует наш долг, — одна лишь наша обязанность заставляет нас делать добро бедняку. Ведь неравенство в благосостоянии людей часто зависит от случайных обстоятельств. Следовательно, если я обладаю состоянием, то я должен благодарить лишь стечение обстоятельств, которое было благоприятно для меня или для моего предшественника, а взгляд на общее положение вещей все-таки всегда остается одним и тем же.

Зависть возбуждается тогда, когда ребенка приучают оценивать себя со слов других. Напротив, он должен ценить себя по понятиям своего разума. Поэтому уничижение есть, собственно, не что иное, как сравнение своего личного достоинства с моральным совершенством. Так, например, христианская религия не столько учит смирению, сколько, наоборот, делает человека смиренным, потому что согласно ей он должен сравнивать себя с величайшим образцом совершенства. Совершенно неправильно находить смирение в том, чтобы ценить себя ниже, чем других. “Посмотри, как тот или этот ребенок ведет себя!” и т.п. Восклицания подобного рода только развивают весьма неблагородный образ мыслей. Если человек ценит свое достоинство по другим, то он старается либо поднять себя над другим, либо уменьшить достоинство другого. Последнее уже есть зависть. В таких случаях стараются обвинить другого в каком-нибудь проступке, потому что, не будь этого человека, нельзя было бы и тебя сравнивать с ним и ты был бы самым лучшим. Извращение духа соперничества только возбуждает зависть. Случай, когда соперничество могло бы еще послужить чему-нибудь, может заключаться в следующем: положим, нужно убедить кого-нибудь в удобоисполнимости какого-либо дела, например, если от ребенка потребуют выучить известный урок и покажут ему, что другие в состоянии это исполнить.

Никоим образом нельзя допускать, чтобы один ребенок стыдил другого. Следует избегать всякой гордости, основывающейся на преимуществах счастья. Вме-

сте с тем, однако, следует стараться развивать в детях прямоту. Прямота — это скромная уверенность в самом себе. Обладая этим качеством, человек получает возможность выказывать свои таланты как подобает. Прямоту, конечно, следует отличать от наглости, которая заключается в равнодушии к мнению других.

Все *страсти* человека делятся на формальные (свобода, возможность) или материальные (направленные на известный объект) — страсти воображения и обладания, или же, наконец, они имеют в виду только продление и того и другого как элементов благополучия.

Страсти первого рода: честолюбие, властолюбие и корыстолюбие. Страсти второго рода: половое наслаждение (сладострастие), стремление к обладанию вещами (жизнь в довольстве), влечение к обществу (склонность к развлечениям). Наконец, страсти третьего рода: любовь к жизни, к здоровью, к удобствам (свобода от забот в будущем).

Пороки же порождает злоба, низость или ограниченность. К первым принадлежат: зависть, неблагодарность, злорадство; к порокам второго рода: несправедливость, неверность (лживость), расточительность как в отношении денег, так и здоровья (неумеренность) и чести; пороки третьего рода: отсутствие любви, скупость, лень (изнеженность).

Добродетели бывают или добродетелями заслуги, или *только* обязанностями, или добродетелями невинности. К первым принадлежат: великодушие (заключающееся в отказе как от мести, так и от расположения к удобствам, а также от корыстолюбия), благотворительность и самообладание; ко вторым — правдивость, пристойность и миролюбие; к третьим, наконец, честность, нравственность и умеренность.

Является ли человек по своей природе существом добрым или злым с точки зрения морали? Ни то, ни другое, ибо по природе своей человек существо вовсе не моральное; он лишь становится таковым, когда его разум поднимается до понятий обязанности и закона. Поэтому можно сказать, что человек изначально склонен ко всем порокам, так как обладает возбуждающими его склонностями и инстинктами, хотя разум вле-

чет его к противоположному. В силу этого он может стать нравственным только будучи добродетельным, а следовательно, путем самопринуждения, хотя при отсутствии соблазнов он может быть невинен.

Пороки большей частью возникают потому, что цивилизованное состояние осуществляет насилие над природой; а вместе с тем наше назначение как людей состоит в том, чтобы выйти из грубого естественного состояния животных. Совершенное искусство снова становится природой.

В воспитании все основывается на том, чтобы всюду установить истинные причины и сделать их понятными и удобоприемлемыми для детей. Дети должны перестать быть злыми и научиться питать отвращение ко всякой гнусности и нечестности; внутреннее отвращение должно заменить внешний страх перед людьми и божьими наказаниями; им следует научиться ценить самих себя и сохранять внутреннее достоинство, вместо того чтобы довольствоваться людским мнением; взвешивать внутреннюю цену каждого поступка и действия, а не слова и душевные движения; руководствоваться разумом, а не чувством; проникнуться жизнерадостностью и набожностью, всегда иметь хорошее настроение, не поддаваясь угрюмому, робкому и мрачному ханжеству.

Но прежде всего их нужно предостерегать от того, чтобы они никогда не ценили слишком высоко *merita fortunata* — дары счастья.

Что касается воспитания детей в *религиозном отношении*, то прежде всего встает вопрос: следует ли рано преподавать детям религиозные понятия? Об этом в педагогике много спорили. Религиозные понятия необходимо предполагают богословие. Можно ли юношей, которые еще не знают света, не знают самих себя, учить богословию? В состоянии ли они, не зная еще, что такое долг вообще, понять непосредственную обязанность перед Богом? Ясно одно: если бы возможно было, чтобы дети не присутствовали ни при каких действиях, выражающих почтение Высшему Существо, не слышали даже самого имени Божьего, то в порядке

вещей было бы ознакомить их сперва с тем, что составляет назначение человека и что причисляет ему, укрепить их способность суждения, объяснить им *порядок и красоту произведений природы*, дать, кроме того, еще более подробные сведения о мироздании — и лишь тогда раскрыть перед ними понятие о Высшем Существо, Законодателе. Но так как по весьма многим причинам это невозможно, то, если мы захотим преподать детям что-нибудь о Боге лишь впоследствии, в то время как они будут слышать его имя и видеть общепринятые знаки богопочитания, оказываемые ему, — это может развить в них или равнодушие, или дать превратные представления о нем, например внушить страх перед его силой. Так как есть повод опасаться, что страх этот укоренится в фантазии детей, следует во избежание этого стараться внушить им религиозные понятия заранее. Но это не должно быть делом памяти, простым подражанием и обезьянничанием; избираемый путь должен всегда соответствовать природе. Дети и без отвлеченных понятий о долге, об обязанностях, о хорошем и дурном поведении поймут, что существует закон долга, что его должны определять не соображения удобства, пользы и т.п., но нечто общее, что не может зависеть от людских прихотей. Конечно, и сам учитель должен составить себе ясное понятие об этом.

Сначала нужно все приписывать природе, а затем и ее саму — Богу: как, например, первоначально все основывалось на сохранении видов и их равновесии, но вместе с тем заранее уже имелся в виду и человек, цель которого — самому построить свое счастье.

Понятие о Боге первоначально лучше всего можно выяснить по аналогии с понятием об отце, под опекой которого мы находимся, а при этом очень удобно указать на единое, как бы из одного семейства, происхождение людей.

Но что же такое *религия*? Религия — это закон, живущий в нас, насколько он оказывает на нас свое воздействие благодаря Законодателю и Судье, это мораль, обращенная к познанию Бога. Если не соединять

религии с моральностью, то религия обращается в снисхождение милости. Гимны, молитвы, хождения в церковь должны давать человеку лишь новую силу, новое мужество к исправлению или же быть излишним сердцем, воодушевленного представлением о долге. Это — только приготовления к благим делам, а не они сами, и нельзя стать угодным Высшему Существо, не становясь лучшим человеком.

У ребенка нужно начать с того закона, который живет в нем. Человек достоин презрения в своих собственных глазах, если он порочен. Это сознание заложено в нем самом, и он такой не только потому, что Бог запретил злое. Ведь нет необходимости, чтобы законодатель был вместе с тем и творцом закона. Так, правитель может запретить воровство в своей стране, но за это тем не менее его нельзя назвать творцом закона о запрещении воровства. Исходя из этой точки зрения, человек приходит к осознанию того, что лишь хорошее поведение делает его достойным блаженства. Божественный закон должен одновременно казаться законом природы, поскольку он не произволен. Поэтому во всякой нравственности заключена религия.

Но не следует начинать с богословия. Религия, которая основывается только на богословии, не может содержать ничего морального. Она способна, с одной стороны, внушать страх, с другой — помыслы о награде, а это уже порождает только суеверное поклонение. Итак, нравственность должна предшествовать, богословие — следовать ей. Это и будет религией.

Закон, живущий в нас, называется *совестью*. Совесть есть, собственно, применение наших поступков к этому закону. Ее упреки останутся без последствий, если не смотреть на нее, как на представительницу Бога, которые царит над нами, но в то же время и судит внутри нас. Если религия не присоединится к нравственной совестливости, то она станет недействительной. Религия без нравственной совестливости — это суеверное служение. Хотят служить Богу, например, восхваляя его, превознося его силу, премудрость, и в то же время не думают о том, так исполнять божеские законы, мало того — даже хотя бы познавать его

силу, премудрость и т.д. и следовать им. Эти восхваления — словно приемы опиума для совести таких людей или подушка, на которой можно спать спокойно.

Дети не могут постигнуть все *религиозные понятия*, но тем не менее некоторые нужно им преподавать; они лишь должны быть скорее отрицательными, чем положительными. Заставлять детей заучивать готовые предписания — бесполезное дело, которое может лишь внушить им превратное представление о благочестии. Истинное богопочитание состоит в том, чтобы действовать по воле божьей, — вот что следует преподавать детям. Необходимо наблюдать за детьми, как и за самими собой, чтобы не так часто злоупотреблять именем Божиим. Если его употребляют в пожеланиях счастья, даже с благочестивою целью, то и это, собственно, уже злоупотребление. Понятие о Боге должно исполнять человека благоговением при каждом произнесении его имени, и он должен произносить его редко и никогда — легкомысленно. Ребенок должен научиться чувствовать благоговение пред Богом, во-первых, как перед Владыкой жизни и всего мира; во-вторых, как перед Промыслителем о людях; и в-третьих, наконец, как перед Судьей их. Говорят, что *Ньютон* всякий раз, как он произносил имя Божье, на время останавливался и задумывался.

Если ребенок одновременно получит представление о Боге и долге, он лучше научится почитать божественную заботливость о созданиях и тем самым будет лишен склонности к разрушению и жестокости, которая так часто выражается в том, что дети мучают небольших животных. Вместе с тем следует учить детей находить добро в зле: например, хищных зверей и насекомых можно считать образцами чистоплотности и трудолюбия; преступники побуждают к исполнению закона; птицы, истребляющие червей, охраняют сад и т.д.

Следовательно, нужно преподавать детям некоторые понятия о Высшем Существо, чтобы они, видя, как другие молятся, знали, по отношению к кому и почему это делается. Эти понятия должны быть немногочисленными и, как сказано, носить чисто негативный характер. Начинать преподавание их детям следует с

самой ранней юности, но при этом необходимо следить за тем, чтобы дети не ценили людей по их вероисповеданию, потому что, несмотря на разницу в религиях, последняя все-таки всюду одина.

В заключение присоединим еще нескольких замечаний, которые в основном следует иметь в виду при вступлении детей *в юношеские годы*. В это время юноша начинает различать то, чего он прежде не различал, а именно, прежде всего, начинает проявлять внимание к вопросам пола. Природа облекла эту область в покров таинственности, как будто бы эта вещь была чем-то таким, что не совсем пристойно человеку и что в нем составляет лишь животную потребность. Но природа постаралась связать это чувство с нравственностью всякого рода. Даже дикие племена проявляют в данном случае известную стыдливость и застенчивость. Дети иногда задают взрослым по этому поводу остроумные вопросы, например: откуда берутся дети? — но их можно легко удовлетворить, либо давая им уклончивые ответы, которые ничего не значат, либо, отсылая их, отвечать, что это детский вопрос.

Развитие этих склонностей в ребенке происходит механически, таким же образом, как и всех других инстинктов, а именно — они развиваются, не имея даже объекта. Невозможно, следовательно, в данном случае сохранить юношу в неведении и связанной с ним невинности. Молчание лишь усугубляет зло. Это видно по воспитанию наших предков. Современные воспитатели совершенно справедливо полагают, что нужно говорить об этом с юношей ясно и определенно, не скрывая ничего. Конечно, это вещь деликатная, потому что неловко делать из нее предмет всеобщего обсуждения. Но все легко уладить, если говорить об этом с надлежащей серьезностью и приноровиться к наклонностям питомца.

Тринадцатый или четырнадцатый год обычно бывает тем поворотным пунктом, когда в юношах развивается половое чувство (если это случается раньше, то это значит, что дети развращены и испорчены дурными примерами). К этому времени у них уже развита способность суждения, а природа подготовила их во

всех прочих отношениях, так что говорить об этом вполне возможно.

Ничто в такой степени не ослабляет духа и плоти человека, как тот вид сладострастия, который направлен на самого себя, — он совершенно противен человеческой природе. Но и его не следует скрывать от юноши. Нужно изобразить ему этот порок во всем его безобразии, сказать, что он может сделать себя неспособным к продлению рода, что телесные силы при этом бесцельно расходуются, что из-за этого он преждевременно постареет и что его умственные способности также сильно пострадают и т.п.

Подобных побуждений можно избежать усиленными занятиями, отводя сну лишь самое необходимое время. С помощью занятий следует выбить из головы самые мысли об этом, потому что, если предмет остается хотя бы в воображении, это все-таки сказывается на жизненной силе. Если склонность направлена на другой пол, всегда встречается некоторое противодействие; если же она направляется на самого себя, то ее можно удовлетворить в любое время. Физические последствия крайне вредны, но нравственные последствия гораздо хуже. Здесь преступают границы природы, желания совершенно выходят из-под контроля, так как не получают никакого реального удовлетворения. Воспитатели взрослых юношей ставили вопрос: позволительно ли юноше вступать в общение с другим полом? Если приходится выбирать одно из двух, то последнее во всяком случае. Там юноша действует вопреки природе, здесь же — нет. Природа предназначила ему быть мужчиной, раз он достиг определенного возраста, и, следовательно, продолжать свой род; но потребности, которые имеет человек в образованном государстве, не всегда позволяют воспитывать детей. Здесь, следовательно, он грешит против гражданского порядка. Итак, лучший выход и прямая обязанность для юноши ждать, пока он будет в состоянии настоящим образом жениться. Тогда он действует не только как хороший человек, но и как хороший гражданин.

Юноша должен научиться с ранних лет питать почтение и уважение к другому полу и стараться

приобрести уважение последнего своим беспорочным поведением, стремясь к высокой награде, счастливому браку.

Второе различие, которое начинает делать юноша, когда он вступает в общество, состоит в понимании *различия сословий и неравенства людей*. Пока он ребенок, ему совсем не следует давать замечать это. Не следует даже позволять ему помыкать слугами. Если он видит, как родители отдают приказ слуге, то ему всегда можно сказать: “Мы кормим их, и за это они нам повинуются; ты этого не делаешь, следовательно, и они не обязаны слушаться тебя”. Да дети и не имеют подобного желания, если только родители сами не развивают его в них. Юноше следует указать, что неравенство между людьми возникло вследствие того, что один человек старался получить преимущества перед другим. Потом можно постепенно развить в нем сознание равенства людей при их гражданском неравенстве.

Юноше следует обращать внимание на то, чтобы он ценил себя безотносительно к другим. Желание снискать почтение других за то, что совсем не составляет человеческого достоинства, — это тщеславие. Далее следует привить ему добросовестность в каждом деле и стремление делать все не напоказ, но как следует. Нужно обращать его внимание на то, чтобы он, хорошо обдумав какой-нибудь план, не обратил его в пустую мечту: лучше ни за что не браться и оставлять дело нерешенным. Следует обращать внимание на то, чтобы довольствоваться малым во внешней обстановке, и на выносливость в работе: *sustine et abstine*, а также на воздержанность в удовольствиях. Если будешь не только требовать удовольствий, то и захочешь стать прилежным работником, будешь полезным членом общества и предохранишь себя от скуки.

Далее следует обратить внимание юноши на радостное и веселое расположение духа. Хорошее настроение заключается в том, что не в чем упрекнуть себя, — оно должно всегда быть ровным. Постоянно упражняясь, можно достичь того, что будешь в состоянии заставить себя в любой момент быть веселым членом общества.

Затем следует обращать внимание на то, чтобы постоянно смотреть на многие вещи как на свою обязанность. Действие должно быть для меня ценно не потому, что оно отвечает моему желанию, но потому, что я благодаря этому исполняю свой долг.

Юношеству следует прививать любовь к другим людям, а затем и всемирно-гражданский образ мыслей. В нашей душе есть нечто такое, что заставляет нас интересоваться: 1) самими собой, 2) теми, с кем мы выросли, и 3) возможностью способствовать всеобщему благу. Следует знакомить детей с этим интересом, чтобы он согревал их души. Дети должны радоваться всеобщему благу, хотя бы оно и не служило выгоде их отечества и не приносило прибыли им лично. Юноша не должен высоко ценить наслаждение прелестями жизни. Тогда не будет и детской трусости перед смертью. Следует указывать юноше, что наслаждение не дает того, что обещает.

Наконец, нужно обратить его внимание на необходимость ежедневного отчета перед самим собой, чтобы в конце своих дней можно было правильно определить ценность своей жизни.

III. ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

1 (9)

КАНТ — ИМПЕРАТРИЦЕ ЕЛИЗАВЕТЕ ПЕТРОВНЕ¹

[14 декабря 1758 г.]

Всесветлейшая, великодержавнейшая императрица, самодержица всех россиян, всемилостивейшая императрица и великая жена!

С кончиной блаженной памяти доктора и проф[ессора] Кипке освобожден пост ординарного профессора логики и метафизики Кенигсбергской академии, который он занимал. Эти науки всегда были предпочтительным предметом моих исследований.

С тех пор, как я стал доцентом университета, я читал каждое полугодие по этим наукам private лекции. Я защитил публично по этим наукам 2 диссертации, кроме того, 4 статьи в Кенигсбергских ученых записках, 3 программы и 3 других философских трактата дают некоторое представления о моих занятиях².

Лестная надежда, что я доказал свою пригодность к академическому служению этим наукам, но более всего всемилостивейшее расположение Вашего Импер. Величества оказывать наукам высочайшее покровительство и благосклонное попечительство побуждают меня верноподданнейше просить Ваше Импер. Величество соблаговолить милостиво определить меня на вакантный пост ординарного профессора, уповая на то, что академический сенат в рассуждении наличия у меня необходимых к сему способностей сопроводит мою верно-

подданнейшую просьбу благоприятными свидетельствами. Умолкаю в глубочайшем унижении,

Вашего Импер. Величества верноподданнейший раб
Кенигсберг, 14 декабря 1758 г. *Иммануил Кант*

2 (29)

КАНТ — КНОБЛОХ

10 августа [1763 г.]'

Я не лишал бы себя так долго чести и удовольствия исполнить повеление дамы, являющейся украшением ее пола, и давно прислал бы затребованное сообщение, если бы не нашел нужным предварительно собрать более подробные сведения по этому вопросу. Рассказ, к которому я приступаю, по содержанию своему совершенно отличен от тех, которым обычно позволено в изящной форме проникнуть в покои, где обитает сама красота. Я бы не мог простить себе, если бы при чтении этого рассказа глубокая серьезность, хотя бы на один миг, погасила радостное выражение лица, с которым имеет право взирать на Вселенную ничем не омраченная невинность, и если бы я не был уверен, что, хотя подобного рода картины вызывают страх, воскрешающий старые впечатления, внушенные воспитанием, просвещенная женщина прочтет этот рассказ не без того удовольствия, которое может доставить его правильное использование. Позвольте мне, милостивая государыня, оправдать мое действие в этом деле, так как может показаться, что простое заблуждение побудило меня разыскать соответствующие рассказы и охотно принять их без тщательной проверки.

Не знаю, замечал ли кто-нибудь в моем характере склонность к вере в чудеса или легковерию. Несомненно во всяком случае, что вопреки всем рассказам о видениях и о действиях мира духов, из которых множество наиболее вероятных мне известно, я всегда старался следовать прежде всего указаниям здравого смысла, склоняясь в сторону отрицания. Не потому, что я воображаю, будто мне ясна невозможность всего этого (мы ведь очень мало знаем о природе духа), а потому,

что все эти рассказы недостаточно доказаны. Впрочем, что касается непостижимости и бесполезности такого рода явлений, то здесь столько трудностей, а с другой стороны, так легко обнаружить обман и поддаться обману, что я, вообще не склонный выдумывать себе хлопоты, нашел излишним проводить тоскливые часы на кладбищах или во мраке. Вот в каком душевном состоянии я обрелся с давних пор, пока я не познакомился с историей господина Сведенборга.

Эту историю я узнал от одного датского офицера, моего друга и бывшего слушателя, который за столом у австрийского посланника в Копенгагене Дитрихштейна вместе с другими гостями читал письмо, полученное им в это же время от мекленбургского посланника в Стокгольме барона Лютцова. В письме барон Лютцов сообщает, что в обществе голландского посланника в Стокгольме он у шведской королевы сам слышал странную историю о г-не Сведенборге, которая Вам, милостивая государыня, уже должна быть известна. Достоверность подобного сообщения поставила меня в тупик. Трудно, в самом деле, допустить, чтобы один посланник *открыто* сообщил другому посланнику что-то неверное о королеве, при дворе которой он аккредитован, и еще в присутствии избранного общества. И вот, дабы не отвергнуть без основания предрассудок относительно явлений и видений при помощи нового предрассудка, я нашел разумным ознакомиться ближе с этой историей. Я написал упомянутому офицеру в Копенгаген и поручил ему собрать всевозможные подробности этой истории. Он ответил, что еще раз по этому поводу беседовал с графом Дитрихштейном, что дело было действительно так и что профессор Шлегель заверил его, что сомнения тут быть не может. Так как он собирался в армию генерала Сен-Жермена, то посоветовал мне обратиться с письмом к самому г-ну Сведенборгу за более подробными сведениями. Я и написал этому странному человеку письмо, которое было вручено ему одним английским купцом в Стокгольме². Мне сообщили здесь, что господин Сведенборг благосклонно принял письмо и обещал ответить. Ответа, однако, не последовало. Тем временем

я познакомился с проживавшим здесь прошлым летом англичанином, весьма достойным человеком. Мы с ним подружились, и я поручил ему во время поездки в Стокгольм собрать более точные сведения относительно дара господина Сведенборга творить чудеса. Из его первого сообщения видно, что, по словам лиц, очень уважаемых в Стокгольме, упомянутая история произошла именно так, как я ее Вам раньше рассказал. Сам он тогда с господином Сведенборгом не говорил, но надеялся повидать его, хотя вообще ему трудно было убедить себя в правильности всего услышанного им от благоразумнейших лиц в Стокгольме про тайные сношения господина Сведенборга с невидимым миром духов. Однако тон его других писем совершенно иной. Он не только говорил с господином Сведенборгом, но побывал у него в доме и в высшей степени поражен всей этой странной историей. Сведенборг — человек благоразумный, любезный и откровенный. Он ученый, и мой друг обещал вскоре прислать мне некоторые его сочинения. Сведенборг без околичностей сказал моему другу, что Бог наделил его особой способностью общаться по своему желанию с душами умерших. Он ссылался при этом на общеизвестные доказательства. Когда ему напомнили о моем письме, он сказал, что с удовольствием прочел его и давно ответил бы, если бы не решил ознакомить всех с этой удивительной историей, и что в мае нынешнего года он отправится в Лондон, где издаст свою книгу, в которую войдет подробный ответ на мое письмо.

Чтобы дать Вам, милостивая государыня, некоторые доказательства, я прошу Вас выслушать рассказ о следующих двух происшествиях, содержание которых имел возможность проверить на месте человек, сообщивший мне о них, причем все очевидцы их еще живы.

От госпожи Мартевиль, вдовы голландского посланника в Стокгольме, спустя некоторое время после смерти ее мужа ювелир Кроон потребовал уплатить за серебряный сервиз, изготовленный им по заказу ее супруга. Вдова была совершенно уверена, что покойный муж ее, который был человек в высшей степени аккуратный и порядочный, не мог не уплатить этот

долг, но она никак не могла найти квитанцию. Обеспокоенная этим, так как речь шла о довольно значительной сумме, она пригласила к себе господина Сведенборга. Извинившись перед ним, она прямо сказала, что если, как утверждают все, он действительно одарен необыкновенной способностью беседовать с душами умерших, то не будет ли он любезен осведомиться у ее мужа относительно уплаты за серебряный сервис. Сведенборгу было нетрудно исполнить ее просьбу. Три дня спустя небольшое общество собралось за чашкой кофе у этой дамы. Явился также господин Сведенборг и со свойственным ему хладнокровием сообщил, что он говорил с ее мужем. Долг был уплачен за семь месяцев до его смерти, а квитанция находится в шкафу в верхней комнате. Дама возразила, что этот шкаф совершенно пуст и что в бумагах квитанция не найдена. На это Сведенборг ответил, что, как описал ее муж, если вынуть ящик с левой стороны, покажется доска, которую тоже надо вынуть, и тогда откроется потайной ящик, в котором находится его секретная голландская переписка, а также квитанция. После такого сообщения дама в сопровождении всех гостей поднялась в верхнюю комнату. Открывают шкаф, поступают согласно разъяснению и обнаруживают потайной ящик, о котором дама ничего не знала, а в нем — указанные бумаги, к величайшему изумлению всех присутствующих.

Следующее происшествие кажется мне наиболее достоверным из всех и действительно устраняет всякие сомнения. Это было в 1756³ г. В конце сентября, в субботу, в четыре часа пополудни, господин Сведенборг прибыл из Англии в Готенбург. Здесь господин Уильям Касл пригласил к себе в гости его и еще пятнадцать человек. В шесть часов вечера господин Сведенборг вышел из гостиной и вскоре возвратился бледный и взволнованный. Он заявил, что в Стокгольме, на Зюдермальме, вспыхнул страшный пожар (Готенбург отстоит от Стокгольма на расстоянии свыше 50 миль) и что огонь быстро распространяется. Он очень беспокоился и часто выходил из комнаты. Он сказал, что дом одного из его друзей, которого назвал

по имени, уже превратился в пепел и что опасность грозит его собственному дому. В восемь часов, снова войдя в комнату, он радостно воскликнул: "Слава Богу, пожар потушен недалеко от моего дома!" Весь город, и в особенности гостей, собравшихся у Касла, сильно взволновало это известие о пожаре, и в тот же вечер сообщили о нем губернатору. В воскресенье утром Сведенборг был вызван к губернатору. Тот спросил его о случившемся. Сведенборг подробно описал пожар, рассказав, как он начался, как кончился и сколько времени продолжался. В тот же день известие облетело весь город и вызвало тем ббльшую тревогу, что на это сам губернатор обратил внимание, и многие опасались за своих друзей и за свое имущество. В понедельник вечером прибыла в Готенбург эстафета, отправленная во время пожара стокгольмским купечеством. В письмах о пожаре рассказывалось точь-в-точь, как описал его Сведенборг. Во вторник утром к губернатору прибыл королевский курьер с донесением о пожаре, о причиненном им ущербе, о сгоревших домах. Донесение ничем не отличалось от сообщения, сделанного Сведенборгом; пожар действительно был потушен часов в восемь.

Что можно сказать против достоверности этого происшествия? Приятель, пишущий мне об этом, проверил все не только в Стокгольме, но месяца два тому назад и в Готенбурге, где он хорошо знаком с лучшими семьями и мог получить исчерпывающие сведения и где живет еще большинство очевидцев происшествия 1756 г. Одновременно он сообщил мне о способе, каким господин Сведенборг общается с духами, а также изложил его идеи о состоянии душ умерших. Получился портрет поистине редкостный, но у меня нет времени описать Вам его. Как бы я желал лично расспросить этого странного человека: мой приятель не настолько знаком с методами, чтобы выведать то, что могло бы пролить на все это больше света. С нетерпением жду книгу, которую Сведенборг намерен издать в Лондоне. Приняты все меры к тому, чтобы я получил ее, как только она появится в печати.

Вот все, что я могу пока сообщить для удовлетво-

рения Вашей благородной любознательности. Не знаю, милостивая государыня, хотите ли Вы знать мое мнение об этом щекотливом деле. Таланты, гораздо более крупные, чем тот, который достался на мою долю, могут тут установить мало достоверного. Но каково бы ни было мое мнение, Ваше приказание обязывает меня изложить его письменно, если Вы еще долго пробудете в деревне и я не смогу высказаться устно. Боюсь, что злоупотребил Вашим позволением писать Вам, занимая Вас слишком долго своим второпях составленным и не очень складным письмом.

С глубочайшим почтением остаюсь

И. Кант

3 (34)

КАНТ — ЛАМБЕРТУ¹

[31 декабря 1765 г.]

Милостивый государь!

Ни одно письмо не могло бы быть мне более приятным и желанным, чем то, которым оказали мне честь Вы, ибо я искренне считаю Вас одним из тех выдающихся умов Германии, кто прежде всего способен в значительной степени продвинуть исследование вопросов, в первую очередь занимающих и меня. Прошу Вас не считать мое длительное молчание проявлением нерадивости. Дело в том, что господин Кантер², которому я сообщил о Вашем предложении, просил меня задержать ответ на Ваше письмо до той поры, пока он сам не напишет Вам о своем окончательном решении. Он прекрасно понимает, какое значение имеет для него сотрудничество с автором столь знаменитых трудов, охотно соглашается взять на себя издание предложенного Вами исследования³ и только просит дать ему некоторую отсрочку, так как до пасхальной ярмарки осталось мало времени, а он перегружен делами издательства. Господин Кантер вступил в товарищество со своим прежним служащим господином Харткнохом, который теперь ведает его делами в Риге; он

меня заверил, что в ближайшее время уведомит Вас о своем решении по упомянутому вопросу.

Мне доставило большое удовольствие Ваше замечание о счастливом совпадении наших методов, что и я неоднократно отмечал при чтении Ваших трудов; это обстоятельство укрепило мою уверенность в правильности избранного мною метода, послужив своего рода логической проверкой того, насколько он выдерживает испытание всеобщего человеческого разума. Я высоко ценю Ваше предложение делиться нашими замыслами, и поскольку я рассматриваю это как большую честь для себя, не премину воспользоваться такой возможностью. Думаю, что, не преувеличивая своей значимости, могу с некоторым доверием отнестись к знаниям, приобретенным мною ценою длительных усилий, и, зная Ваш всеми признанный талант, позволяющий Вам сочетать исключительную проницательность в частных вопросах с необыкновенной широтой в понимании целого, надеюсь, что соединение Ваших усилий с моими скромными устремлениями, если Вы, милостивый государь, сочтете это возможным, внесет важный вклад в науку, который обогатит не только меня, но, быть может, и весь мир.

В течение ряда лет я рассматривал мои философские идеи во всевозможных аспектах и после всех этих манипуляций, в ходе которых я неустанно пытался обнаружить, не таится ли источник заблуждения или казавшегося мне правильным вывода в самом характере моего исследования, я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться, чтобы избежать ослепления ложным знанием; в противном случае ежеминутная уверенность в том, что необходимое решение проблемы достигнуто, будет сопровождаться столь же частым разочарованием, а из этого и проистекает губительный разлад в кругах мнимых философов, причиной которого является отсутствие общезначимого критерия, способного направить усилия в одно русло. С определенного момента я достиг того, что сразу же вижу, исходя из природы предпринимаемого мною исследования, что мне следует знать для решения того или иного вопроса и какая степень по-

знания predeterminedена имеющимися данностями; тем самым суждение, становясь часто более ограниченным, обретает большую обоснованность и надежность, чем это обычно бывает. Все мои стремления сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом; хочу сообщить Вам в этой связи, милостивый государь, что господин Кантер, узнав о моем намерении завершить, если удастся, к ближайшей пасхальной ярмарке работу, о которой здесь идет речь, поспешил, как это обычно делают книготорговцы, поместить ее, несколько исказив заглавие, в каталог Лейпцигской ярмарки³. Тем временем я отказался от своего первоначального намерения и решил несколько задержать публикацию работы, являющейся главной целью всех моих помыслов, ибо в ходе исследования я обнаружил, что при вполне достаточном количестве примеров искаженного суждения, способных служить иллюстрацией моим положениям о ложности обычно применяемого метода, в работе отсутствует необходимое число примеров, которые позволили бы *in concreto* показать, в чем именно состоит своеобразие нового метода. Поэтому, дабы избежать обвинения в том, что я предлагаю еще один философский проект, и вместе с тем не перегружать основную работу слишком пространными и (все-таки не достигающими своей цели) примерами, я считаю необходимым предпослать публикации упомянутой работы небольшие исследования, материал к которым уже вполне разработан к настоящему моменту: — в первую очередь *“Метафизические начала естественной философии”* и *“Метафизические начала практической философии”*⁴.

Неожиданно для меня пришло время закончить письмо. Буду иметь честь сообщить Вам, милостивый государь, о моих дальнейших намерениях и просить Вас высказать о них Ваше столь важное для меня суждение.

Вы совершенно справедливо сетуете, милостивый государь, на вечную болтовню присяжных остряков и утомительные разглагольствования писателей, которые задают теперь тон, чей вкус проявляется только в

том, что они рассуждают о вкусе. Однако гибель в пошлом жонглерстве представляется мне эвтаназией ложной философии; ведь значительно хуже, если ее хоронят в глубокомысленных и ложных суждениях со всей pompой строгого метода. Прежде чем пробудится к жизни истинная философия, необходимо, чтобы старая философия сама изжила себя, а поскольку гниение всегда является тем полным распадом, который предшествует возникновению нового, то кризис учености в век, когда нет недостатка в выдающихся умах, порождает во мне надежду, что долгожданный великий переворот в науке уже не за горами.

Профессор Реккард, любезное посещение которого меня очень обрадовало, так же как и переданное им письмо от Вас, вполне заслуженно пользуется здесь большой любовью и всеобщим уважением, хотя оценить в должной мере его заслуги способны лишь немногие. Он просит засвидетельствовать Вам его почтение. Примите, милостивый государь, и мои заверения в глубочайшем к Вам уважении.

Ваш покорнейший слуга *Иммануил Кант*
Кенигсберг, 31 декабря 1765 г.

P.S. В тот момент, когда я запечатывал настоящее письмо, мне вручили обещанный Вам ответ господина Кантера, который и прилагаю.

4 (39)

КАНТ — МЕНДЕЛЬСОНУ¹

[8 апреля 1766 г.]

Милостивый государь!

Во исполнение моей покорнейшей просьбы Вы любезно взяли на себя труд передать некоторые посланные Вам сочинения, на что я отвечаю искреннейшей благодарностью и выражением готовности ко всякого рода ответным услугам.

Удивление, которое Вы высказываете по поводу тона небольшого сочинения, служит для меня доказательством доброго мнения, которое Вы составили о

моей искренности, и даже Ваше неудовольствие по поводу того, что в данном сочинении, как Вам кажется, она выражена лишь двусмысленно, для меня ценно и приятно. Действительно, у Вас никогда не будет основания изменить обо мне свое мнение, ибо каковы бы ни были недостатки, избежать которых не всегда можно даже при самой твердой решимости, но непостоянство и погоня за внешним блеском, право, никогда не станут моим уделом, после того как в течение большей части своей жизни я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это. Потеря уважения к себе, проистекающего от сознания неискренности убеждений, была бы поэтому самым большим несчастьем, которое могло бы меня постигнуть, но которое наверняка никогда меня не постигнет. Правда, я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю.

Не знаю, заметили ли Вы при чтении этого довольно сумбурно написанного сочинения признаки того неудовольствия, с которым я его писал. Проявив большое любопытство к видениям Сведенборга, я осведомлялся о них у лиц, имевших случай узнать его, вел некоторую переписку и, наконец, приобрел его произведения и тем самым имел основание неоднократно высказываться по этому поводу. Однако я ясно видел, что у меня до тех пор не будет покоя от постоянных распросов, пока я не расскажу всех этих анекдотов, которые я, как полагают другие, знаю. И в самом деле, мне было трудно придумать метод, следуя которому, я мог бы выразить свои мысли [об этом предмете] так, чтобы не вызывать насмешки. Мне казалось поэтому наиболее целесообразным опередить в этом отношении других, посмеявшись над самим собой. И я поступил вполне искренне, поскольку состояние моей души действительно было при этом противно здравому смыслу. Что касается рассказа [о видениях], то я не мог не проявлять некоторый интерес к такого рода историям; что же касается доводов разума, то я не мог предполагать их совершенно неправильными; и это несмотря

на нелепости, которые лишают ценности первые, и на измышления и неясные понятия, лишаящие всякой ценности вторые.

Что касается высказанного мной мнения о значении метафизики вообще, то хотя, быть может, то или иное выражение и было мной выбрано недостаточно осторожно и точно, однако я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, какие в ходу в настоящее время. При этом я убежден, что избранный в них путь является совершенно превратным, что модные методы должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки и что полное искоренение всех этих воображаемых знаний не может быть в такой же степени вредным, как сама эта мнимая наука с ее столь отвратительной плодовитостью.

Я настолько далек от того, чтобы саму метафизику, рассматриваемую объективно, считать чем-то незначительным или лишним, что, в особенности с того времени, как я постиг, как мне кажется, ее природу и настоящее ее место среди человеческих познаний, я убежден в том, что от нее зависит даже истинное и прочное благо человеческого рода. Это — хвала, которая всякому другому, кроме Вас, покажется фантастической и дерзновенной. Таким гениям, как Вы, милостивый государь, полагается создать новую эпоху в этой науке, дать ей новое направление и начертать мастерской рукой план для этой все еще наугад разрабатываемой дисциплины. Что касается запаса [метафизических] знаний, преподносимого публике, то мое мнение (оно не выражение легкомысленного непостоянства, а результат долгого исследования) таково: самое целесообразное — это снять с него его догматическое одеяние и подвергнуть необоснованные воззрения скептическому рассмотрению, польза чего, правда, лишь негативна (*stultitia caruisse*²), но подготавливает к позитивной. Для того чтобы достичь понимания, простота здравого, но свободного от наставлений рассудка нуждается лишь в органоне, мнимое же понимание испорченного ума — в слабительном. Если позволительно упомянуть

здесь о чем-то из моих собственных начинаний в этом отношении, то я полагаю, что, с того времени как я не опубликовал ни одного сочинения на эту тему, я пришел в этой дисциплине к важным выводам, устанавливающим ее метод, и это не только общие взгляды; они применимы в качестве настоящего мерила. Постепенно я подхожу к тому, чтобы, насколько позволяют мне другие занятия, отдать эти опыты на суд общественности, и прежде всего на Ваш суд, причем я льщу себя надеждой, что если бы Вам угодно было соединить в этом отношении свои усилия с моими (под этим я разумею также и указание на их ошибки), то могло бы быть достигнуто нечто важное для развития науки.

Мне доставляет немалое удовольствие знать, что мой небольшой и беглый опыт побудит Вас к основательным размышлениям по этому вопросу, и я считаю его достаточно полезным, если он другим может дать повод к более глубоким исследованиям. Я уверен, что Вы не пройдете мимо того вопроса, к которому относятся все эти соображения и который я обозначил бы отчетливее, если бы не был вынужден печатать это сочинение отдельными листами. Я не всегда мог предусмотреть, что необходимо предпослать для лучшего понимания последующего и где те или иные объяснения надо было в последующем опустить, чтобы они не оказались в ненадлежащем месте. По моему мнению, вся задача заключается в том, чтобы найти данные для разрешения проблемы: *каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?* Необходимо, следовательно, найти силу внешнего действия, а также рецептивность, т.е. способность воспринимать извне, в такой субстанции, соединении которой с человеческим телом есть только особый вид [соединения]. Мы не располагаем никаким опытом, на основе которого мы могли бы познать такой субъект в различных отношениях, которые единственно только и были бы пригодны к тому, чтобы раскрыть его внешнюю силу или способность; гармония же с телом представляет собой лишь отношение *внутреннего* состояния души

(мышления и хотения) к *внешнему* состоянию материи нашего тела и, следовательно, не раскрывает отношения одной *внешней* деятельности к другой *внешней* деятельности, а потому вовсе не пригодна для разрешения поставленной проблемы. Вот почему возникает вопрос: возможно ли вообще при помощи априорного суждения разума раскрыть силы духовных субстанций? Это исследование сводится к другому, а именно: можно ли посредством умозаключений найти первоначальную силу, т.е. первое основное отношение — отношение причины к действию? Так как я уверен, что это невозможно, то отсюда следует, что если эти силы не даны в опыте, то они могут быть только вымышлены. Но это измышление (*fictio heuristic*, *hypothesis*) никогда не может послужить основанием доказательства хотя бы только возможности [чего-то], и сама мыслимость (видимость ее проистекает оттого, что нельзя доказать также и ее невозможности) есть только мираж; поэтому я бы взялся защищать грезы самого Сведенборга, если бы кто-нибудь стал оспаривать возможность этих грез, а моя попытка провести аналогию действительного нравственного влияния духовных существ со всеобщим тяготением есть, собственно говоря, с моей стороны не [выражение] серьезного мнения, а пример того, как далеко и притом беспрепятственно можно продвигаться в философских измышлениях, где данные отсутствуют, и как важно, когда ставится такая задача, выяснить, что именно необходимо для решения проблемы и не отсутствуют ли для этого необходимые данные. Если мы поэтому оставим пока в стороне доказательство, исходящее из гармоничности [мира] или из божественных целей, и спросим, возможно ли когда-нибудь на основании нашего опыта такое знание о природе души, которого было бы достаточно для того, чтобы исходя из него познать, каким образом она присутствует в мировом пространстве как в отношении материи, так и в отношении существ одинаковой с ней природы, — то тогда выяснится, есть ли *рождение* (в метафизическом смысле), *жизнь* и *смерть* нечто такое, что мы когда-нибудь сможем постигнуть при помощи разума. Здесь важно решить,

не существуют ли здесь действительно границы, положенные ограниченностью нашего разума, как в опыте, содержащем в себе данные для решения вопроса. Однако на этом я кончаю свое письмо и, рассчитывая на Вашу дружбу, прошу Вас засвидетельствовать также и господину профессору Зульцеру мое глубокое уважение с пожеланием иметь честь получить от него письмо, которым он меня очень обяжет.

С величайшим уважением остаюсь, милостивый государь,

Вашим покорным слугой

И. Кант.

Кенигсберг, 8 апреля 1766 г.

5 (40)

КАНТ — ГЕРДЕРУ¹

[9 мая 1768 г.]

Ваше преподобие!

Милостивый государь!

Пользуюсь случаем выразить Вам мое уважение и дружеские чувства, которые могли бы быть поставлены под сомнение из-за свойственной мне медлительности в ответах на письма. С удовольствием, не лишенным тщеславия, я следил за тем исключительным признанием, которое выпало на долю Ваших недавно опубликованных опытов, хотя они всецело являются продуктом Вашей собственной мысли и совершенно свободны от какого бы то ни было влияния моих идей, познакомиться с которыми Вы сочли для себя полезным. Если бы критика не наносила вреда, поражая талант робостью, а тонкость суждения не затрудняла правильную оценку своих возможностей, я мог бы надеяться — на основании того небольшого опыта, который я храню², — увидеть в Вас со временем подлинного мастера в той области поэзии, где мудрость сочетается с изяществом и где до сих пор блистает только Поуп. Наблюдая за быстрым развитием Вашего таланта, я с удовольствием предвижу, что настанет момент, когда творческий дух, уже не столь стремительно гонимый юношеским жа-

ром, достигнет, сохранив при этом всю полноту чувств, того мира и покоя, который как бы воплощает в себе созерцательную жизнь философа, — полную противоположность тому, о чем грезят мистики. Я твердо надеюсь исходя из того, что я о Вас знаю, что эта стадия в развитии Вашего таланта наступит, — это состояние духа более, чем что-либо иное, полезно как тому, кто им располагает, так и миру в целом; Монтень занимает в нем низшее, а Юм, насколько мне известно, высшее место.

Что касается меня, то, будучи лишенным предвзятости и относясь с глубоким безразличием как к своему ранее сложившемуся мнению, так и к мнениям других, я постоянно переворачиваю все свое построение и рассматриваю его во всевозможных аспектах, надеясь в конечном итоге найти тот угол зрения, который позволит мне привести мое построение в соответствии с истиной. За время Вашего отсутствия я по ряду вопросов изменил свои воззрения, и, поскольку мои старания направлены прежде всего на то, чтобы постигнуть подлинное назначение и границы человеческих способностей и склонностей, я полагаю, что в области нравственности мне, наконец, удалось этого в известной степени достигнуть. В настоящий момент я занимаюсь метафизикой нравственности и льщу себя надеждой, что мне удастся разработать бесспорные и плодотворные основоположения и показать, какой метод следует применять в этой области, чтобы весьма распространенные, но до сих пор в значительной своей части бесплодные усилия действительно принесли пользу. Надеюсь в этом году закончить упомянутое исследование, если тому не воспрепятствует весьма неустойчивое состояние моего здоровья.

Убедительно прошу Вас засвидетельствовать мое почтение господину Беренсу и заверить его в том, что можно хранить верную дружбу и не сообщая о ней письменно. Господин Герман, который передаст Вам настоящее письмо, — благонравный и старательный молодой человек; он сумеет завоевать Ваше расположение, а рижская церковная школа получит в его лице хорошего работника.

С искренним уважением остаюсь преданным другом
и покорным слугой Вашего преподобия

И. Кант

Кенигсберг, 9 мая 1767³ г.

6 (57)

КАНТ — ЛАМБЕРТУ

[2 сентября 1770 г.]

Высокоблагородный господин!

Многоуважаемый господин профессор!

Пользуюсь случаем переслать Вам мою диссертацию через респондента при ее защите¹ — способного студента-еврея — и тем самым по возможности устранить неприятное для меня истолкование, которое могло получить мое долгое молчание в ответ на Ваше столь ценное для меня письмо².

Причиной этой задержки послужило не что иное, как желание соответствующим образом ответить на предложение, все значение которого я должным образом оценил. Поскольку в области той науки, которой Вы уделили в Вашем письме свое внимание, я длительное время работал, пытаюсь открыть ее природу и, если возможно, ее непреложные основные законы, мне ничто не могло быть приятнее, чем предложение объединить наши усилия, сделанное человеком столь проницательного ума и широты взглядов, чей научный метод к тому же, как я уже не раз замечал, близок моему, и в ходе совместного исследования и постоянно совершаемой проверки достигнутого набросать план хорошо обоснованного построения. Я счел невозможным предложить Вашему вниманию меньше чем достаточно четко обрисованный образ, в котором встает перед моим умственным взором эта наука, и определенную идею того особого метода, который должен лежать в ее основе. Выполняя это намерение, я занялся исследованиями, которые оказались новыми для меня самого и вместе с утомительными академическими делами послужили причиной того, что я все время откладывал ответ на Ваше письмо. Лыщу себя надеждой, что в

течение последнего года я разработал понятие, которое, как я полагаю, изменять не придется, хотя оно несомненно потребует дальнейшего расширения; это понятие позволит с помощью надежных и простых критериев проверить все метафизические вопросы и с уверенностью установить, в какой мере они вообще могут быть разрешены.

Основное содержание всей этой науки, характеристике ее сущности, первоисточники всех высказанных в ней суждений и метод, пользуясь которым, легко самостоятельно продвигаться в дальнейшем исследовании, можно было бы предложить Вашему основательному и ученому суждению в достаточно кратком изложении, а именно в нескольких письмах; надеюсь на то, что они окажут свое действие, я прошу Вас дать на них свое особое согласие. Однако, поскольку при осуществлении такого важного намерения некоторую отсрочку во времени не следует считать серьезной потерей, особенно если такой ценой можно создать нечто завершенное и прочное, я обращаюсь к Вам с просьбой по-прежнему считать неизменным мое согласие на Ваше любезное намерение участвовать в моих изысканиях, но несколько подождать с его осуществлением. Стремясь оправиться от недомогания, которое изнурило меня в течение всего лета, и не желая вместе с тем пребывать в бездеятельности в свободные от повседневных дел часы, я поставил себе целью в течение зимы привести в порядок и закончить мои исследования в области чистой моральной философии, где полностью отсутствуют эмпирические принципы, а также в области метафизики нравственности. Последняя в значительной степени проложит путь для осуществления важнейших задач, возникших в соответствии с изменившейся формой метафизики, и, помимо этого, будет, как я полагаю, столь же полезной для утверждения еще достаточно шатких в настоящий момент принципов практических наук. После окончания этой работы я воспользуюсь любезно данным Вами разрешением и предложу Вашему вниманию мои опыты в области метафизики на той стадии, которой они к тому времени достигнут. Заверяю Вас, что я устраню

все то, что покажется Вам не вполне убедительным; ведь если хоть одно основоположение в моей работе не встретит Вашего полного одобрения, я буду считать, что моя цель — положить в основу этой науки не вызывающие сомнения совершенно неопровержимые правила — не достигнута. В настоящий момент мне было бы чрезвычайно приятно и полезно ознакомиться с Вашим компетентным суждением по ряду основных пунктов моей диссертации, так как я предполагаю добавить к ней несколько листов и издать ее к ближайшей ярмарке, устранив недостатки, возникшие в результате спешки, и более точно определив свои мысли³. Первый и четвертый разделы можно ввиду их незначительности оставить без изменения, но во втором, третьем и пятом, не разработанных должным образом из-за плохого состояния моего здоровья, содержатся, как мне кажется, идеи, достойные более тщательного и подробного изложения. Общие законы чувственности неправомерно играют большую роль в метафизике, где ведь действуют одни только понятия и принципы чистого разума. По-видимому, метафизике должна предшествовать особая, впрочем чисто негативная, наука (*phasenomenologia generalis*), в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор. В самом деле, пространство и время, а также аксиомы, требующие, чтобы все вещи рассматривались в пространстве и во времени, вполне реальны применительно к эмпирическому знанию, ко всем предметам чувственно постигаемого мира и действительно содержат условия всех явлений и эмпирических суждений. Однако, если что-либо мыслится совсем не как предмет чувств, а посредством всеобщего и чистого понятия разума как вещь, как субстанция вообще и т.п., то, пытаясь подчинить их основным мыслительным понятиям чувственности, можно прийти к совершенно неверным выводам.

Я полагаю, и, быть может, мне посчастливится обрести в этой еще столь несовершенной попытке Ваше одобрение, что подобную пропедевтику, которая осво-

бодила бы собственно метафизику от всякой примеси чувственности, можно было бы без чрезмерных усилий довести до необходимой обстоятельности и ясности.

Надеюсь и в будущем сохранить Ваше дружеское расположение и уповаю на то, что и впредь Вы сочтете возможным участвовать в моих, правда еще незначительных по своим результатам, научных исследованиях. Если мне дозволено обратиться к Вам с просьбой, то я просил бы Вас разрешить господину Марку Герцу, подателю данного письма Вашего покорного слуги, иногда обращаться к Вам за содействием в его занятиях. Могу рекомендовать его как благонаправленного, весьма прилежного и способного молодого человека, который сумеет должным образом использовать добрый совет.

Остаюсь с величайшим уважением покорнейшим слугой Вашего благородия.

И. Кант.

Кенигсберг, 2 сентября 1770 г.

7 (67)

КАНТ — ГЕРЦУ

[7 июня 1771 г.]

Дорогой друг!

Что Вы думаете о моей неаккуратности в качестве корреспондента? Что думают об этом Ваш ментор господин Мендельсон и профессор Ламберт? Эти почтенные люди, наверное, считают меня весьма несучтывым, поскольку я столь дурно отплатил им за усилия, затраченные на их письма ко мне. И в самом деле, я не мог бы быть в обиде на них, если бы впредь они решили не поддаваться соблазну и не тратить больше сил, отвечая на мои письма. Если бы, однако, те внутренние препятствия, которые человек осознает сам, могли стать столь же очевидными для других, то они, как я надеюсь, сочли бы причиной моего молчания все что угодно, только не равнодушие или недостаток уважения к ним. Прошу Вас, убедите этих достойных людей в том, что подобное подозрение не соответствует истинному положению дел, или, если оно еще не

возникло, предотвратите его заранее, ибо и теперь еще не устранено препятствие, служившее причиной моего долгого молчания. Если отвлечься от дурной привычки считать каждую следующую почту удобнее сегодняшней, то таких причин, собственно говоря, две. Письма, подобные тем, которыми оказали мне честь эти два ученых мужа, всегда заставляют меня углубиться в длительные исследования. Вам ведь хорошо известно, что, знакомясь с разумными возражениями, я совсем не стремлюсь прежде всего опровергнуть их; напротив, я присоединяю их к своим суждениям и допускаю возможность того, что эти новые доводы заставят меня отказаться от всех прежних излюбленных мною идей. Я всегда надеюсь на то, что, беспристрастно рассматривая свои суждения с позиций других мыслителей, я найду некое третье, лучшее, чем мое первоначальное, решение вопроса. К тому же, когда речь идет о людях такого ранга, то самый факт их неуверенности в правоте моих доводов всегда является для меня доказательством того, что моей теории во всяком случае недостает ясности, отчетливости, а быть может, и более существенного. Между тем многолетний опыт научил меня тому, что проникновение в изучаемую нами материю не может быть насильственным и ускорение его не достигается напряжением сил; этот процесс требует довольно длительного времени, в течение которого, делая промежутки, мы рассматриваем одно и то же понятие во всевозможных соотношениях и в столь обширных, насколько это нам доступно, связях; делается это в значительной степени и для того, чтобы в ходе подобного рассмотрения пробудился дух скепсиса и проверил бы, способно ли наше мыслительное построение противостоять самому глубокому сомнению. С этой точки зрения я хорошо использовал, как мне кажется, ту отсрочку, в силу которой меня могут обвинить в невежливости, хотя в действительности она объясняется моим глубоким уважением к суждениям обоих ученых.

Вы знаете, какое большое значение для философии в целом и для важнейших человеческих целей имеет отчетливое и ясное понимание того различия, которое существует между тем, что основано на субъективных

принципах душевных способностей человека, — не только чувственности, но и рассудка — и тем, что непосредственно направлено на сами предметы. Если не стремиться во что бы то ни стало создать систему, то оказывается, что исследования, посвященные самому различному применению этого основного правила, верифицируют друг друга. Поэтому я работаю теперь над книгой, озаглавленной “Границы чувственности и разума”¹, где я пытаюсь подробно разработать отношение основных понятий и законов, которые определяют чувственно воспринимаемый мир, а также наметить в общих чертах то, что составляет сущность учения о вкусе, метафизике и морали. За эту зиму я изучил весь необходимый материал, расклассифицировал его, взвесил и сопоставил отдельные данные и только совсем недавно завершил весь план этой работы.

Вторая причина моего молчания должна быть для Вас, как для врача, еще более убедительной; дело в том, что, поскольку мое здоровье заметно ухудшилось, я вынужден принимать меры, которые помогли бы улучшить мое физическое состояние, т.е. исключить на время всякое перенапряжение, использовать для работы только светлые минуты, остальное же время уделять покою и уюту повседневной жизни. Такой образ действий вместе с ежедневным приемом настойки хинной коры, начатым в октябре прошлого года, в значительной степени помог мне справиться с болезненным состоянием, что подтверждают и мои знакомые. Уверен, что Вы поймете неаккуратность, вызванную медицинскими соображениями.

Рад был узнать, что Вы намереваетесь опубликовать исследование о природе спекулятивных наук². С нетерпением жду его появления, и, так как Ваша книга будет, по-видимому, опубликована раньше моей, я смогу использовать ряд важных для меня соображений, которые, как я полагаю, там будут содержаться. Предвкушаемое мною удовлетворение (даже если к нему присоединится известная доля тщеславия) от успеха, который, вероятно, выпадет на долю Вашего первого печатного опыта, будет приспосабливано бескорыстных дружеских чувств. Мою диссертацию, в которую я не

захотел вносить какие-либо изменения после того как задумал дать более полную разработку содержащихся в ней идей, господин Кантер отправил отсюда, причем довольно поздно и в небольшом количестве экземпляров, даже не включив ее в каталог ярмарки. Поскольку в ней содержится то, что будет развито в моей следующей работе, и вместе с тем отдельные мысли, которые мне вряд ли придется где-либо повторять, а диссертацию со всеми ее ошибками издавать повторно не стоит, то я несколько раздосадован тем, что и эту работу так скоро ждет участь всех человеческих стремлений, т.е. забвение.

Если Вы сочтете возможным писать мне, даже лишь изредка получая ответ, то подробное письмо от Вас окажет весьма ценное содействие весеннему курсу моего хинного лечения. Передайте, пожалуйста, господину Мендельсону и господину Ламберту мои извинения и заверения в моей глубочайшей преданности. Надеюсь, что, как только мой желудок начнет выполнять свои обязанности, моя рука также не преминет выполнять свои. Примите во всех Ваших начинаниях наилучшие пожелания и сочувствие Вашего искреннего друга

И. Канта

Кенигсберг, 7 июня 1771 г.

8 (70)

КАНТ — ГЕРЦУ¹

[21 февраля 1772 г.]

Благородный господин, дорогой друг!

Если Вы сердитесь оттого, что я Вам не ответил, то Вы, конечно, правы. Но если Вы отсюда делаете неправильные выводы, то я хотел бы воспользоваться правом сослаться по этому поводу на Ваше знание моего образа мышления. Вместо всех извинений я хотел бы в немногих словах рассказать Вам о том, чем именно заняты мои мысли и что даже в часы досуга заставляет меня откладывать ответ. После Вашего отъезда из Кенигсберга я в промежутке между занятиями

и отдыхом, в котором я очень нуждаюсь, рассмотрел еще раз план тех исследований, о которых мы с Вами беседовали, чтобы согласовать его со всей философией и всем остальным кругом знаний и чтобы определить их объем и рамки. В различении чувственного и интеллектуального в области морали и в отношении вытекающих отсюда принципов я уже и раньше достиг довольно заметных результатов. Принципы чувства, вкуса и способности суждения с их действиями — приятным, прекрасным и благим — я тоже уже давно выразил в форме, более или менее удовлетворяющей меня, и теперь я составил план сочинения, которое можно было бы озаглавить приблизительно так: *“Границы чувственности и разума”*. В этом сочинении я мыслил себе две части: теоретическую и практическую. Первая содержит два раздела: 1) феноменологию вообще, 2) метафизику, а именно о ее природе и методе. Вторая часть также содержит два раздела: 1) общие принципы чувства, вкуса и чувственного желания; 2) первые основания нравственности. Продумывая теоретическую часть во всем ее объеме и во взаимоотношении всех ее частей, я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного, что я в своих долгих метафизических исследованиях, точно так же как другие, упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики, до сих пор остававшейся еще скрытой для себя самой. Я поставил перед собой вопрос: на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету? Если представление содержит только тот способ, каким предмет воздействует на субъект, то легко понять, как он может соответствовать субъекту в качестве действия своей причины и как это определение нашей духовности может что-то *представлять*, т.е. иметь предмет. Пассивные или чувственные представления обладают, следовательно, доступным для понимания отношением к предметам, и принципы, заимствуемые из природы нашей души, имеют вполне понятную значимость для всех вещей, поскольку они должны быть предметами чувств. Равным образом: если бы то, что в нас называется представлением, было активно в отношении

объекта, т.е. если бы этим порождался сам предмет, подобно тому как представляют себе божественные познания в качестве прообразов вещей, то и соответствие представлений с объектами могло бы быть понято. Таким образом, понятна по крайней мере возможность как *intellectus archetypī*, на созерцании которого основываются сами вещи, так и *intellectus ectypī*², почерпывающего данные для своей логической обработки из чувственного созерцания вещей. Однако наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета (кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях), как и предмет не есть причина представлений рассудка (*in sensu reali*). Чистые рассудочные понятия не должны быть, следовательно, абстрагируемы от ощущения чувств, как не должны они выражать восприимчивость представлений посредством чувств; свои источники они должны иметь, правда, в природе души, однако не в том смысле, что они испытывают воздействие объекта и что они порождают сам объект. В диссертации я ограничился тем, что выразил природу интеллектуальных представлений лишь негативно, а именно что они не могут быть видоизменениями души, обуславливаемыми предметом. Но как еще возможно относящееся к предмету представление без воздействия этого предмета, — это я обошел молчанием. Я тогда сказал: чувственные представления воспроизводят вещи так, как они являются, интеллектуальные — так, как они есть. Но посредством чего даются нам эти вещи, если не через тот способ, каким они на нас воздействуют; и если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда происходит соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождаемыми ведь этой деятельностью; и откуда аксиомы чистого разума об этих предметах, откуда происходит их соответствие с этими предметами, раз это соответствие не может получить никакой помощи со стороны опыта? В математике это возможно, так как находящиеся здесь перед нами объекты в силу того только суть величины и могут быть в качестве величин представлены, поскольку мы единицу берем

несколько раз. Понятия о величинах могут быть поэтому самодеятельными, и их принципы могут быть установлены а priori. Но вопрос о том, каким образом мой рассудок должен совершенно а priori сам образовывать себе понятия о предметах, которым необходимо должны соответствовать вещи, как может он установить реальные принципы их возможности, которым в точности должен соответствовать опыт и которые от опыта, однако, не зависят, — этот вопрос всегда оставляет в отношении качеств некоторую неясность, касающуюся способность нашего рассудка, [а именно] откуда возникает для него это соответствие с самими вещами.

Платон признавал первоисточником чистых рассудочных понятий и принципов некоторое духовное, ранее имевшееся созерцание божества. Мальбранш признавал некоторое все еще продолжающееся постоянное созерцание этого первосущества³. Разные моралисты признавали это же созерцание в отношении первых моральных законов; Крузий — некоторые внушенные нам правила суждения и понятия, которые Бог внедрил в человеческие души уже в том их виде, какими они должны быть, чтобы быть в соответствии с вещами⁴. Из этих систем первую можно было бы назвать *influxum hyperphysicum* [системой сверхфизического влияния], а последнюю — *harmonia praestabilita intellectualis* [системой интеллектуальной предустановленной гармонии]. Однако *Deus ex machina* в определении источника и значимости наших познаний есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что, помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний, вредно еще и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную или фантастическую химеру.

Исследуя именно таким образом источники интеллектуального познания, без которых нельзя определить природу и границы метафизики, я разделил эту науку на существенно отличные друг от друга части и старался подвести трансцендентальную философию, а именно все понятия совершенно чистого разума, под определенное число категорий, но не так, как это сделал

Аристотель, поставивший их в своих десяти категориях рядом друг с другом чисто случайно, в том виде, как он их нашел, а так, как они сами собой распределяются по классам согласно немногим основным законам рассудка. Не распространяясь здесь подробно о всей совокупности исследований, не доведенных еще до своего завершения, я могу сказать, что в отношении существа моего намерения мне это удалось и теперь я могу предложить критику чистого разума, которая рассматривает природу и теоретического, и практического познания, поскольку оно есть чисто интеллектуальное. Сначала я составлю первую часть этой критики, содержащую источники метафизики, ее метод и границы, а потом уже — чистые принципы морали. Что касается первой части, то я издам ее в течение ближайших трех месяцев.

В столь тонкой умственной работе ничто не может служить большей помехой, чем усиленные размышления, лежащие за пределами этой области. В спокойные или даже счастливые мгновения ум должен быть всегда и неизменно открыт для любого случайного замечания, которое может представиться, хотя он и не должен всегда быть в напряжении. Взбадривания и развлечения должны сохранять душевные силы в состоянии гибкости и подвижности, что позволяет рассматривать предмет со все новых сторон и расширять свой кругозор от наблюдения через микроскоп до общей перспективы, чтобы таким образом можно было воспринимать все возможные точки зрения, причем каждая поочередно проверяла бы очевидное суждение другой. Именно по этой причине, мой дорогой друг, задержался мой ответ на Ваши столь приятные для меня письма; ведь Вы, надо полагать, не ждете от меня бессодержательных писем.

Что касается Вашего небольшого сочинения, написанного с таким вкусом и глубоко продуманного, то оно во многих отношениях превзошло мои ожидания. Но по указанным уже причинам я не могу высказать свое мнение о нем подробно. Однако, друг мой, надо отметить влияние, которое подобного рода начинания, касающиеся состояния наук, оказывают на ученую

публику; когда начинаю опасаться, что мое недомогание может помешать осуществлению большей части уже готового плана моих работ, кажущихся мне наиболее важными, я часто утешаю себя тем, что если бы эти работы появились в свет, то они были бы потеряны для пользы общества точно так же, как и в том случае, если бы они навсегда остались неизвестными. В самом деле, нужно быть гораздо более видным и красноречивым писателем, чтобы побудить читателей серьезно размышлять над его сочинением.

На Ваше сочинение я нашел рецензию в бреславльской, а совсем недавно также и в геттингенской газетах. Если публика так оценивает дух и главную цель сочинения, то тщетны были все старания. Автору, если рецензент взял на себя труд понять существо его усилий, даже порицание приятнее, чем похвала, основанная на поверхностном анализе. Геттингенский рецензент⁵ останавливается на отдельных практических выводах системы, которые сами по себе случайны и в отношении которых с тех пор кое-что само изменилось, причем главная цель от этого только еще больше выиграла. Одно письмо Мендельсона или Ламберта больше побуждает автора к проверке своих учений, чем десять таких легковесных рецензий. Славный пастор Шульц⁶ (лучший философский ум в нашей округе) хорошо понял цель [моей] системы; я хотел бы, чтобы он занялся также и Вашим небольшим сочинением. В его оценке встречаются два недоразумения, основанные на ложном истолковании рассматриваемой им системы. Первое состоит в том, что, по его мнению, пространство есть не чистая форма чувственного явления, а скорее подлинное интеллектуальное созерцание и, следовательно, могло бы представлять собой нечто объективное. Ясный ответ на это таков: пространство именно потому и не было [мною] признано объективным, следовательно, интеллектуальным, что, когда мы подвергаем полному анализу представление о нем, мы не мыслим в нем ни представления о вещах (каковые могут существовать только в пространстве), ни какой-либо действительной связи (которой вообще не может быть без вещей), т.е. никаких действий,

никаких отношений в качестве его оснований, и, следовательно, вообще не имеем никакого представления о вещи или о чем-то действительном, что было бы присуще вещи, и, следовательно, пространство не есть нечто объективное. Второе недоразумение приводит Шульца к возражению, которое наводит меня на размышление; оно, по-видимому, наиболее существенное из всех, какие только можно привести против [моей] системы, и совершенно естественно приходит на ум каждому; Ламберт мне уже сделал такое возражение. Оно состоит в следующем: изменения суть нечто действительное (об этом свидетельствует внутреннее чувство), но они возможны лишь при условии, если есть время; следовательно, время есть нечто действительное, что присуще определениям вещей самих по себе. Почему (сказал я самому себе) не умозаключают аналогично этому аргументу так: тела действительны (об этом свидетельствуют внешние чувства), но тела возможны только при условии, если есть пространство, следовательно, пространство есть нечто объективное и реальное, что присуще самим вещам. Причина [здесь] состоит в том, что хорошо известно, что в отношении внешних вещей нельзя умозаключать от действительности представлений к действительности предметов, тогда как при внутреннем чувстве мышление или существование мысли и меня самого — это одно и то же. Ключ к устранению этой трудности состоит в следующем. Нельзя сомневаться в том, что я могу мыслить свое собственное состояние в категории времени и что, следовательно, форма внутренней чувственности являет мне изменения. То, что изменения суть нечто действительное, я не отрицаю, как не отрицаю, что тела суть нечто действительное, хотя под этим я понимаю лишь то, что нечто действительное соответствует явлению. Я даже не могу сказать: внутреннее явление изменяется, ибо как мог бы я наблюдать это изменение, если бы оно не являлось моему внутреннему чувству? Если бы сказали: отсюда следует, что все в мире объективно и само по себе неизменно, то я бы ответил: оно не изменчиво и не неизменно, как говорит Баумгартен в своей “Метафизике”, § 18: абсолютно

невозможное не есть ни гипотетически возможное, ни невозможное, так как его вообще нельзя рассматривать под каким-либо условием; точно так же: вещи в мире не объективны и не существуют сами по себе ни в одном и том же состоянии в разное время, ни в различном состоянии, так как в этом смысле они вовсе не представляются во времени. Однако довольно об этом. Нельзя, по-видимому, привлечь внимания одними только отрицательными положениями; нужно на месте разрушаемого [что-то] построить или по крайней мере, когда пустое измышление будет устранено, сделать чистое рассудочное усмотрение (*Verstandeseinsicht*) догматически понятным и показать его границы. Этим я теперь и занят, и в этом причина того, почему в свободные часы, которыми мое шаткое здоровье позволяет мне пользоваться для размышления, я часто вопреки своему намерению воздерживаюсь от ответа на дружеские письма и отдаюсь течению своих мыслей. Откажитесь поэтому по отношению ко мне от своего права на возмездие и не лишайте меня Ваших писем на том основании, что видите меня столь неаккуратным, когда дело касается ответа на них. На Вашу постоянную симпатию и дружбу ко мне я рассчитываю в такой же мере, в какой Вы всегда можете быть уверены в моей. И если Вы готовы довольствоваться краткими ответами, то в будущем не будете лишены их. Место формальностей должна в наших отношениях занять уверенность в нашей искренней симпатии друг к другу.

В знак Вашего искреннего миролюбия я ожидаю в ближайшее время Вашего столь приятного для меня письма. Наполните это письмо теми сведениями, в которых Вы, находясь в центре научной жизни, вероятно, не имеете недостатка, и простите мне ту бесцеремонность, с которой я Вас прошу об этом. Поклонитесь от меня господину Мендельсону и господину Ламберту, а также господину Зульцеру и принесите этим господам мое извинение за то, что и им я не ответил на их письма. Оставайтесь всегда моим другом, как я остаюсь Вашим.

И. Кант

Кенигсберг, 21 февраля 1772 г.

[Конец 1773 г.]

Благородный господин!

Дорогой друг!

Меня радует сообщение об успешном продвижении Ваших начинаний, но еще больше выраженные в Вашем письме добрая память и дружественные чувства ко мне. Практические занятия в области медицины под руководством опытного наставника я полностью одобряю. Пусть в будущем кладбище не пополняется из-за того, что молодой врач недостаточно изучил методы своей профессии. Накопляйте побольше наблюдений. Ведь теория — как в этой, так и в других областях — часто служит в большей степени пониманию понятия, чем объяснению явлений природы. В этом смысле мне очень нравится Систематическая медицина Макбрайда¹ (вероятно, Вам известная). Мое самочувствие в целом значительно улучшилось. Причина заключается в том, что я теперь лучше знаю, что мне вредит. При моей весьма чувствительной нервной системе медицина всегда для меня яд. Единственное, в чем я иногда действительно, хотя редко, нуждаюсь, если по утрам меня мучает кислотность, это пол чайной ложки настойки хинной коры, что я считаю значительно более действенным, чем все абсорбции. Однако ежедневный прием этого лекарства я отменил, чтобы укрепить свой организм. Принимая постоянно хину, я стал ощущать, обычно к вечеру, перебои пульса; это меня встревожило, но вскоре я дознался, в чем подлинная причина этого явления, и перестал принимать лекарство, в результате чего недомогание сразу прекратилось. Изучайте великое многообразие человеческой природы. Что касается моей, то всякий врач, который не является философом, счел бы ее ни на что не годной.

Вероятно, Вы настойчиво, но безрезультатно, ищите в каталоге ярмарки автора на букву “К”. После того как я затратил столько усилий, мне нетрудно было бы

заполнить эту брешь достаточно значительными работами, которые я почти завершил. Однако, поскольку я принял решение преобразовать науку, которую столь долгое время тщетно разрабатывали представители едва ли не половины философского мира, и достиг того, что обладаю системой, полностью открывающей тайну существовавшей до сих пор загадки и подчиняющей действия изолирующего самого себя разума надежным и легко применяемым правилам, я упорно отказываюсь принимать во внимание какие бы то ни было побуждения, диктуемые авторским тщеславием, и не хочу искать славу там, где ее можно было бы легко завоевать, пока я не расчистил мою твердую тернистую почву и не сделал ее доступной всем.

Не думаю, чтобы многие ставили своей целью создать в соответствии с определенной идеей совершенно новую науку и полностью разработать ее. Но Вы едва ли можете себе представить, как это трудно, если иметь в виду метод, деление и точно соответствующие замыслу наименования, и сколько на все это нужно времени. Однако я питаю надежду, о которой говорю только Вам, ибо меня легко могут обвинить в чрезмерном тщеславии, что тем самым я на долгое время определяю развитие философии, придав ей новое направление, которое поставит ее в преимущественное по сравнению с религией и нравственностью положение; вместе с тем философия обретет такую форму, которая привлечет строгих математиков и заставит их уверовать в то, что она может и достойна быть объектом их усилий. Я все еще надеюсь к Пасхе закончить мою работу. Однако, даже принимая во внимание плохое самочувствие, которое постоянно заставляет меня прерывать мои занятия, можно почти с полной уверенностью считать, что вскоре после Пасхи работа будет закончена.

С нетерпением жду появления Ваших опытов в области моральной философии. Однако мне бы хотелось, чтобы Вы не исходили в Вашей работе из понятия реальности, столь важного в высшей абстракции спекулятивного разума и столь пустого в его практиче-

ском применении. Ибо это понятие трансцендентально, высшие же практические элементы суть удовольствие и неудовольствие, и они всегда эмпиричны, к какой бы сфере ни относился их предмет. Чисто рассудочное понятие не может дать нам законы и предписания для того, что полностью относится к чувственной сфере, поскольку по отношению к этому оно совершенно неопределенно. Высшее основание моральности не должно руководствоваться доставляемым удовольствием, оно само должно доставлять высшее удовольствие, ибо оно есть не просто спекулятивное представление, но должно обладать движущей силой и, будучи интеллектуальным, тем не менее стоять в прямом отношении к первичным побуждениям воли. С радостью думаю о том времени, когда закончу мою трансцендентальную философию, являющую собой, собственно говоря, критику чистого разума; тогда я перейду к метафизике, которая состоит только из двух частей: метафизики природы и метафизики нравственности; из этих двух частей я сначала опубликую последнюю, чему я радуюсь уже теперь.

Прочел рецензию на платнеровскую антропологию². Сознаюсь, что не угадал бы, кто является ее автором, но теперь радуюсь его растущему мастерству, которое проявилось в этой рецензии.

В эту зиму вторично читаю приватно антропологию и хочу ввести этот курс лекций в число обязательных академических дисциплин. Однако моя подлинная цель совсем иная. Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины выявить источники всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами, — всей практической сферы. Я ищу в большей степени феномены и их законы, нежели первопричины возможности модификации человеческой природы вообще. Тем самым полностью отпадает необходимость в хитроумных и, с моей точки зрения, совершенно бессмысленных исследованиях того, каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями. Я всегда, даже в обыденной жизни, слежу за тем, чтобы мои слушатели с самого начала и до конца никогда не

извлекали из моих лекций лишь сухую теорию, но, постоянно сравнивая свой повседневный опыт с моими замечаниями, находили бы этом живо интересующее их занятие. В свободное время я занимаюсь тем, чтобы сделать из этого весьма приятного, по моему мнению, учения о наблюдении упражнение способности, ума и даже мудрости для академической молодежи; это учение, наряду с физической географией, отличается от любого другого предмета и может быть названо знанием мира. Видел мой портрет для библиотеки; эта честь несколько беспокоит меня, поскольку я всячески избегаю, как Вы знаете, всего, что может показаться склонностью к панегирикам или назойливым стремлением к известности. Портрет хорошо гравирован, но мало похож. Тем не менее мне приятно, что Все это дело рук моего прежнего слушателя и свидетельство его добрых чувств к мне. Помещенная в том же журнале рецензия на Вашу работу подтверждает мои опасения, а именно: осветить новые мысли так, чтобы читатель понял оригинальность авторского замысла и оценил убедительность аргументации, можно только в том случае, если посвятить этому достаточно длительное время, необходимое для того, чтобы полностью вдуматься в эту материю и сделать ее легко доступной для других.

С искренней симпатией и уважением
Ваш покорный слуга и друг

И. Кант

10 (99)

КАНТ — ЛАФАТЕРУ

Кенигсберг, 28 апреля 1775 г.

Достойный друг!

Господин Руссэ и господин Негелейн, сопровождающие молодого принца фон Гольштейн-Бек, хотели бы познакомить его с человеком, пользующимся столь высоким уважением у нас и повсеместно. Лыщу себя надеждой, что при Вашем добром ко мне расположении и всем известной благородной готовности содействовать

по мере своих сил добрым намерениям Вы сообщите принцу (занимаясь с ним некоторое время, я узнал его как человека, обладающего талантом и прекрасными душевными качествами) полезные и достаточно подробные сведения о Швейцарии, где он решил продолжать свои занятия, и о жителях этой страны.

Что касается данного мне поручения частного характера, то вплоть до настоящего времени мне не удалось выполнить Вашу просьбу по поводу мушкетера Зульцера¹. Посмотрим, не удастся ли сделать что-нибудь для него после летних учений. Ведет он себя хорошо, получая в день жалованья добавочную сумму от Вас. Кое-что из этих денег пришлось употребить на его обмундирование, поэтому, чтобы его бюджет не уменьшился, я предоставил ему по его просьбе три рейхсталера, или 1 голл. дукат; этого ему хватит до конца июня, т.е. до того времени, когда он надеется через Ваше посредничество опять получить дополнительную сумму. Квитанцию и письмо, написанное по просьбе Зульцера, из которого, впрочем, не много можно узнать, я здесь прилагаю.

Вы хотите знать мое мнение о Вашей работе о вере и молитве². Да знаете ли Вы, к кому Вы с этой просьбой обращаетесь? К человеку, который не знает иных средств, имеющих значение в последнее мгновение жизни, кроме полнейшей искренности в отношении самых тайных движений души, к человеку, который, как Иов, считает преступлением лстить Богу и делать в глубине души признания, вызванные, быть может, страхом и не соответствующие движениям души в ее свободной вере. Я различаю учение Христа и сведения, которые мы имеем о его учении, и, для того, чтобы обрести первое во всей его чистоте, я пытаюсь прежде всего извлечь моральное учение очищенным от всех установлений Нового завета. Именно оно и составляет, вне всякого сомнения, основное учение Евангелия, все остальное может быть лишь вспомогательным, так как там говорится лишь о том, что сделал Бог, дабы помочь нам преодолеть нашу слабость и обрести оправдание перед ним; в основном же учении речь идет о том, что должны делать мы, что-

бы быть достойными всего этого. Если бы тайна того, что совершает Бог, вообще была бы скрыта от нас, и мы были бы только уверены, что при святости его закона и неодолимом зле нашего сердца Бог обязательно должен таить в глубине своих помыслов какой-либо способ преодолеть ущербность нашей природы, на что мы можем смиренно уповать, если только по мере сил своих стараемся не быть недостойными этого, мы были бы уже достаточно осведомлены о том, что касается нас, каким бы способом Бог во всеблагости своей ни предоставил нам помощь. Именно в том, что наше упование на Бога безусловно, т.е. что мы не стремимся дерзостно узнать, как свершит он волю свою и тем более не заклинаем его самонадеянно спасением человеческих душ, в соответствии с некоторыми сведениями, и состоит моральная вера, которую я обрел в Евангелии, стремясь в смешении фактов и тайн откровения найти чистое учение, которое лежит в основе христианской веры. В свое время чудеса и тайны откровения были, вероятно, нужны, чтобы утвердить, а затем, несмотря на противодействие сторонников иудаизма, распространить в народе столь чистую религию, снимавшую все существовавшие в мире установления. Для этого необходимы были аргументы *καὶ ἀνέρωπον*³, имевшие в те времена большое значение. Однако, после того как учение о праведной жизни и чистоте помыслов в вере (что Бог тем или иным способом, знать который нам совершенно не обязательно, поддерживает наши слабые силы без домогательств с нашей стороны в так называемом богослужении, в котором во все времена состояло религиозное заблуждение) достигло в мире достаточно распространения и прочно утвердилось в качестве единственной религии, способной дать людям подлинное спасение, леса, поддерживавшие здание, должны быть сняты, ибо здания уже стоит прочно. Я чту сообщения евангелистов и апостолов и отношусь со смиренным доверием к тому способу примирения, о котором они сообщают нам исторические факты, а равно и ко всему тому, что может быть скрыто в тайных помыслах божьих; но ведь я ни в коей степени не стану лучшим человеком, если смогу определить это

средство, ибо оно касается лишь божественных свершений, мне же не должно дерзостно указывать Богу, какое средство я считаю действенным, единственно способным даровать мне спасение, как бы заклинать его спасением моей души, так как все это — не более чем сведения. Я слишком далек от тех времен, когда они возникли, чтобы принимать столь опасные и смелые решения. К тому же, если бы я и был совершенно уверен в дарованном мне благе, тот факт, что я исповедую его, заверяю в своей верности ему и переполняю им свою душу, ни в коей мере не сделал бы меня более достойным его; хотя душам некоторых людей это и помогает обрести веру в спасение, для себя я вижу только один способ обрести эту укрепляющую мой дух божественную силу: использовать данные мне Богом природные силы таким образом, чтобы не быть недостойным его помощи или, если угодно, неспособным воспринять ее.

К упомянутым мною выше новозаветным установлениям я отношу все то, что подтверждается только историческими данными и что требует соблюдать и исповедовать в качестве необходимого условия вечного блаженства. Под моральной верой я понимаю безусловную уверенность в том, что нам будет дарована божественная помощь и мы обретем то благо, которое при самых искренних наших усилиях не подвластно нашей воле. В несомненности и необходимости моральной веры может убедиться каждый — после того как эта вера ему открыта — силой собственного духа, не прибегая к историческим данным, хотя без этого, своими силами, он бы к постижению моральной веры не пришел. Я полагаю — и в этом я открыто сознаюсь — что в своей исторической части Новый завет никогда не получит такого признания, при котором каждое его слово воспринималось бы с беспредельным доверием, — ведь тем самым было бы ослаблено внимание к единственно необходимому, к моральной вере Евангелия, величие которой состоит в том, что она направляет все наши устремления на чистоту наших помыслов, нашей совести, на добродетельную жизнь. При этом святой закон всегда должен стоять перед

нашим внутренним взором, напоминая, что любое, даже самое незначительное, отклонение от божественной воли будет осуждено строгим и справедливым судьей, и нам не поможет ни исповедание веры, ни взывание к святым или соблюдение требований богослужения. Однако нам дана утешительная надежда: если мы, уповая на неведомую нам таинственную помощь божью, будем по мере своих сил творить добро, нам будет дарована помощь без каких-либо действий, предписанных культом (каким бы он ни был). Между тем совершенно очевидно, что апостолы придавали этому вспомогательному учению Евангелия большее значение, чем его основному учению и то, что, быть может, действительно дано Богом в качестве основы *нашего спасения*, они сочли *основой нашей необходимой для спасения веры* и вместо того, чтобы восхвалять практическое религиозное учение святого учителя, видеть в этом учении самое существенное, они призывали к почитанию самого учителя, к своего рода домогательству его милости посредством лесты и славословий, против чего он постоянно и настойчиво предостерегал. Правда, этот метод больше соответствовал духу того времени (для которого они и писали, не помышляя о будущем), чем нашему, так как тогда старым чудесам должны были быть противопоставлены новые, положения иудейского учения — положения учения христианского. На этом я вынужден прервать свое письмо и, свидетельствуя свое искреннее уважение Вашему достойному другу господину Пфеннигеру, откладываю дальнейшее до моего следующего письма (которое теперь, после начатого обсуждения вопроса, вероятно, последует скорее, чем обычно).

Ваш искренний друг

И. Кант

[24 ноября 1776 г.]

Высокородный господин доктор!
Дорогой друг!

Очень рад был услышать от господина Фридлендера о Ваших успехах в медицинской практике. Эта область не только дает ряд преимуществ; в ней рассудок постоянно получает пищу благодаря новым воззрениям, сохраняется в ходе умеренных занятий, не подвергаясь истощению вследствие постоянного напряжения, сопутствующего деятельности наших крупнейших аналитиков, таких как Баумгартен, Мендельсон, Гарве,— за ними в большом отдалении следую я. Эти мыслители расщепляют нервы своего мозга на тончайшие волокна, что заставляет их остро реагировать на всякое впечатление или мозговое напряжение. При Вашем же роде деятельности это сведется лишь к игре мыслей и никогда не перерастет в утомительное занятие.

С удовольствием отметил в Вашей работе о различии вкуса¹ точность выражения, легкость стиля и тонкую наблюдательность. В данный момент я не в состоянии высказать конкретные замечания, возникшие у меня при чтении Вашей работы, так как кто-то взял у меня книгу, а кто именно, я припомнить не могу. Одно место в Вашей книге я, однако, помню и не могу не упрекнуть Вас в пристрастности, вызванной Вашими дружескими чувствами ко мне. Меня беспокоит, что Вы в своих похвалах ставите меня на одну ступень с Лессингом². Ведь я еще ничем этого не заслужил и передо мной все время возникает образ насмешника, злобно порицающего меня за претензии такого рода.

Впрочем, я не перестаю надеяться на то, что еще буду иметь заслуги в той области, где я работаю. Меня со всех сторон упрекают в бездействии, в котором я в течение длительного времени будто бы пребываю, тогда как в действительности я никогда еще не работал с такой систематичностью и с таким рвением, как в годы Вашего отсутствия. Материи, разработка

которых позволила бы мне надеяться на мимолетный успех, все накапливаются, как это обычно бывает, когда удастся разработать ряд плодотворных принципов. Однако всем этим материям, как плотина, преграждает путь главный предмет моих исследований, который, как я надеюсь, поможет мне обрести прочные заслуги; я полагаю, что уже как бы обладаю ими и мне не столько нужно измышлять, сколько разработать то, чем я уже владею. Окончанием этой работы, к которой я теперь приступаю, после того как прошлым летом я преодолел последние препятствия, я открою для себя область, изучение которой составит для меня одно удовольствие. Должен признаться, что для непоколебимого осуществления такого плана необходимо достаточное упорство, и возникавшие трудности не раз вызывали у меня желание посвятить свои усилия другим, более приятным материям; однако от этой неверности меня заставляло отказаться то преодоление в ряде случаев некоторых препятствий, то важность самого дела. Вы ведь знаете, что сфера разума, выносящего свои суждения независимо от каких бы то ни было эмпирических принципов, т.е. *чистого разума*, должна быть доступна нашему умственному взору, так как она априорно находится в нас самих и не связана с какими бы то ни было открытиями, полученными посредством опыта. Следовательно, для того чтобы в соответствии с надежными принципами определить весь объем этой сферы, ее подразделения, границы, все ее содержание и так расставить пограничные знаки, чтобы в будущем можно было с уверенностью сказать, находимся ли мы в сфере разума или умствования, необходимы: критика, дисциплина, канон и архитектоника *чистого разума*, т.е. формальная наука, для которой из того, что уже есть в наличии, ничего использовать нельзя и для основания которой необходимо разработать даже особые технические термины. Полагаю, что до Пасхи я эту работу не кончу и посвящу ей еще часть лета в той мере, в какой мне позволит работать мое постоянно нарушающееся здоровье. Прошу Вас, однако, не возбуждать преждевременных ожиданий в связи с этим моим на-

мерением — они подчас обременительны, а иногда и вредны.

А теперь, дорогой друг, мне остается просить Вас не отвечать мне с такой же медлительностью, как это делаю я, и знакомить меня время от времени с новостями Ваших мест, в первую очередь с литературными. Засвидетельствуйте, пожалуйста, мое глубочайшее почтение господину Мендельсону, если представится возможность, — господам Энгелю и Ламберту, а также господину Боде, который передал мне привет через д-ра Реккарда, и сохраняйте дружеские чувства к

Вашему покорнейшему слуге и другу

И. Канту

Кенигсберг, 24 ноября 1776 г.

12 (205)

КАНТ — ГАРВЕ

[7 августа 1783 г.]

Милостивейший государь!

В Вашем лице я уже давно чту просвещенный философский ум и вкус, развитый чтением и знанием жизни. Вместе с Зульцером я сожалел, что таким выдающимся талантам болезнь мешает раскрыть миру свои способности. Сейчас я испытываю еще большее удовольствие, встретив в Вашем благосклонном письме явные доказательства пунктуальной и добросовестной аккуратности и сочувствия к людям, которые придают действительную ценность любому дарованию¹. Последнего, я полагаю, нельзя сказать о Вашем геттингенском друге, вся рецензия которого (он так изуродовал ее, что я теперь, конечно, могу сказать, что она принадлежит ему) дышала только нескрываемым раздражением. В моем сочинении было все-таки много такого, о чем следовало упомянуть, даже если мой способ разрешения трудностей и не снискал его одобрения; это надобно было сделать по крайней мере потому, что я впервые показал эти трудности в собственном свете и со всей полнотой; потому что я, так сказать, если и не решил задачу, то свел ее к самой простой

формуле. Однако он просто приходит в ярость и, я бы сказал, с нескрываемым гневом все отвергает. Замечу одну только мелочь: в этой газете он специально отбросил даже общепринятое подслащающее хулу сокращенное слово “г-н” перед словом “автор”. Мне удалось очень хорошо разгадать этого человека по его манере, особенно когда он заставляет слушать собственные свои мысли. У него, как сотрудника известной газеты, некоторое время находятся в руках если не честь, то по крайней мере честная репутация автора. Но при этом и сам он автор, и свою репутацию подвергает он, вероятно, опасности не столь малой, какой она самому ему представляется. Однако об этом я помолчу, поскольку Вам угодно называть его своим другом. Правда, он должен был быть и моим другом, хотя и в более широком смысле, если только совместное участие в одной и той же науке и большие, пусть даже неудачные, усилия поставить эту науку на прочную основу могут создать литературную дружбу. Только мне кажется, что здесь, как и в другом месте, произошло следующее: этот человек, должно быть, опасался, как бы его собственные претензии не понесли какого-нибудь ущерба от подобных нововведений. Страх совершенно необоснованный, потому что речь шла не об ограниченности авторов, а об ограниченности человеческого рассудка...

(Здесь я должен попросить разрешения прерваться и начать на новом листе, так как из-за плохой бумаги написанное проступает на обороте и ничего нельзя будет разобрать.)

Вы, милостивый государь, можете полностью мне поверить, а также в любое время справиться в Лейпциге на ярмарке у моего издателя Харткноха, что я никогда не верил его заверениям, будто Вы тоже принимали участие в этой рецензии, и, конечно, мне чрезвычайно приятно получить от Вас добрую весть, подтверждающую мою правоту. Я не столь мелочен и самолюбив, чтобы возражения и хулы, даже если они относятся к тому, в чем я полагаю основную заслугу своего сочинения, могли меня задеть, если бы я не заметил намеренного умолчания того, что достойно

похвалы, и не обнаружил специального умысла — повредить. А это происходит постоянно. Буду раз увидеть Вашу неизуродованную рецензию во “Всеобщей Немецкой Библиотеке”². В ней Вы предстанете мне в самом выгодном свете честности и чистоты убеждения, которые отличают настоящего ученого — это всегда будет наполнять меня глубоким уважением к Вам, — независимо от того, каким может быть Ваше суждение. Я откровенно признаюсь также и в том, что с самого начала никак не рассчитывал на быстрый и доброжелательный прием моего сочинения, потому что изложение существа дела, которое я тщательно обдумывал более чем 12 лет подряд, было обработано недостаточно, чтобы быть доступным для общего понимания. Это, конечно, потребовало бы еще нескольких лет. Эту же работу, напротив, я сделал приблизительно за 4—5 месяцев, опасаясь, как бы столь долгие занятия при дальнейшем промедлении не оказались бы в конце концов для меня в мои преклонные годы пагубными (мне ведь уже шестидесятый год); ведь пока еще у меня в голове находится вся система, а потом, вероятно, это станет невозможным. Я сейчас, конечно, очень доволен этим своим решением и самим выполнением работы еще и потому, что я любой ценой хотел знать, что она не осталась ненаписанной, однако ни за что не смог бы еще раз употребить те долгие усилия, которые для этого надобны. Первый шок от множества совершенно непривычных, хотя и неизбежно присущих новому языку, пройдет. Некоторые пункты со временем станут яснее (этому могли бы способствовать мои “Пролегомены”). Эти пункты осветят и другое, для чего, конечно, иногда потребуются и мое участие. Наконец, все в целом станет обзорным и понятным, если только с самого начала как следует взяться за дело. Если будут исходить из основного вопроса, от которого все зависит — я достаточно ясно его себе представляю, — то постепенно захотят исследовать и объединенными усилиями разработать каждое звено. Одним словом, машина полностью готова, теперь надобно только отполировать ее части или же смазать их маслом, чтобы устранить

трение, которое, конечно, может явиться причиной того, что машина остановится. Эта отрасль науки включает в себе ту особенность, что для исправления отдельной части необходимо иметь представление о целом, а потому, чтобы разработать последнее, позволительно некоторое время оставлять эти части не вполне законченными. Однако, если бы я поставил себе двойную цель, мне для этого не хватило бы ни способностей, ни всей жизни.

Вам угодно было упомянуть о недостаточной популярности как о справедливом упреке, который можно предъявить моему сочинению, потому что действительно каждое философское сочинение должно быть изложено доступно, иначе под покровом мнимого глубокомыслия может таиться бессмыслица*. Однако с такой популярностью нельзя начинать исследования, которые простираются так глубоко. Если бы я только мог сделать так, чтобы некоторое время кто-нибудь попутешествовал со мной среди по-школьному изложенных понятий и варварских выражений, то я и сам (однако другие будут в этом счастливей меня) уже захотел бы составить доступное и тем не менее основательное понятие о целом — план этого у меня уже есть. Пока же мы согласны называться *доморощенными учеными* (*doctores umbratici*) — только бы углубить понимание, в обработке которого, конечно, часть публики, обладающая наибольшим вкусом, не станет принимать никакого участия, пока обработка эта не выйдет из своей

* Для того чтобы вина за неудобства, причиненные моим читателям новшествами в языке и труднопонимаемой темнотой изложения, не падала на меня одного, я хочу сделать следующее предложение. Дедукцию понятий чистого разума или категорий, т.е. возможность получать понятия о вещах совершенно а priori, надо признать в высшей степени необходимой, потому что без нее чистое познание а priori не может иметь никакой достоверности. Поэтому я хотел, чтобы кто-нибудь попытался сделать это более легким и доступным способом. Тогда он почувствует трудность, величайшую из всех, которые могут встретиться умозрению на этом поприще. И никогда не сможет он вывести это из иных источников, чем те, которые показал я, — в этом я полностью уверен.

темной мастерской и, исполненная во всем блеске, не устрашится приговора даже и такой публики. Будьте добры, бросьте еще раз беглый взгляд на целое и заметьте, что то, с чем я имею дело в “Критике [чистого разума]”, это совсем не метафизика, а совершенно новая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, *рассуждающего априорно*. Хотя другие, как, например, Локк, а также Лейбниц, и касались этого свойства, они рассматривали его всегда в смешении с другими способностями познания. Никто, однако, не допускал даже мысли о том, что это может быть объектом подлинной, необходимой и даже очень развитой науки, которая (не уклоняясь от ограничения себя лишь рассмотрением *одной только чистой способности познания*) требует такого многообразия разделов и одновременно — что особенно удивительно — исходя из природы этой способности, может *вывести все объекты, на которые она распространяется*, перечислить, доказать их целостность, связав их единой способностью познания; этого совершенно неспособна сделать никакая другая наука, а именно — из чистого понятия способности познания (если понятие точно определено) суметь развить априорно также все предметы, все, что можно о них узнать, даже если будут вынуждены, пусть и невольно, судить о них ошибочно. Логика, которая могла быть наиболее похожа на эту науку, в этом пункте бесконечно ниже ее. Потому что, хотя она исследует каждое применение рассудка вообще, она, однако, не способна указать, на какие объекты и сколь далеко будет распространяться рассудочное познание, а должна в этом случае подождать, что ей сообщит о предметах ее применения опыт или еще что-нибудь (например, математика).

И вот, досточтимый государь мой, я прошу Вас, если Вы еще хотите быть сколько-нибудь полезным в этом деле, употребить Ваше имя и влияние на то, чтобы поволновать моих врагов — не моих лично (потому что во всем свете у меня нет врагов), а врагов этого моего сочинения — и не анонимных, которые нападают не сразу на все или на что-то, начиная с середины, а тех, которые поступают очень обдуманно

и сначала проверяют или принимают мое учение о различии аналитического и синтетического познания, после чего приступают к обсуждению той четко изложенной в “Прологоменах” общей задачи, как возможно синтетическое познание а priori, а затем исследуют по порядку мои попытки разрешить эту задачу etc. Так как я беру на себя смелость формально доказать, что нельзя объяснить ни одного истинного метафизического положения, вырвав его из целого, то его всегда следует выводить только из отношения, в котором оно вообще стоит к источникам всякого нашего чистого разумного познания, и, следовательно, из понятия возможного целого такого познания etc. Однако, сколь бы Вы ни были добры и готовы принять эту мою просьбу, я охотно допускаю, что при распространенной в наше время моде выдавать трудное в вещах за легкое (а не делать его легким) Ваши любезные усилия в этом деле могут все же оказаться безрезультатными. Гарве, Мендельсон и Тетенс были бы, конечно, единственными известными мне людьми, при чьем содействии в довольно короткий срок это дело можно было бы довести до конца, при том что этого не смогли исполнить в течение веков. Однако эти прекрасные люди страшатся обрабатывать песчаную пустыню, которая, несмотря на все затраченные на нее усилия, осталась все такой же неблагоприятной. Поэтому человеческие старания вращаются в замкнутом кругу и снова возвращаются к той точке, в которой они уже однажды были, меж тем как из материалов, которые сейчас лежат в пыли, можно, вероятно, построить прекрасное здание.

Вы были столь любезны, что высказались одобрительно по поводу моего *изложения* диалектических противоречий чистого разума, хотя Вас и не удовлетворяет то, как я их *разрешаю**. Если бы мой геттин-

* Ключ к их разрешению все же там имеется, хотя применять его вначале непривычно и поэтому трудно. Он состоит в том, что все данные нам предметы обыкновенно понимают двояким образом: *сначала* как явления, а *затем* как вещи сами по себе. Если

генский рецензент позволил себе тоже только приговор такого рода, я бы по крайней мере не сетовал на злую волю. На обвинение в том, что в очень многих моих положениях отсутствует смысл (что не было для меня неожиданным) — следовательно, это обвинение касалось *главным образом меня самого*, — я бы вместо несколько горького ответа, пожалуй, вообще не ответил. Или, во всяком случае, ограничился бы некоторым сожалением по поводу того, что, не уловив основного, стремятся так просто высказывать свои суждения. Здесь же во всей рецензии царил такой высокомерный тон пренебрежения и надменности, дабы я непременно, где только это было возможно, вытаскивал бы на свет этого великого гения и сравнивал его произведения со своими — сколь они ни ничтожны — и решал, действительно ли на его стороне столь великое превосходство. Или, может быть, здесь за этим скрывалась определенная авторская хитрость, а именно чтобы, хваля все, что согласно с тем, что находится в его собственных сочинениях, и порицая все, что им противоречит, незаметно обрести власть надо всеми авторами в определенной отрасли (они, если хотят, чтобы к ним отнеслись с одобрением, просто вынуждены будут курить фимиам и проставлять как свою путеводную нить сочинения предполагаемого своего рецензента). Так постепенно, без особых усилий, он завоюет себе имя. Решайте теперь, удалось ли мне *достаточно жестко* доказать — как Вы изволите выражаться — неудовлетворенность геттингенским рецензентом.

явления рассматривают как вещи сами по себе и требуют от них как таковых в ряду условий, *абсолютно безусловного*, то впадают в явные противоречия, которые, однако, можно устранить, показав, что совершенно безусловное имеет место не в явлениях, а только в вещах самих по себе. Если же, наоборот, принимают то, что в качестве *вещи самой по себе* может содержать условие чего-либо в мире, *за явление*, то создают противоречия, в которых нет никакой нужды, как, например, в случае свободы, и, наоборот, противоречие отпадает, как только обращают внимание на различные значения предметов.

После того, как Вы любезно мне разъяснили по этому поводу, что настоящий рецензент должен остаться incognito, насколько я понимаю, против обыкновения, отпадает всякая возможность, что он сам придет к тому, чтобы открыть себя, а потому и я, насколько я понял из Вашего любезного письма, в этом случае тоже чувствую себя связанным и никак *не могу заявить открыто об истинном положении дела*. Впрочем, язвительный ученый спор для меня до такой степени непереносим, а само расположение духа, в которое повергнут человек, вынужденный его вести, до такой степени противоестественно, что я охотнее продолжу работу по разъяснению и оправданию уже написанного перед резким, однако стремящимся понять врагом, чем доведу себя до аффекта и стану его в себе поддерживать, при том что он вообще мне совершенно не свойствен. Меж тем геттингенский рецензент должен был бы понять, что ему надобно ответить на мои высказывания в газете, хотя бы и в прежней манере, но не компрометируя своей особы, и тогда я (не отказываясь, однако, от упомянутой обязанности) несомненно увидел бы, что это тягостное неравенство между невидимым нападающим и тем, кто защищает самого себя, открыто представ у всех на виду, надлежащим образом устранено. Хотя остается еще и средний путь: не объявляться открыто, но, во всяком случае, открыться в письме ко мне (по причинам, которые я привел в "Пролегоменах") и откровенно и мирно изложить недоумение, а также разобраться в избранном пункте спора. Здесь, однако, могут воскликнуть: "O curas hominum!"³. Слабые люди, вы притворяетесь, что вас заботит истина и распространение познания, а на самом деле вас занимает одно только тщеславие!

И вот, милостивейший государь мой, дозвоьте надеяться, что этот повод не останется единственным для поддержания знакомства, которое для меня столь желательно. Характер такого рода, который я имел возможность увидеть в Вашем первом письме, не говоря уже о Вашем замечательном таланте, встречается в нашем литературном мире не столь часто, чтобы тот, кто сердечную чистоту, мягкость и участие ценит вы-

ше, чем самое науку, видя человека, соединившего столь многие достоинства, не ощутил бы горячего желания вступить с ним в более тесное общение. Каждый совет, каждый намек такого понимающего и тонкого человека всегда будет для меня в высшей степени ценен. Если бы с моей стороны при моем положении существовало что-нибудь, чем я мог бы ответить на такую Вашу любезность, я сделал бы это с двойным удовольствием.

С истинным почтением и преданностью к Вам, милостивейший государь,

Ваш покорнейший слуга *И. Кант*

Кенигсберг, 7 августа 1783 г.

13 (206)

КАНТ — МЕНДЕЛЬСОНУ

[16 августа 1783 г.]

Досточтимый господин!

Трудно найти более влиятельную рекомендацию для подающего надежды юноши, сына господина Гентца, нежели рекомендация человека, таланты и характер которого я чрезвычайно глубоко уважаю и люблю¹. И мне доставляет удовольствие видеть, что доброе отношение этого господина к Вам Вы предполагаете и во мне и рассчитываете на это, не требуя от меня по этому поводу заверений. Теперь я с уверенностью могу обнадежить достойного отца этого молодого человека, с которым я познакомился ближе, в том, что в полном соответствии с его желанием его сын со временем вернется из университета с хорошо развитым умом и сердцем. Но пока я занимался этим делом, откладывался мой ответ на Ваше любезное послание, который я давным-давно обязан был отправить.

Вы столь благосклонно отзываетесь о водах, что идея поездки туда наполнила мою душу приятными картинками такого общества, которое намного более привлекательно, нежели то, которое я когда-либо могу иметь здесь. Эта идея распространена повсеместно и у нас, хотя я никогда не давал для этого ни малейшего

повода. Уже давно одно твердое правило жизни составляет высший принцип моей диететики. Это правило, которое много времени тому назад я нашел не помню у какого английского автора, гласит: у каждого человека существует свой собственный способ быть здоровым, который он не может изменять, не подвергая себя риску. Следуя этому правилу, я всегда в состоянии преодолеть недомогание и избежать болезни; впрочем, я считаю, что всего долее живут в том случае, если менее всего заботятся о продлении жизни, но соблюдают, однако, осторожность, дабы не сократить ее каким-либо вмешательством в нашу благотворную природу.

За исключением некоторой нервной слабости (ни малейшего следа которой не встречается в "Иерусалиме"²), меня не удивляет то обстоятельство, что Вы считаете себя как бы погибшим для метафизики, поскольку представляется зачахнувшей чуть ли не вся сфера ее мудрости. Но меня огорчает, что критика, заступающая место метафизики и занимающаяся исследованием почвы для ее здания, не в состоянии привлечь Вашего пронизательного внимания или тотчас отталкивает его от себя. Правда, [и это] не кажется мне странным, поскольку результаты своих по меньшей мере двенадцатилетних размышлений я обработал в течение каких-нибудь 4 или 5 месяцев как бы на ходу, хотя и с величайшим вниманием к содержанию, но гораздо менее заботясь об изложении, которое облегчило бы читателю его усвоение. Я теперь еще не раскаиваюсь, что решил на это, поскольку без всего этого и при более длительной отсрочке с целью придать сочинению популярность, оно, вероятно, вообще не было бы создано, тогда как последняя ошибка со временем может быть устранена, если только существует само произведение, пусть еще в недостаточно обработанном виде. Я ведь уже слишком стар для того, чтобы создать столь обширное произведение, в котором постоянное стремление добиться законченности одновременно совмещалось бы с возможностью отшлифовать каждую часть, придать ей завершенность и легкую живость. Хотя я и не испытывал недостатка в средств-

вах для разъяснения любого трудного места [в моем сочинении], но при [его] обработке я постоянно ощущал груз растянутых подробностей, препятствующих отчетливости и прерывающих связность изложения. Поэтому я отказался от них, чтобы наверстать упущенное при дальнейшей доработке, когда способ изложения моих аргументов начнет подвергаться нападкам, что я и предполагал, поскольку тот, кто вдумался в свою систему и хорошо освоился с ее понятиями, сам не всегда может угадать, что для читателя окажется темным, неопределенным или достаточно доказанным. Немногие обладают счастливым даром выражать свои мысли так, чтобы сделать их понятными другим. Это может только один Мендельсон.

Предположим, что Вы, глубоко мной уважаемый господин, сами не желая более заниматься отложенными в сторону вещами, тем не менее хотели бы использовать Ваш авторитет и Ваше влияние на то, чтобы способствовать испытанию [выдвинутых Вами] положений по некоторому заранее составленному плану и к тому же таким способом, который кажется Вам подходящим. Как это могло бы происходить? В этом случае следовало бы: 1) исследовать, является ли правильным различие аналитических и синтетических суждений и таковы ли трудности усмотрения возможности последних, когда они выступают в качестве априорных. [Следовало бы также исследовать], необходимо ли осуществление дедукции последнего вида познаний, без которой не может существовать никакая метафизика; 2) верно ли мое утверждение, что а priori мы ни о чем не можем судить синтетически, кроме как о формальном условии возможного (внешнего или внутреннего) опыта вообще; это относится как к чувственному созерцанию, так и к рассудочным понятиям, которые, каждое со своей стороны, предшествуют опыту и впервые делают его возможным; 3) правилен ли мой конечный вывод, что все наше возможное спекулятивное познание а priori простирается не далее как на предметы возможного для нас опыта с той только оговоркой, что эта область возможного опыта не охватывает всех вещей самих по себе, и следова-

тельно, остаются, разумеется, еще и другие предметы, которые даже необходимо предположить, не допуская, однако, возможности узнать о них определенно хотя бы самую малость. Если бы мы только обладали [такой способностью], то само по себе достигалось бы решение, в отношении которого затрудняется разум, когда пытается выйти за всякие границы возможного опыта или вынужден отвечать на вопросы, еще более побуждающие его выходить за пределы своей собственной сферы деятельности. Одним словом, [в этом случае] диалектика чистого разума более не создавала бы серьезных затруднений и с этого момента способствовала бы непосредственному усвоению критики в качестве надежной нити для путешествия по лабиринту, в котором беспрестанно запутываются и столь же часто находят выход. В эти исследования мне хотелось бы внести весь посильный для меня вклад, поскольку я твердо знаю, что только в хороших руках из него может получиться нечто законченное. Однако я очень мало надеюсь на это. Мендельсон, Гарве и Тетенс вынуждены, по-видимому, отказаться от такого рода занятий, а есть ли, кроме них, кто-либо еще, кто обладает талантом и доброй волей заняться этим делом? Таким образом, я должен довольствоваться лишь [надеждой], что это дело окажется подобным тому растению, которое, по словам Свифта, расцветает само, стоит лишь воткнуть в землю палку. Я же с недавних пор намереваюсь постепенно разработать согласно указанным выше принципам учебник метафизики, который обладал бы предельной краткостью руководства для академических лекций, планируя его завершение на пока еще неопределенное и, может быть, довольно отдаленное время. Этой зимой я завершу если не полностью, то хотя бы в основном первую часть моей морали. Эта работа может обладать большей популярностью, но имеет гораздо меньше той возвышающей душу привлекательности, какую в моих глазах содержит в себе перспектива определения границ и общего содержания всего человеческого разума. [Это происходит] прежде всего потому, что даже мораль, обращаясь в своем завершении к религии, без такого рода

подготовительной работы и твердого определения [границ] неизбежно вызывает возражения и сомнения и запутывается в иллюзиях и грезах.

Господин Фридлиндер расскажет Вам, с каким восхищением читал я Ваш пронизательный, изящный и умный “Иерусалим”. Я рассматриваю эту книгу как провозглашение великой, хотя и медленно наступающей, а [порой и] отдаляющейся реформы, которая затронет не только Вашу, но также и другие нации. Вы сумели соединить Вашу религию с такой степенью свободы совести, каковой в ней никто не мог бы даже и предположить и каковой не может похвастаться никакая другая [религия]. В то же время Вы столь основательно и яono выступаете за необходимость [допущения] неограниченной свободы совести для каждой религии, что и церковь со своей стороны также наконец должна будет задуматься о том, каким образом освободиться от всего того, что может обременять и угнетать совесть, сохранив лишь то, что должно в конце концов объединить людей в отношении существенных моментов религии; ведь все законы религии, которые обременяют совесть, приходят к нам из истории, когда веру в их истинность превращают в условие блаженства. Однако я злоупотребляю Вашим терпением и утомляю Ваше зрение и добавляю лишь, что никому не может быть более приятным известие о Вашем здравье и благополучии, чем

Вашему покорнейшему слуге *И. Канту*

Кенигсберг, 16 августа 1783 г.

14 (221)

КАНТ — ШУЛЬЦУ

[17 февраля 1784 г.]

Мне доставило особое удовольствие услышать от господина Денгеля, что Вы, Ваше преподобие, собираетесь сдать в печать Ваше основательное и вместе с тем доступное изложение “Критики”¹. Я предполагал, правда, предложить Вашему благосклонному вниманию ряд соображений, которые Вы могли бы использовать

по Вашему усмотрению и которые, как мне казалось, могли бы предотвратить возможные недоразумения, а в ряде случаев и облегчить понимание моей книги. Однако различные обстоятельства внешнего и внутреннего характера, а подчас и обычное мое недомогание постоянно препятствовали осуществлению моего намерения; теперь же я доволен, что на Вашу работу не было оказано никакого влияния и она сохранила единство в разработке идеи, которая сложилась в результате глубокого проникновения в построение книги в целом, а тем самым и свою оригинальность.

Разрешите мне, Ваше преподобие, лишь одно замечание; я намеревался сообщить Вам его в ответ на Ваше письмо от 22 августа прошлого года, но только теперь вспомнил о нем, перебирая различные бумаги. Я просил бы Вас принять во внимание, не предотвратит ли мое предложение серьезное расхождение в нашем понимании одного из основных положений системы. Это замечание касается высказанной в письме Вашего преподобия мысли, что *в каждом классе могут быть только 2 категории*, так как третья возникает из соединения первой и второй; мысль, целиком являющаяся продуктом Вашей собственной проницательности, но из которой, по моему мнению, не вытекает сделанный Вами вывод; поэтому подобное изменение (нарушающее в остальном столь прочную связь системы), с моей точки зрения, не нужно.

Третья категория действительно возникает из соединения первой и второй, но не из их простого сложения, а из такого соединения, *возможность которого уже сама по себе составляет понятие*, и это понятие есть особая категория. Поэтому-то третья категория в ряде случаев не может быть применена там, где значимы две первые; так, например, — *один год — много лет будущего времени* — это реальные понятия, но *всеполнота* грядущих лет, т.е. коллективное единство грядущей вечности, которая мыслится в ее *целостности* (как бы завершенной), мыслима быть не может. Но и в тех случаях, когда третья категория может быть применена, она всегда содержит нечто большее, чем первая и вторая сами по себе и в их соединении,

а именно *выведение* первой из второй, что не всегда возможно; так, например, необходимость есть не что иное, как существование, *поскольку* оно может быть выведено из возможности; а общение — взаимная *причинность субстанций*, определяющих друг друга. Однако то, что определения одной субстанции могут возникнуть под воздействием другой субстанции, нельзя просто предположить; это принадлежит к таким связям, без которых вообще не были бы возможны отношения вещей в пространстве, следовательно, невозможен был бы внешний опыт вообще. Словом, я полагаю, что подобно тому, как в выводе силлогизма, помимо акта рассудка и акта способности суждения двух первых посылок, содержится *особый, специфически свойственный разуму акт* (а именно: поскольку большая посылка содержит общее правило, а меньшая поднимается от частного к общему условию правила, вывод же спускается от общего к частному, т.е. то, что при определенном условии утверждалось *in majori* как общее правило, относится и к тому, что в соответствии с *minore* может быть подведено под условие этого правила), так и третья категория есть особое, в некоторой степени изначальное понятие. Например, понятия *quantum*, *compositum*, *totum* относятся к категориям единства, множества, всеполноты, однако *quantum*, мыслимое как *compositum*, еще не дает понятия тотальности, разве что понятие *quantum* мыслится как *допускающее определение* посредством составления, что применимо отнюдь не ко всем *quantis*, например не к бесконечному пространству.

Надеюсь, что Ваше преподобие, взвесив все эти обстоятельства, согласится с моим указанием и сочтет вопрос о том, нужны или не нужны изменения в системе категорий, достаточно важным, чтобы еще раз вернуться к нему до сдачи Вашей рукописи в печать, ведь ничто не доставит нашим противникам большего удовольствия, чем несогласованность наших принципов.

Впрочем, к чему я столь подробно останавливаюсь на этом? Ведь вполне вероятно, что в ходе дальнейших размышлений Вы уже давно отказались от этой случайно высказанной Вами мысли. Впрочем, в этом,

как и во всем остальном, Вам предоставляется полная свобода. Не сомневаюсь в том, что эта Ваша работа, так же как и Ваша глубокая теория параллельных линий, будет способствовать распространению и расширению знаний и росту Вашей заслуженной славы.

Покорнейший слуга Вашего преподобия

И. Кант

17 февраля 1784 г.

P. S. Поскольку я надеюсь вскоре прочесть Вашу работу напечатанной, имею честь с глубокой благодарностью вернуть Вам переданную мне рукопись.

15 (256)

КАНТ — ШЮТЦУ¹

[Конец ноября 1785 г.]

Хотя книга достойного Мендельсона являет собой прежде всего образец заблуждения нашего разума, поскольку в ней субъективные условия, необходимые для определения объектов разумом, рассматриваются как условия существования самих этих объектов, и хотя выявление подлинной природы этого заблуждения, а также полное освобождение от него разума — велегкая задача, тем не менее эта превосходная работа может быть очень полезной, и не только тем новым, что с поразительной пронизательностью и мастерской отчетливостью сказано об истине, видимости и заблуждении в первой ее части и может быть использовано в любом философском сообщении; и вторая ее часть может иметь существенное значение для критики человеческого разума. Ведь поскольку автор книги в своем изображении субъективных условий применения нашего разума в конечном итоге приходит к выводу, что ничто не может быть *мыслимо*, если оно *действительно* не мыслится каким-либо существом, и что *без понятия* вообще нет *предмета* (с.303), а из этого он умозаключает, что бесконечный и вместе с тем деятельный разум должен действительно существовать, так как только в отношении к нему возможность или действительность могут быть значимыми предикатами ве-

щей; так как человеческому разуму по его природным свойствам в самом деле присуща настоятельная потребность придавать с помощью этого своего рода опорного камня устойчивость своему свободнопарящему своду, то это весьма острое прозрение наших понятий в его расширении до пределов целого может служить прекрасным поводом (и даже требованием) дать исчерпывающую критику способности чистого разума, а также показать, в чем различие между субъективными условиями его применения и теми, которые позволяют познать нечто значимое об объекте. Это безусловно должно пойти на пользу чистой философии даже в том случае, если после проверки оказалось бы, что сюда примешалась доля иллюзии и нечто, представляющееся достижением в сфере очень отдаленных объектов, свелось бы к руководящей нити (правда, весьма полезной) субъекта среди очень близких окружающих нас предметов.

Этот последний завет догматической метафизики можно считать ее самым совершенным созданием как по строгой логической связи, так и по исключительной ясности изложения. Это памятник проницательному мыслителю — и он никогда не потеряет своего значения, — мыслителю, осознающему всю силу того рода познания, сторонником которого он стал, и полностью владеющему его методами; именно поэтому критика разума при каком-либо сомнении в верности своего метода может на этом примере проверить свои основоположения, чтобы убедиться в их правильности или отвергнуть их.

16 (303)

КАНТ — ЯКОБУ¹

[11 сентября (?) 1787 г.]

Благородный высокочтимый господин!

Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность за то, что Вы прислали мне Ваш интересный труд, и за приятные сведения, содержащиеся в Вашем последнем письме, и одновременно поздравить Вас с получением кафедры. Тельнеровское руководство² вполне мо-

жет быть использовано для курса логики. Я бы только советовал, в соответствии с указанием в “Критике”, излагать логику в ее чистом виде, только как совокупность формальных правил мышления, опуская все материи, относящиеся к области метафизики (о происхождении понятий с точки зрения их содержания), или тем более к психологии; при таком методе курс логики становится не только более доступным, но и более последовательным и основательным. Федер считает подобную точность излишним педантизмом. Метафизику я никогда не писал, а господину Хеммерде прошу передать, что я настойчиво советую ему не печатать теперь мои мелкие труды. Быть может, когда-нибудь после, как только у меня окажется для этого время, я займусь ими и тогда поставлю его в известность, что, впрочем, едва ли произойдет в течение ближайших двух лет. В настоящее время моя *Критика практического разума* находится у Грунерта. В этой работе содержится многое, способное устранить недоразумения, возникшие в связи с критикой теоретического разума. В данный момент я обращаюсь к исследованию *Критики вкуса*, и на этом я заканчиваю свою критическую деятельность и перехожу к догматической. Она выйдет, вероятно, еще до весны³.

Я хотел бы, чтобы Вы предварительно попытались разработать краткую систему метафизики; предложить Вам теперь ее план я не могу из-за недостатка времени. Онтологию следовало бы начать без какого бы то ни было критического введения с понятий пространства и времени лишь постольку, поскольку они (в качестве чистых созерцаний) лежат в основе всякого опыта. За этим должны следовать четыре главы, в которых содержатся рассудочные понятия в соответствии с четырьмя классами категорий, каждой из которых посвящен раздел; все они рассматриваются только *аналитически* по Баумгартену, вместе с предикабилиями, с их связью со временем и с пространством, а также в их соотношении друг с другом; это можно найти у Баумгартена. Для каждой категории синтетическое основоположение рассматривается (как это сделано во втором издании “Критики”) лишь так, чтобы

ему был все время соразмерен опыт, и это проходит через всю онтологию. Лишь за этим следует критическое рассмотрение пространства и времени как форм чувственности и категорий в соответствии с их дедукцией, ибо то и другое может быть вполне понято только теперь, а равно может быть постигнут единственно возможный и приведенный здесь способ доказательства основоположений. Затем следует обратиться к трансцендентальным идеям, которые дают нам возможность провести деление на *космологию*, психологию и теологию. На этом я вынужден кончить. С совершенным почтением остаюсь

Вашего благородия покорнейшим слугой

И. Кант

17 (313)

КАНТ — РЕЙНГОЛЬДУ

[28 и 31 декабря 1787 г.]

Я прочел, достойный и любезный друг, Ваши прекрасные “Письма”¹, в которых Вы одобряете мою философию и которые ничто не может превзойти в основательности, соединенной с изяществом, вместе с тем они обладают всем для того, чтобы произвести желательный эффект в нашей области. Тем более мне захотелось, чтобы точному совпадению Ваших мыслей с моими какой-нибудь журнал — предпочтительно, чтобы это был “Немецкий Меркурий”, — уделил хотя бы несколько строк, поместив к тому же мою благодарность за услугу, которую Вы мне оказали, облегчив понимание моих идей. Однако статья г-на Форстера-младшего², появившаяся как раз в этом журнале, направленная против меня — хотя и по другому поводу, — не позволяет мне поступить иначе, и я вынужден решить одновременно две задачи. Последнего, т.е. моего ответа, направленного против г-на Форстера, я не мог предпринять отчасти из-за своей служебной работы, отчасти из-за частых недомоганий, которые так прилипчивы к старику. И дело так до сих пор и застряло. Поэтому я беру на себя смелость прилагаемую статью

послать с просьбой предоставить ей место в “Немецком Меркурии” по Вашему усмотрению.

Я очень рад был, наконец, точно узнать, что Вы и были автором этих прекрасных писем. Не будучи в этом уверен, я не мог дать издателю Грунерту в Галле Вашего хоть сколько-нибудь точного адреса, чтобы в знак моего внимания он послал Вам экземпляр моей “Критики практического разума”. Он ответил мне, что моего указания он не смог выполнить.

По прилагаемому письму к нему, которое я прошу отправить почтой, он еще это сделает, если только у него остались экземпляры. В этой книжечке многие противоречия, которые сторонники старого полагают найти в моей “Критике”, в достаточной степени будут устранены; напротив, то, в чем они сами неизбежно запутываются, не желая отказаться от своей прежней компиляции, ясно предстанет перед глазами.

Смело следуйте, дорогой сударь, по Вашей стезе, у Вас нет соперников в таланте и разуме, против Вас одна только зависть, которая всегда оказывалась побежденной.

Не рискуя быть обвиненным в самомнении, я смею все же утверждать, что чем дальше я продвигаюсь по своему пути, тем меньше меня заботит, что возражения или же согласие (это теперь бывает не слишком редко) смогут когда-либо причинить моей системе значительный ущерб. Эта внутренняя уверенность возникла во мне благодаря тому, что при дальнейшем переходе к другим задачам я нахожу эту систему не только верной, но также, когда я не знаю, как найти правильный метод для исследования какого-нибудь определенного предмета, я осмеливаюсь оглянуться назад, чтобы получить выводы, которых не ожидал, только после общего обзора элементов познания и относящихся к ним способностей души. Так, сейчас я занят “Критикой вкуса”, которая позволяет открыть новый вид принципов а priori, отличающийся от известных до сих пор. Потому что душа (Gemüt) обладает тремя способностями: способностью познания, чувствами удовольствия и неудовольствия, а также способностью желания. Для первой я нашел принципы а priori в “Кри-

тике чистого (теоретического)”, для третьей — в “Критике практического разума”. Искал я их также и для второй, хотя я прежде считал невозможным найти подобные принципы, однако система, которая позволила мне открыть в человеческой душе расчленение рассмотренных ранее способностей, и для восхищения, и для всевозможных исследований предоставит мне достаточно материала, которого хватит на остаток моей жизни. Это привело меня к тому, что мне теперь известны три части философии, каждая из которых имеет свои принципы а priori, которые можно перечислить и с уверенностью определить объем возможного таким образом познания — теоретическая философия, телеология и практическая философия, из которых средняя, конечно, окажется наиболее бедной в априорных основаниях определения. Я надеюсь к Пасхе подготовить если не книгу, то рукопись под названием “Критика вкуса”.

Прошу Вас наряду с моим величайшим почтением передать Вашему досточтимому тестю мою искреннюю благодарность за большое удовольствие, которое доставили мне его неподражаемые сочинения.

Если Вам позволит время, я осмелился бы еще, конечно, просить Вас сообщать мне иногда какие-нибудь новости об ученом мире, от которого мы здесь несколько оторваны. В нем ведь, как и в политике, существуют свои войны, свои союзы, свои тайные интриги и пр. Несмотря на то, что я не могу и не хочу участвовать в этой игре, она меня, однако, развлекает, и знать кое-что об этом дает иногда возможность правильно ориентироваться [в ней].

Я от души желаю, чтобы получение этого письма пробудило в Вас по отношению ко мне дружелюбие и благосклонность, подобно тому, как Ваши письма, свидетельствующие о замечательном таланте и сердечной доброте, так обязали меня и публику — при том, что я не знал, от кого эти письма.

В глубочайшем почтении

Вашего благородия истинно преданный,

верный слуга *И. Кант*

Кенигсберг, 28 декабря 1787 г.

Р. С. Письмо, приложенное выше, задержалось из-за непредвиденного опоздания почты. Время, которое прошло с тех пор, я использовал для того, чтобы внести в текст некоторые вставки и замечания, которые показались мне необходимыми для прилагаемого сочинения. Понадобится хороший, понимающий толк в деле корректор, чтобы прежде всего не пропустить связь в 6-м и 7-м листе, где стоят сигнатуры. Покорнейше прошу напомнить об этом, а также прошу, пожалуйста, как только статья выйдет из печати, пришлите мне ее по почте. Я не думаю, чтобы у господина надворного советника Виланда возникли какие-либо сомнения относительно напечатания в своем "Меркурии" этого полемического сочинения. Я тщательно остерегался в нем того тона, который вообще мне не свойствен, стараясь объяснениями устранить непонятности.

И.К.

31 декабря

Прилагаемое письмо покорнейше прошу передать г-ну проф. Шютцу.

18 (362)

КАНТ — ГЕРЦУ

[Кенигсберг, 26 мая 1789 г.]

Каждое Ваше письмо, дорогой друг, я получаю с истинным удовольствием. Драгоценное чувство благодарности за незначительное участие, которое я мог принять в развитии Ваших прекрасных способностей, отличает Вас от большинства моих слушателей. Что может быть действительно утешительней для человека, близкого к тому, чтобы покинуть сей мир, чем уверенность, что жизнь прошла не напрасно, так как некоторых — пусть и немногих — он сделал добрыми людьми.

Но как додумались Вы, милейший друг, отправить мне целую пачку тончайших исследований не только для прочтения, но и для серьезного обдумывания? Мне, который на 66-м году своей жизни загружен еще большой работой по завершению своего плана (частич-

но выпуском последней части “Критики”, а именно “Критики способности суждения”, которая должна скоро появиться, частично разработкой системы метафизики, как природы, так и нравов, в соответствии с требованиями “Критики”). Кроме того, большое количество писем, которые требуют специальных разъяснений по поводу определенных пунктов, постоянно держат меня в напряжении при моем, как я сказал, шатком здоровье. Я уже почти решил отослать рукопись назад, сопроводив ее весьма обоснованными извинениями. Однако же взгляд, брошенный на нее, позволил мне сразу отметить ее значительность, а также и то, что не только никто из моих противников не мог так хорошо понять меня и основной вопрос, но и то, что лишь немногие обладали, подобно г-ну Маймону, достаточно острым умом, необходимым для столь глубоких исследований. Это побудило меня отложить его сочинение до тех пор, пока у меня найдется несколько свободных минут, которые у меня появились только сейчас, но и их хватило только лишь на то, чтобы пройти *первые два раздела*, о которых я сейчас могу сказать опять же только кратко.

Г-ну Маймону я прошу сообщить содержание этого письма. Я думаю, само собой понятно, что оно написано не для публикации.

Если я правильно уловил смысл этих разделов, то речь идет о том, чтобы доказать следующее: если рассудок в отношении к чувственному созерцанию (не только эмпирическому, но и априорному) должен быть законодательным, то он сам должен был бы являться творцом этих чувственных форм или даже их материи, т.е. объектов. Потому что в противном случае *quid juris*² нельзя было бы обосновать удовлетворительно — что, однако, согласно положениям Лейбница—Вольфа, вполне могло бы произойти, если бы к ним присоединить мнение, что чувственность специфически ничем не отличается от рассудка, но в качестве познания мира она подобна рассудку и отличается от него лишь по степени осознания, которая в представлении первого вида бесконечно мала, представлении же второго вида — является данной (конечной) вели-

чиной. Синтез а priori только потому имеет объективную значимость, что божественный рассудок включает как часть наш собственный или, по выражению автора, тождествен нашему, пусть даже и в ограниченном виде, т.е. сам он является творцом форм и возможностей в мире вещей (самых по себе).

Я очень, однако, сомневаюсь, что мнение Лейбница или Вольфа было таково, хотя его действительно и можно было вывести из их понимания чувственности в ее противоположности рассудку, и те, кто привержен учению этих людей, с трудом согласятся, что они признавали Спинозизм; с ним, в действительности, совпадает образ мыслей г-на Маймона, который мог бы прекрасно послужить для того, чтобы *ex concessis*³ опровергнуть образ мыслей последователей Лейбница.

Теория г-на Маймона в основном такова: признание за рассудком (и именно человеческим) не только способности мыслить, как это свойственно нам и, быть может, всякому сотворенному существу, но, собственно, и способности созерцать, при которой мышление оказывается только одним из способов привести многообразие созерцания (темного только из-за нашей ограниченности) к ясному сознанию. В противовес этому я приписываю рассудку как особой способности *понятие объекта* вообще (которое даже в самом ясном сознании нашего созерцания не имеет места), а именно синтетическое единство апперцепции, с помощью которой только и возможно свести многообразие созерцания (в котором *каждое* все же может быть осознано мною отдельно) в единое сознание, к представлению об объекте вообще (понятие, которое в данном случае определяется с помощью этого многообразия).

И вот г-н Маймон спрашивает: как я объясняю для себя возможность согласованности априорного созерцания с моими априорными понятиями, если каждое из них имеет свое, специфически отличное от другого происхождение, т.е. хотя она и дана как факт, однако правомерность или необходимость согласованности обоих столь разнородных видов представления не может стать понятной. И, напротив, как могу я с помощью своего рассудочного понятия, например, причины, воз-

можность которого сама по себе только проблематична, предписать закон природе, т.е. самим объектам. И, наконец, как могу я сам доказать необходимость этих функций рассудка, существование которых в нем самом тоже всего лишь факт, необходимость, которую все же надобно предположить, если хотят подчинить этим функциям вещи, в каком бы виде они нам ни встретились.

На это я отвечаю: все это имеет место в отношении опытного познания, которое возможно для нас только при этих условиях, следовательно, в субъективном смысле, которое, однако, в то же время объективно значимо, потому что предметы — это суть не вещи сами по себе, но только явления, следовательно, форма, в которой они даны, также зависит от нас как в том, что есть в ней субъективного, т.е. относится к специфике нашего вида созерцания, с одной стороны, так и в том, что, с другой стороны, зависит от нашего рассудка, а именно — объединении многообразия в одном сознании, т.е. мышлении объекта и познания. Поэтому только при этих условиях мы можем приобрести о предметах опытное знание, а следовательно, если созерцания (объектов как явлений) при этом не согласуются, то они таким образом окажутся для нас ничем, т.е. никакими не *предметами* познания ни нас самих, ни других вещей.

Таким образом, вполне можно показать, что если мы способны выносить синтетические априорные суждения, то это касается лишь предметов созерцания только как чистых явлений. Если бы мы были способны также и к интеллектуальному созерцанию (например, если бы бесконечно малые элементы его были ноуменами), необходимость таких суждений соответственно природе нашего рассудка, в котором существует такое понятие, как необходимость, совсем не могла бы иметь места. Ибо то, что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей, является всего лишь только восприятием, а не пониманием того, что это свойство необходимо присуще треугольнику. Как, однако, само возможно (как пространство и время) такое чувственное созерцание как форма нашей чувственности или такие

функции рассудка, как те, которые выводит из него логика, или как получается, что одна форма согласуется с другой в одном возможном познании, — это нам совершенно невозможно объяснить, иначе нам нужно было бы иметь еще и другой вид созерцания, отличный от того, который нам свойствен, и другой рассудок, с которым мы могли бы сравнить наш рассудок, и каждый из них определенно представлял бы вещь саму по себе. Однако мы можем судить о любом рассудке только с помощью нашего рассудка и о любом созерцании — только с помощью нашего созерцания. И отвечать на этот вопрос нет никакой нужды. Потому что если мы можем показать, что *наше познание* вещей, сам опыт возможны только лишь при этих условиях, и не только все другие понятия о вещах (не обусловленные таким способом) для нас пусты и не могут привести нас ни к какому познанию, но также и все данные чувств для возможного познания без этих условий никогда не могли бы представить объекта, то мы не приобрели бы даже такого единства сознания, которое требуется для познания себя самого (как объекта внутреннего чувства). Я бы тогда ничего не мог узнать о том, есть ли они у *меня*, а следовательно, они для *меня*, как познающего существа, просто-напросто не существовали бы. При этом они (если бы я мысленно стал животным) в качестве представлений, которые по эмпирическому закону ассоциации были бы связаны, также влияли бы во мне на чувство и способность желания, не зная о моем существовании (допустим при этом, что я даже знал бы каждое отдельное представление, но не их отношение к единству представления об объекте посредством синтетического единства их апперцепции), — и они всегда могли бы продолжать свою игру, а я ничего и никогда не узнал бы об этом своем состоянии. — Трудно разгадать мысль, которая могла появиться у глубокомысленного человека и которая для него самого осталась не совсем ясной. Подобно тому, как я стараюсь убедить себя в том, что Лейбниц со своей предустановленной гармонией (он, как и вслед за ним Баумгартен в своей “Космологии”, разработал ее в крайне общем

виде) имел в виду не гармонию двух разных сущностей, а именно чувственной и умопостигаемой, но гармонию двух способностей как раз одной и той же сущности, в которой чувственность и рассудок соединились в одно опытное познание, для происхождения которого мы, если бы даже захотели об этом судить — хотя подобное исследование лежит полностью за пределами человеческого разума, — не могли бы указать никакой другой причины, кроме действия божественного творца, хотя мы вполне могли бы объяснить свое право (раз уж оно нам дано) судить об этом а priori (т.е. quid juris) посредством разума.

Этим должен я удовлетвориться и из-за ограниченности времени не могу вдаваться в детали. Я только замечу, что нет никакой необходимости соглашаться с *рассудочными идеями* у г-на Маймона. В понятии окружности нет ничего, кроме того, что все прямые линии, проведенные от нее к одной-единственной точке (к центру), равны между собой; это чисто логическая функция всеобщности суждения, в котором понятие линии является субъектом и относится только к каждой линии, а не к совокупности линий, которые могут быть проведены на плоскости из данной точки. Ибо иначе каждая линия с тем же основанием могла бы быть рассудочной идеей, т.е. она содержит в себе в качестве частей все линии, которые можно помыслить между двумя выбранными на ней точками, количество которых тоже стремится к бесконечности. То, что эту линию можно делить до бесконечности, это тоже еще не идея, потому что обозначает только продолжение деления, которое не может быть ограничено величиной линии. Однако рассматривать это бесконечное деление в его целостности и, следовательно, как завершенное — это идея разума об абсолютной всеполноте условий (их совокупности), которая требуется от предмета чувств и которая невозможна, потому что в явлениях не может встретиться безусловное.

Вряд ли также существует в практическом смысле возможность круга: описывание круга с помощью движения прямой вокруг определенной точки совершенно *проблематично*, однако это дано в определении круга

благодаря тому, что круг конструируется сам посредством определения, т.е. представляется в созерцании, пусть и не на бумаге (эмпирически), а в воображении (априорно). Так как я всегда могу от руки провести мелом на доске круг и установить точку, то я столь же хорошо могу показать на нем все свойства круга в предположении той (так называемой) номинальной дефиниции, которая на самом деле реальна, если даже он и не совпадает с тем кругом, который получится от движения прямой линии вокруг точки. Я признаю, что точки окружности находятся на равном расстоянии от центра. Правило начертания круга — это практический королларий из определения (или так называемого постулата), который был бы совершенно не нужен, если бы возможность, даже род такой возможности фигуры, не были уже даны в определении.

Что касается объяснения прямой линии, то его нельзя дать, конечно, в зависимости от идентичности направления всех ее частей; потому что понятие направления (как такой прямой, с помощью которой можно различать движение независимо от его величины) уже предполагает и понятие прямой. Однако это мелочи.

Сочинение г-на Маймона содержит, впрочем, так много проницательных замечаний, что он мог бы всякий раз представить его публике, произвести благоприятное впечатление и вместе с тем не повредить мне, хотя он избирает совсем другой путь, чем я; однако он все же согласен со мной в том, что в основании принципов метафизики должна быть произведена реформа, необходимость чего согласны признать лишь немногие. Однако Вы, друг любезный, требуете от меня сопроводить издание этого труда моим похвальным отзывом. Это, конечно, невыполнимо, так как он направлен главным образом *против меня*. Таково мое мнение, в случае если бы это сочинение было опубликовано. Если Вам надобен мой совет относительно его издания в том виде, в каком оно есть, то я считаю, что т.к. г-ну Маймону, вероятно, безразлично, будет ли он понят полностью, пусть время, которое понадобится для издания, он употребит на то, чтобы представить целое. Такое, в котором он мог бы

показать не только способ, каким он представляет себе принципы познания а priori, но также отчетливо показал бы и то, что следует из его системы для решения задач, стоящих перед чистым разумом, которые представляют собой существенную цель метафизики. Для этого антиномии чистого разума могут оказаться хорошим пробным камнем. Может быть, они убедят автора, что человеческий рассудок по виду нельзя приравнивать рассудку божественному, от которого он отличается только ограниченностью, т.е. степенью, и что его не следует рассматривать, подобно божественному, как способность *созерцать*, но лишь как способность *мыслить*. И эту совершенно отличную от мышления способность созерцания (или рецептивности) надо оставить в стороне или лучше брать в качестве материала для приобретения познания и, так как последнее, а именно созерцание, доставляет нам только явления, а сама вещь — это только понятие разума, антиномии, которые целиком возникают из смешения одного с другим, никогда нельзя будет разрешить, если только не дедуцировать возможность синтетических суждений а priori в соответствии с моими основоположениями.

Неизменно остаюсь Ваш покорный слуга и друг

И. Кант

Пакет в зеленой клеенке, содержащий рукопись г-на Маймона, под литерами Г. Д. М., я адресовал Вам, отдав его на почту 24 мая.

19 (375)

КАНТ — ЯКОБИ

[30 августа 1789 г.]

Благородный, высокочтимый господин!

Предназначенные мне в дар философские сочинения графа фон Виндиш-Грэца при благожелательном содействии Вашей милости, а также г-на тайного коммерческого советника Фишера я получил, равно как через книготорговца Сикста доставили мне в надлежащее время и первое издание *Histoire métaphysique etc. etc.*!

При случае прошу Вас покорнейше поблагодарить этого господина, а также заверить его в моем глубочайшем почтении к его философскому таланту, соединенному с благороднейшим образом мыслей, присущим гражданину мира.

В вышеназванном сочинении меня порадовало, что г-н граф самостоятельно и одновременно со мной стремился к ясности и доступности изложения, отличающих человека высшего общества, в разработке того, что я пытался осуществить способом, отвечающим целям обучения. А именно показать во всей чистоте и привести в действие высшие побуждения человеческой природы, которые столь долго смешивали и даже путали с физическими мотивами, что они не оказывают того воздействия, которого с полным правом можно ожидать. Я с величайшим желанием хотел бы увидеть завершение этой попытки, потому что она явно связана в единую систему с двумя остальными его сочинениями (о тайных обществах и о свободных конституционных изменениях в монархиях). Последнее — отчасти как чудесным образом сбывшееся предсказание, отчасти как мудрый совет деспотам — должно сыграть большую роль при современном кризисе Европы. Ни один политический деятель не отыскивал еще столь глубоких принципов для искусства управления людьми и даже не понимал, как их искать. Поэтому все их предложения не могли никого убедить и еще менее были они в состоянии возыметь хоть какое-нибудь действие.

Также покорнейше благодарю Вашу милость за присланное мне новейшее издание прекрасного труда об учении Спинозы². Ваша заслуга состоит в том, что Вы впервые с великой ясностью представили трудности, которые окружают телеологический подход к теологии и которые, вероятно, побудили Спинозу создать его систему. Быстрое продвижение к достижению великой, но далекой цели, всегда вредило основательности взгляда. Тот, кто лишь показывает опасности, тем самым еще не устраняет их, но, хотя он утверждает, будто между этими рифами нельзя пройти *на всех парусах* (догматизма), этим отрицает еще не *все* возмож-

ности счастливого плавания. Я не нахожу, что Вы решили, будто компас разума здесь не надобен или что он может сбить с толку. Неким необходимым дополнением, выходящим за пределы спекуляции, но все же лежащим только в самом разуме, является то, что мы, пожалуй, можем назвать (под именем свободы, сверхчувственной способности причинности в нас), однако не можем понять. Можно ли *побудить* разум достигнуть этого понятия теизма только посредством того, чему учит история, или только посредством непостижимого для нас, сверхъестественного внутреннего воздействия — этот вопрос касается совершенно второстепенного, а именно — возникновения и развития этой идеи. Потому что, разумеется, можно согласиться с тем, что если бы Евангелие до сих пор не научило всеобщим нравственным законам в их совершенной чистоте, то разум до сих пор не мог бы их постигнуть с такой полнотой. Однако теперь, когда *они уже даны*, каждого можно [отныне] убедить в их правильности и значительности с помощью одного только разума. Синкретизм спинозизма Вы решительно опровергли вместе с деизмом *Гердера* “*Бога*”³. Вообще в основе всякой склонности к синкретизму лежит характерное отсутствие искренности, душевное качество, которое особенно присуще этому великому мастеру обманов. (Словно в волшебном фонаре, на мгновение появляются удивительные вещи, но вскоре они навсегда исчезают, оставляя у непосвященных восхищение тем, что там должно было быть что-то исключительное, чего они не в силах уловить.)

Я всегда считаю своим долгом внимательно относиться к людям талантливым, ученым и честным, как бы далеко ни расходились мы во взглядах. Исходя из этой точки зрения Вы для ознакомления можете оценить мою статью об ориентации в “*Берл. Ежемес.*”⁴. К ней, вопреки моему желанию, меня вынудили требования разных людей, заключающиеся в том, чтобы я снял с себя подозрения в спинозизме. Я надеюсь, что в этой статье Вы не найдете отступления от этого принципа. Другие нападки на Ваши утверждения и утверждения Ваших достойных друзей я всегда прини-

мал с глубокой болью и возражал против них. Не знаю, однако же, как бывает устроена голова у добрых и рассудительных людей, что часто они видят заслугу в том, что — повернись это против них — показалось бы им в высшей степени несправедливым. Но истинная заслуга не может утратить собственного своего блеска от брошенной на нее тени и все равно будет видна.

Наш Гаман, главным образом для того, чтобы попытаться связать и привести в порядок свои многочисленные познания, передавая их другим, принял место домашнего учителя у графа фон Кайзерлинга в Курляндии, где ему очень нравится. Эта добрая и честная душа полагает посвятить себя школьному делу и таким образом помогать своим осиротевшим сестрам — ведь в короткое время они потеряли отца и мать.

Желаю Вам, Ваша милость, в добром здравии и веселом расположении духа предаваться любимому занятию, наиболее благороднейшему из всех, а именно — размышлению о первых принципах того, на чем покоится всеобщее человеческое благо. Пусть судьба, благосклонная к Вам, хранит Вас долгие годы.

С глубочайшим почтением, Вашего благородия
покорнейший слуга *И. Кант*

Кенигсберг, 30 августа 1789 г.

20 (411)

КАНТ — БОРОВСКОМУ¹

[между 6 и 22 марта 1790 г.]

Вы спрашиваете, чем объяснить столь быстро распространяющуюся склонность к экзальтации и как противодействовать этому злу? То и другое представляет собой для наших врачей душ столь же трудно-разрешимую задачу, какой была для наших врачей тел быстро распространившаяся несколько лет тому назад и достигшая Вены эпидемия русского катара (инфлюэнцы), которая поразила многих, но вскоре без всякой видимой причины прекратилась. Сходство упомянутых врачей заключается в том, что те и

другие лучше описывают болезни, чем понимают причину их возникновения или способствуют избавлению от них. И больной может почитать себя счастливым, если ему предписан чисто диететический способ лечения, если в качестве средства от болезни ему рекомендована чистая холодная вода, а все остальное предоставляется мудрой природе.

Мне кажется, что всеобщая *страсть к чтению* является не только причиной (средством) распространения этой болезни, но и той ядовитой средой (миазмами), в которой она возникает. Представители состоятельных сословий, а иногда и знати, которые претендуют если не на превосходство, то уж во всяком случае на равенство понимания с теми, кто достиг знания на тернистом пути основательного изучения предмета и ценой длительных усилий, удовлетворяются тем, что снимают сливки с наук, пользуясь справочниками и суммарными переложениями; при этом, однако, они хотели бы стереть бросающееся в глаза различие между словоохотливым невежеством и подлинным научным знанием, а это сделать легче всего, если принять за факты вещи непостижимые, мыслимые лишь в виде туманной возможности, и предложить серьезному ученому-естественнику объяснить, как он представляет себе реализацию той или иной грезы, некоего предчувствия, астрологического предвидения или превращения олова в золото и т.п., — ведь если принять такого рода факты за данность (а оспаривать их эти люди не позволяют), то ученый оказывается столь же неосведомлен, как невежда. Человеку трудно было обучиться *всему* тому, что знает ученый-естественник; поэтому он пытается устранить это неравенство более легким способом, делая предметом обсуждения те вещи, о которых оба они *ничего* не знают и которые оба не понимают, — об этом можно свободно выносить любое суждение, так как в этой области и ученый не предложит ничего лучшего. Отсюда эта склонность распространяется и на простых людей.

Против этого зла я знаю лишь одно средство — заменить школьное обучение многообразному основательным обучением немногому и, не искореняя страсть

к чтению, построить его так, чтобы оно стало целенаправленным; чтобы тем самым правильно руководимому ученику нравилось лишь то, что действительно принесет ему пользу в изучении данного предмета, а все остальное отвращало его. Один немецкий врач (господин Гримм) повествует в своих замечаниях путешественника и т.д. о *всезнании французов*, как он это свойство определяет; однако оно далеко от той безвкусицы, которую эта черта принимает у немцев. Немец создает из своего всеведения тяжеловесную систему, и заставить его отказаться от нее нелегко, между тем как во Франции *месмериада* не более чем мода, которая быстро проходит².

Обычный прием, посредством которого невежеству придается видимость знания, состоит в том, что фантазер задает следующие вопросы: понимаете ли Вы, в чем подлинная причина магнетизма? Или: известна ли Вам материя, вызывающая столь поразительные явления электричества? Исходя из того, что действительно в ряде случаев и крупнейший естествоиспытатель столь же мало осведомлен о внутренней структуре вещей, как и задающий эти вопросы невежда, последний полагает себя вправе с таким же основанием судить об их возможных действиях. Однако различие заключается в том, что для ученого значимыми являются лишь те действия, которые он всегда может повторить в эксперименте, полностью подчиняя предмет своей власти, тогда как невежда собирает данные, которые целиком могут быть порождением воображения как наблюдающего, так и наблюдаемого и поэтому не могут быть проверены экспериментальным путем.

С этим вздором ничего не поделаешь; пусть этот адепт животного магнетизма магнетизирует и дезорганизует сколько будет угодно ему и другим легковесным людям; дело полиции следить за тем, чтобы все это не затронуло область моральности. Нам же надлежит и впредь оставаться на единственном подлинном пути естествознания — посредством эксперимента и наблюдения делать свойства объекта доступными нашим внешним чувствам. Пространное опровержение противоречит в данном случае достоинству разума и к

тому же бесполезно. К подобному безумию более уместно отнестись с молчаливым презрением; ведь подобные явления существуют в моральной сфере недолго и вскоре сменяются другими нелепостями.

Остаюсь и т.д.

21 (466)

КАНТ — ГЕНЗИХЕНУ¹

[19 апреля 1791 г.]

В Вашем извлечении² Вы должным образом оценили бы заслуги каждого в развитии астрономии, если бы в конце Вашей работы сочли возможным указать, что является достоянием более поздних исследователей и что — пусть это даже незначительно и содержит скорее счастливые догадки, чем доказательства, — принадлежит мне:

1. Что представление о Млечном пути как о системе движущихся солнц, подобной нашей планетной системе, было высказано мной за шесть лет до того, как Ламберт пришел к подобному заключению в своих “Космологических письмах”.

2. Что представление о звездных туманностях как о далеких Млечных путях не является смелой мыслью Ламберта, как утверждает в своем “Учении о природе” Эркслебен (1772 г. на с.540) и как это сохранено в более позднем издании господина надворного советника Лихтенберга. Ламберт считал, что они (во всяком случае одна из них) являются темными летами, освещенными соседними солнцами.

3. Что я уже давно утверждал нечто весьма близкое результатам недавних наблюдений — я имею в виду образование кольца Сатурна и его сохранение согласно законам центростремительных сил. Это получило теперь убедительное подтверждение и объясняется следующим образом: вокруг некоего центра (являющегося одновременно и центром Сатурна) движется газообразное вещество, состоящее не из неподвижных, а из свободно вращающихся частиц, совершающих свое круговое движение в течение различного

времени в зависимости от их расстояния от центра. Тем самым значительную достоверность получает и выведенное мною отсюда время вращения Сатурна вокруг своей оси, и объяснение его сплюсненной формы.

4. Что это подтверждение образования кольца Сатурна из газообразного вещества, движущегося по законам центростремительных сил, позволяет объяснить на основании тех же законов и образование больших небесных тел. Разница заключается лишь в том, что их свойство вращаться вокруг своей оси по сути обусловлено падением этого рассеянного вещества под действием общей тяжести. Это предположение становится еще более убедительным, если сопоставить с ним следующее утверждение, добавленное в виде приложения к теории неба, которое получило одобрение столь компетентного судьи, каким является господин Лихтенберг, а именно что первичная материя, рассеянная в газообразном состоянии в мировом пространстве и содержащая бесчисленное многообразие веществ в упругом состоянии, формировала небесные тела только посредством того, что находящиеся в химическом средстве вещества, сталкиваясь в своем падении под действием законов тяготения, взаимно уничтожали свою упругость и создавали плотные массы, а в них тот жар, который в больших из них (в солнцах) внешне связан с их световым свойством, а в меньших (в планетах) с их внутренним теплом.

Прошу Вас также предпослать приложению, о котором идет речь, следующее:

Приложение

Его обоснование: опасение, что спрос — как публичного, так и частного характера — на книгу Канта “Всеобщая естественная история и теория неба” (вышедшую в свет в Михайлов день 1775 г.), может повлечь за собой ненужное переиздание этой работы, побудило ее автора предложить мне дать из нее извлечение, в котором содержалось бы то, что является в ней наиболее существенным, принимая, конечно, во внимание большие успехи, достигнутые в области астрономии с момента опубликования данной книги. Это

извлечение, проверенное и одобренное автором, я здесь прилагаю.

Затем следует текст.

Убедительно прошу Вас не сетовать на меня за беспокойство, которое я Вам доставляю, и почтить меня, если это возможно, Вашим присутствием завтра за обедом.

И. Кант

19 апреля 1791 г.

22 (500)

КАНТ — БЕКУ

[20 января 1792 г.]

Дорогой друг!

На Ваше письмо от 9-го декабря прошлого года я заставил Вас долго ждать ответа, в чем я, однако, неповинен, так как меня одолевали неотложные дела; к тому же возраст заставляет меня теперь покоряться неведомой мне прежде необходимости не прерывать размышлений, направленных на предмет, которым я непосредственно занимаюсь, никакими посторонними вещами, вплоть до полного завершения поставленной задачи. В противном случае я теряю нить и уже не могу восстановить ход мыслей. Надеюсь, что в будущем в нашей переписке не будет больше такого перерыва.

В письме, написанном в связи с Вашим основательным исследованием, Вы затронули самый сложный вопрос всей “Критики”, а именно анализ опыта как такового и принципы его возможности. Надо сказать, что я уже продумал способ, как в системе метафизики обойти эту трудность. Я полагаю, что начать следует с категорий в порядке их следования (после того как предварительно было рассмотрено чистое созерцание пространства и времени, в котором объекты только и могут быть даны категориям, но еще не ставился вопрос о самой возможности такого созерцания), а затем в конце объяснения каждой категории, например категории количества со всеми содержащимися в ней предикабилиями и примерами ее применения, доказать,

что опытное познание предметов чувств возможно только в том случае, если априорно предположить, что все они должны *мыслиться* как величины; таким образом рассматриваются все остальные категории; при этом следует постоянно указывать, что предметы чувств представляются нам только как *данные* в пространстве и времени. На этой основе возникает онтология как наука об *имманентном* мышлении, т.е. таком, понятиям которого можно с достоверностью приписывать объективную реальность. Лишь после того как во второй части будет показано, что в этой реальности все условия возможности объектов, в свою очередь, всегда обусловлены, а разум тем не менее неизбежно заставляет нас стремиться к *безусловному*, где наше мышление становится *трансцендентным*, т.е. таким, понятиям которого в качестве идей не может быть дана объективная реальность — следовательно, посредством идей *познание* объектов невозможно, — лишь после этого в диалектике чистого разума (в установлении его антиномий) мне представляется нужным показать, что предметы возможного познания в качестве предметов чувств позволяют нам познать объекты не как вещи сами по себе, а только как явления; и лишь теперь следует представить дедукцию категорий в их отношении к чувственным формам пространства и времени как условие соединения последних в возможный опыт; категориям же в качестве понятий, способных мыслить объекты вообще (форма созерцания может при этом быть любой), следует отвести и область, выходящую за границы чувственно воспринимаемого мира, в которой, однако, им не дано познание. Однако довольно об этом.

Вы отразили суть дела в Ваших словах: “Совокупность представлений есть сам объект, а действие души, посредством которого представляется совокупность представлений, означает отнесение этих представлений к объекту”. Однако к этому можно присовокупить еще следующий вопрос: как может быть представлена совокупность, комплекс представлений? Не посредством сознания того, что она нам дана; ведь совокупность требует *соединения* (synthesis) многообразного. Следовательно,

она должна (в качестве совокупности) быть произведена, причем произведена посредством внутреннего акта, обладающего значимостью для данного многообразия и априорно предпосланного способу, посредством которого это многообразие дано; другими словами, совокупность представления может быть мыслима только посредством синтетического единства ее сознания в понятии (объекта вообще), и это понятие, не зависящее от того способа, посредством которого что-либо дано в созерцании, отнесенное к объекту вообще, есть категория. Чисто субъективное свойство представляющего субъекта, поскольку многообразное дано в нем (для соединения и синтетического единства) особым образом, называется чувственностью, а этот способ (созерцания), априорно данный, — чувственной формой созерцания. Посредством этой формы созерцания предметы познаются с помощью категорий только как вещи в их явлении, а не такими, каковы они суть сами по себе; без созерцания они вообще не познаются, но тем не менее мыслятся; если же не только отвлечься от созерцания, но даже исключить его, то нет основания полагать, что категории вообще сохраняют какую-либо связь с объективной реальностью (что они вообще будут что-либо представлять, а не окажутся пустыми понятиями).

Быть может, Вам удастся избежать того, чтобы сразу же в начале Вашего изложения определять чувственность посредством восприимчивости, т.е. посредством способа представлений, возникающих в субъекте, поскольку на него воздействуют предметы; и напротив, исходить из того, что составляет в познании только отношение представления к субъекту, чтобы тем самым форма представления в рамках этого отношения к объекту созерцания позволяла бы познать не более чем явление объекта. Однако что это субъективное составляет лишь способ, каким на субъект воздействуют представления, т.е. только его восприимчивость, явствует уже из того, что это есть только определение субъекта.

Одним словом, так как цель всего этого анализа показать, что сам опыт возможен лишь посредством определенных априорных синтетических основоположе-

ний, а это может стать понятным лишь тогда, когда эти основоположения будут действительно подробно рассмотрены, я считаю целесообразным быть до этого момента по возможности кратким. Может быть, Вам в некоторой степени облегчит эту задачу ознакомление с тем, как я это делаю в своих лекциях, где я вынужден быть кратким.

Я начинаю с того, что определяю опыт посредством *эмпирического* познания. Познание же есть представление о *данном* объекте как таковом *с помощью понятий*; познание эмпирично, если объект дан в представлении чувств (которое, следовательно, содержит одновременно ощущение и ощущение, связанное с сознанием, т.е. восприятие), познание априорно, если объект, правда, дан, но не в чувственном представлении (которое тем не менее может быть чувственным). Для познания необходимы представления двух типов: 1) созерцание, посредством которого объект дан, и 2) понятие, посредством которого он мыслится. Для того чтобы из этих двух элементов *познания* произвести познание, требуется еще один акт — соединить *это многообразное* содержание, данное в созерцании, сообразно синтетическому единству сознания. Поскольку же это соединение *не дано* в объекте или в представлении о нем в созерцании, а может быть только *произведено*, оно основывается на чистой спонтанной способности рассудка создавать понятия объектов вообще (соединять данное нам многообразное содержание). Но так как понятия, которым *не может* быть дан соответствующий им объект, которые, следовательно, вообще не имеют объекта, не были бы даже понятиями (это — мысли, посредством которых я ничего не мыслю), то для этих априорных понятий также должно быть априорно дано многообразное содержание; поскольку же оно дано априорно, то оно дано в созерцании без вещи в качестве предмета, т.е. в форме чистого созерцания, которое только субъективно (пространство и время), стало быть, только в чувственном созерцании, синтез которого совершается посредством способности воображения сообразно правилу синтетического единства сознания, содержащегося в понятии. Ибо тогда пра-

вило, примененное к восприятию (в котором вещи даются чувствам через ощущение), есть правило схематизма рассудочных понятий.

На этом я кончаю мой в спешке набросанный план. Прошу Вас, не обращая внимания на мою вызванную случайными обстоятельствами медлительность, сообщать мне Ваши соображения при возникновении любых трудностей.

С глубоким уважением

Ваш И. Кант

Кенигсберг, 20 января 1792 г.

Р. С. Прошу сразу же отправить прилагаемое письмо.

23 (504)

КАНТ — ФИХТЕ

[2 февраля 1792 г.]

Вы, Ваше благородие, желаете, чтобы я научил, нельзя ли отыскать средство помочь Вашему сочинению¹, задержанному нынешней строгой цензурой, дабы не пришлось Вам вовсе от него отказаться. Я отвечаю: нет! Насколько, конечно, я могу заключить, не читая самого труда Вашего, по тому, что Вы приводите в своем письме в качестве основного положения, а именно по тому, что “в соответствии с разумом вера в данное нам откровение не может основываться на вере в чудо”.

Ибо отсюда неизбежно следует, что религия вообще не может иметь иного предмета веры, чем тот, который существует для одного только чистого разума. Это положение, по-моему, совершенно невинно, и оно не уничтожает ни субъективной необходимости откровения, ни самого чуда (ибо можно согласиться, что разум без откровения не смог бы прийти к заключению *вести* [такие представления как] откровение и чудо, хотя вполне возможно, что, уже наличествуя, они усматриваются разумом; можно признать, что вначале могли быть нужны чудеса, которые сейчас нет необходимости класть в основание религии, т.е. последняя со своим вероучением может существовать сама по себе). Кажется, однако, что сейчас по существующим прави-

лам цензуры это не пройдет. Ибо в соответствии с ними определенные места из Священного Писания надобно принимать в исповедание веры буквально, как бы ни было это трудно для человеческого разума; еще менее можно постичь их разумом, а поэтому они всегда нуждаются в подкреплении чудом и никогда не смогут стать вероисповеданием одного только разума. В этих цензурных положениях не учитывается, что откровение имеет намерение выставить подобное положение в чувственной оболочке только с целью приспособиться к слабости, и постольку, поскольку оно может обладать истиной, хотя и чисто субъективной, ибо цензура требует буквального признания объективной истины этих положений.

Вам остается, однако, еще один путь: привести свое сочинение в соответствии с (еще не совсем известными) идеями цензора, если Вам удастся *расположить* его и сделать для него привлекательным различие между *догматической* верой, поднявшейся над всяким сомнением, и верой *только* моральной, свободной, однако опирающейся на моральные основания (на недостаточность разума удовлетворить свои собственные потребности). Потому что религиозная вера, привитая к вере в чудеса при добром расположении мыслей, звучала бы примерно так: "Верую, Господи! (т.е. я охотно соглашаюсь с этим, несмотря на то что ни себе, ни кому-нибудь другому я не могу этого достаточно хорошо доказать); помоги моему неверию!"² Т.е. при моральной вере в отношении всего того, что я могу вынести из рассказа о чудесной истории для нужд внутреннего усовершенствования, я хотел бы обладать также и исторической верой, поскольку и она также могла бы способствовать этому. Непреднамеренное *отсутствие у меня веры* не является преднамеренным неверием. Вряд ли, однако, удастся Вам направить по этому среднему пути цензора, который, как можно догадаться, считает обладание историческим *credo* неизменным долгом религии.

С этими моими изложенными наспех, но не совсем непродуманными мыслями Вы можете поступить, как Вам вздумается, не выдавая, однако, ни открыто, ни

тайным намеком того, кто Вам их сообщил, — предположим, Вы совершенно самостоятельно дошли до таких истин.

В остальном я желаю, чтобы Вы были довольны Вашим теперешним семейным положением, а в случае, если Вы желаете изменить его, я хотел бы оказаться в силах Вам помочь. С глубоким почтением и дружбой

Вашего благородия покорнейший слуга

И. Кант

Кенигсберг, 2 февраля 1792 г.

24 (510)

КАНТ — МАРИИ ФОН ГЕРБЕРТ

[весна 1792 г.]

(Набросок)

Ваше взволнованное письмо¹, вылившееся из сердца, без сомнения открытого для добродетели и правдивости, если оно столь восприимчиво к учению, в котором нельзя найти ничего льстящего людям, заставляет меня сделать именно то, о чем Вы меня просите, а именно поставить себя на Ваше место и подумать о средстве, способном дать Вам чистое моральное, т.е. единственно полное, спокойствие. Ваши отношения с любимым Вами человеком, чей образ мыслей, вероятно, преисполнен столь же подлинного уважения к добродетели и ее духу, мне, правда, неизвестны — и я не знаю, состоите ли Вы с ним в браке или же эти отношения носят только дружеский характер. Ваше письмо склоняет меня скорее предположить последнее; впрочем, с точки зрения того, что Вас беспокоит, это особого значения не имеет. Ведь любовь, будь то к мужу или другу, требует в одинаковой степени взаимного уважения, без которого она — только быстротечный обман чувств.

Такая любовь, которая только и есть добродетель (всякая же другая — не более чем слепое влечение) стремится полностью излиться и ждет такого же от-

ветного сердечного излияния, не сдерживаемого каким-либо недоверием. Так должно было бы быть, и этого требует идеал дружбы. Однако в природе человека заключен некий изъян, который заставляет его то в большей, то в меньшей степени сдерживать эту чистосердечную искренность. Эта невозможность взаимного сердечного излияния, это тайное недоверие и скрытность, которые приводят к тому, что даже в самых близких отношениях, при полном доверии друг к другу мы остаемся одинокими в тайниках нашей души и вынуждены скрывать часть наших мыслей, заставила восклицать уже древних: “Дорогие друзья, нет в мире друга!”² И все-таки дружба — самое прекрасное в жизни человека, и она страстно влечет к себе все благородные души. Достигнута она может быть только при полной искренности. Однако от той сдержанности, которая препятствует полноте откровенности, невозможной, по-видимому, в силу самой человеческой природы (так как каждый человек опасается, что, открыв свои мысли полностью, он может вызывать пренебрежение к себе другого), резко отличается недостаток искренности, неправдивость в действительном сообщении наших мыслей. Первое свойство связано с ограниченностью нашей природы и не *портит* характер; это не более чем недостаток, препятствующий извлечь из характера человека все заключенное в нем добро. Второе же есть искажение нашего образа мыслей и известного рода зло. Все то, что говорит правдивый, но сдержанный (неоткровенный) человек, — правда; он только не говорит всей правды. Напротив, неправдивый человек сам знает, что говорит неправду. В учении о добродетели это называется *ложью*. И даже если она никому *не приносит вреда*, ее нельзя считать невинной. Она остается серьезным нарушением долга по отношению к самому себе, причем нарушением непростительным, так как оно задевает в нашем лице человеческое достоинство и подрывает самые корни нашего образа мыслей; ведь обман ставит все под сомнение и подозрение и лишает доверия даже добродетель, если судить о ней по ее внешним проявлениям.

Вам должно быть ясно, что, обратясь к врачу, Вы

столкнулись с таким, который далек от того, чтобы льстить Вам или прибегать к лести как средству облегчить Ваше состояние, и если вы искали посредника между Вами и Вашим другом, то Вам следует иметь в виду, что в своем стремлении восстановить Ваши взаимоотношения я отнюдь не исхожу из предпочтения к прекрасному полу; напротив, я защищаю Вашего друга и привожу доводы в его пользу, считая, что добродетель на его стороне и что при всей его привязанности он имеет достаточные основания поколебаться в своем уважении к Вам.

Что касается того, чего Вы прежде всего ждали от меня, то я посоветовал бы Вам проверить, упрекаете ли Вы себя так горько во лжи (которая, впрочем, не была направлена на сокрытие какого-либо порочного поступка), потому, что это было неумно, или потому, что Вас внутренне оскорбляет безнравственность, всегда присущая лжи как таковой. Если верно первое, то Вы раскаиваетесь только в своем откровенном признании, т.е. в том, что в данном случае исполнили свой долг (ибо таковым, без сомнения, является признание, посредством которого мы открываем истину человеку, после того как намеренно ввели его в заблуждение — пусть даже оно не причинило ему никакого вреда, — и он некоторое время в этом заблуждении находился). Что же заставляет Вас раскаиваться в Вашем признании? Не то ли, что тем самым Вы потеряли доверие Вашего друга? — а это действительно серьезное огорчение для Вас. Однако раскаяние такого рода подвижно причиной, которую никак нельзя считать моральной, ибо в основе ее лежит не осознание своего проступка, а боязнь его последствий. Если же Ваше недовольство собой действительно основано на чисто нравственной оценке Вашего поведения, то плох был бы тот врачеватель морали, который советовал бы Вам стереть из Вашей памяти воспоминание о недостойном поступке, так как содеянное не может быть сделано несодянным, и удовлетвориться тем, чтобы впредь всей душой стремиться к полной правдивости; ведь наша совесть должна хранить все нарушения нравственного закона, подобно судье, который и после вынесенного приговора

никогда не уничтожает материалы следствия, а сохраняет их в своем архиве, чтобы при повторном обвинении в сходных или иных преступлениях вынести сообразно требованиям справедливости более строгий приговор. Однако погрузиться в свое раскаяние и, ступив уже на другой путь, продолжать терзаться упреками из-за того, что случилось в прошлом и что изменить уже нельзя, отстраниться тем самым от плодотворной жизненной деятельности, было бы (конечно, при полной уверенности в своем стремлении исправиться) фантастической попыткой заслужить прощение посредством самоистязания, что вообще не может быть вменено в моральный долг, так же как те средства религии, с помощью которых можно якобы обрести благоволение высших сил, не пытаясь даже при этом стать лучшим человеком.

После того как изменение Вашего образа мыслей откроется Вашему любимому другу — а это обязательно случится, так как в искренности ошибиться нельзя, — потребуется лишь время, чтобы постепенно стереть все следы его справедливого, основанного на принципах добродетели неудовольствия и превратить его холодность в еще более прочную привязанность к Вам. Если же это не произойдет, то, значит, и прежняя его горячая привязанность была скорее физической, чем моральной и при своей легковесности все равно бы со временем исчезла. Несчастья такого рода часто подстерегают нас на нашем жизненном пути; их надо переносить спокойно; ведь значение жизни, в той мере, в какой она состоит в наслаждении благом, вообще в значительной степени переоценивается людьми; однако в той мере, в какой она состоит в нашей способности творить благо, в уважении к нему, в стремлении сохранить его и радостно направить на благие цели, жизнь достойна высокой оценки.

Итак, здесь Вы найдете, милый мой друг, необходимые во всякой проповеди учение, кару и утешение; я бы просил Вас отнестись с несколько большим вниманием к первым двум, так как, если они окажут должное действие, то утешение, а с ним и утерянное удовлетворение жизнью, несомненно, будут Вами обретены.

(Набросок)

[лето 1792 г.]

Ваша замечательная “Дианиология”¹ — драгоценный подарок, который Вашему сиятельству угодно было преподнести мне прошлым летом, — благополучно попала в мои руки. Два экземпляра книги я передал лицам, способным оценить все ее достоинства. За истекшее время моя признательная благодарность не изгладилась, но засвидетельствовать ее Вашему сиятельству я откладывал по разным причинам со дня на день; кроме того, мне хотелось кое-что сообщить о том поучительном уроке, который я извлек для себя, чего я коснусь здесь лишь в самых общих чертах.

Последние годы мои усилия направлены к тому, чтобы ограничить спекулятивное знание человека лишь сферой чувственно воспринимаемых предметов; если же спекулятивный разум пытается выйти за пределы этой сферы, то он попадает в *espaces imaginaires*², как это обозначено на вашей схеме, в которых нет для него ни дна, ни берега, т.е. вообще невозможно никакое познание.

Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет — метафизическое определение границ познавательных способностей человека, человеческого разума в его чистой спекуляции, — но только с иной, а именно с антропологической стороны, которая приучает различать границы предназначенной для каждого индивида сферы посредством разделения, которая основывается на прочных принципах и столь же нова и глубокомысленна, как и прекрасна и понятна.

Это замечательное, никем надлежащим образом не понятое, еще менее столь хорошо изложенное наблюдение, что каждому человеку для применения его рассудка дана природой определенная сфера, в которой он может развивать себя, и что таковых четыре и никто не может выйти за пределы своей без того,

чтобы не очутиться в промежутках, который, как и соседние сферы, названы весьма удачно (если не считать сферу, общую для человека и животных, — сферу инстинкта).

Если позволено будет из всеобщей способности рассудка (*l'intelligence universelle*) выделить рассудок в специальном значении (*l'entendement*), способность суждения и разум, и эти три вместе силой воображения, составляющей гений...

Сначала различить в способности представления простую фиксацию представлений, *apprehensio bruta* без сознания (присуща только скоту) и сферу апперцепции, т.е. понятий, которая составляет сферу рассудка в целом. Последняя представляет собой сферу 1) ума, понимания, т.е. представления с помощью общих понятий *in abstracto*; 2) оценки, представления особенно как содержащегося во всеобщем, подведения под правила способности суждения *in concreto*; 3) усмотрения, *perspicere*, выведения особенного из всеобщего, т.е. сфера разума. Над ней сфера подражания либо самой природе по аналогичным законам, либо оригинальной трансцендентности идеалов. Последняя есть сфера либо трансцендентного воображения, т.е. идеалов способности воображения, гения, духа — *esprit*, которые составляют, если формы воображения противоречат природе, сферу фантомов, чудовищной фантазии или сферу трансцендентного разума, т.е. идеалов разума, которые суть пустые понятия, если они — лишь распространение спекуляции за пределы того, что не является предметом чувства, а следовательно, не может принадлежать природе. Сфера экзальтации (*qui cum retione insaniunt*), и вернуть туда рассудок, где была тупость, — значит ничего не понять из его идеи.

Из Вашей превосходной схемы я извлекаю для себя следующие выводы. Рассудок (*l'entendement*) в широком значении есть [то], что обычно называют высшей познавательной способностью и противопоставляют чувственности. Это способность размышлять, в то время как последняя представляет собой способность бездумно созерцать или ощущать. Вы удачно назвали эту

сферу сферой тупости, если посмотреть на нее с точки зрения рассудка. Последний включает в себя рассудок в узком значении, способность суждения и разум. Первый представляет собой способность понимать (*intelligence*), вторая — способность оценивать (*judgement*). Третий — способность усматривать (*perspicacite*) разума. Вследствие небрежности человек может иногда низвергаться из сферы рассудка в пустоту тупости или вследствие перенапряжения — в сферу пустого умничанья, *espace imaginaire*. Отсюда возникает деление на пять сфер, из которых собственно рассудку (*l'entendement*) достаются только три. Вы по праву объединили в одну сферу рассудок, *l'intelligence*, и способность суждения, потому что способность суждения есть не что иное, как способность применить свой рассудок *in concreto*, способность суждения не создает нового познания, но лишь показывает, как применять имеющееся. Название *bon sens*, действительно, соответствует способности суждения. Можно сказать: с помощью рассудка мы учимся (т.е. схватываем правила), с помощью способности суждения мы используем знания (применяем правила *in concreto*), с помощью разума изобретаем, создаем принципы для правил. Отсюда, если первые две способности под названием *bon sens* (где, собственно, объединены *intelligence* и *judgement*) составляют первую сферу собственно рассудка, то сферу разума, способности усматривать, составляет по праву вторую. Но тогда сфера изобретать (*de transcendance*) будет третьей. Четвертой принадлежит способность объединять чувственность с высшей способностью, т.е. изобрести то, что служит правилом без руководства правил посредством воображения, т.е. сфера гения, которую действительно нельзя причислять к сфере простого рассудка.

Сфера прозорливости представляет собой систематическое усмотрение связи разума в единой системе понятий. Сфера гения — это связь первой с непосредственностью чувств.

[24 октября 1792 г.]

Выше вызванное дружественными чувствами намерение, милостивый государь, публично воздать мне честь¹ без всякого сомнения заслуживает глубокой благодарности, однако вместе с тем ставит меня в затруднительное положение, так как, с одной стороны, я по своему природному складу избегаю всего того, что напоминает нарочитую помпезность (отчасти руководствуясь тем, что за дифирамбами обычно следуют порицания), и уже поэтому охотно воспротивился бы осуществлению оказывающего мне честь замысла, с другой — прекрасно представляю себе, как неприятно будет Вам, если проведенная Вами достаточно сложная подготовительная работа окажется ненужной. Если бы Вы еще могли все это приостановить, Вы бы тем самым избавили меня от подлинной неприятности, а проделанная Вами работа не будет напрасной — ее можно рассматривать как стадию *подготовки материала к посмертному изданию моей биографии*. Печатанию же такого рода книги при моей жизни я хотел бы самым настоятельным и серьезным образом воспрепятствовать.

Исходя из этого я воспользовался данным мне правом вычеркивать или изменять текст по своему усмотрению. Объяснение причин, которыми я руководствовался в каждом данном случае, завело бы нас слишком далеко, при случае я это Вам объясню. Параллель между христианской моралью и разработанной мною философской моралью² (на странице, предшествующей трем последним листам, где загнут угол), можно было бы легко изменить, поставив вместо имен — одно из которых свято, а другое принадлежит ничтожному кропателю, пытающемуся по мере своих сил изложить мысли учителя, — именно эти определения; в противном случае подобное противопоставление может некоторым показаться оскорбительным.

Остаюсь с полным уважением и с самыми дружескими чувствами Вашим преданнейшим и верным другом

И. Кант

Кенигсберг, 24 октября 1792 г.

27 (574)

КАНТ — ШТЕЙДЛИНУ¹

[Кенигсберг, 4 мая 1793 г.]

Прошу Вас, многоуважаемый друг, не считать, что мой запоздалый ответ на Ваше письмо, написанное еще 9 ноября 1791 г., и высоко ценимый мною дар Ваших *Идей критики и т.д.* вызван недостатком внимания или неблагодарностью; я намеревался сопроводить мой ответ своего рода ответным даром, однако осуществлению этого замысла вплоть до настоящего момента все время мешали различного рода дополнительные работы. В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика.) 2) Что мне надлежит делать? (Мораль.) 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс.) В прилагаемой работе "*Религия в пределах только разума*" я пытался решить третью задачу моего плана; при этом я руководствовался как добросовестностью и подлинным уважением к христианской религии, так и тем принципом, что в подобной работе необходима чистосердечность, в соответствии с которой я ничего не хотел скрывать и пытался открыто изложить, как я мыслю возможное соединение христианской религии с чистым практическим разумом. Ведь основывающийся на Библии теолог может противопоставить разуму только тот же разум или же насилие, и если он хочет избежать упрека в применении насилия (впрочем, при нынешнем кризисе и всеобщем ограничении свободы в обществе есть все основания этого опасаться), он должен

противопоставить тем доводам, которые его не удовлетворяют, другие, более веские доводы разума, а не громы анафем и молнии из туч придворной атмосферы. Такова идея, высказанная на с. XIX в предисловии упомянутой работы, где я предлагаю богослову для завершения его подготовки померяться силами с доводами, которые противопоставляет его учению философия в системе, где использованы все ее утверждения (каковой и является, например, настоящая книга), причем противопоставить им тоже только доводы разума, чтобы впредь быть во всеоружии, когда придется отвечать на какие бы то ни было возражения. Быть может, Вас удивит несколько резкий тон предисловия. Причина этого заключается в следующем. Вся работа должна была выйти в четырех номерах "Берлинского Ежемесячника", пройдя цензуру тамошней комиссии. Действительно, первый раздел (под заглавием "*Об изначальном зле в человеческой природе*") был там опубликован с разрешения философского цензора господина тайного советника Хильмера, который счел, что данная работа относится к его ведомству.

Однако со вторым разделом дело обстояло хуже, так как господин Хильмер, которому показалось, что здесь автор вторгается в область богословия (по непонятной мне причине он не заметил этого в первом разделе), счел нужным посоветоваться с цензором богословских работ, советником главной консистории господином Хермесом, а тот, разумеется (ибо кто из духовенства отказывался когда-либо от власти?), отнес работу к своему ведению и отказал в своем *legi*. Поэтому-то я стремлюсь показать в предисловии, что в том случае, когда комиссия цензоров не может решить вопрос о правах того, кому в данном случае надлежит быть цензором, автор не обязан ждать результата их переговоров, но может обратиться с просьбой о решении вопроса к местному университету, ведь только там каждый факультет строго соблюдает свои права и способен пресечь притязания другого факультета, академический же совет может вынести по такого рода вопросу о правах свое авторитетное суждение. Для осуществления всех справедливых требований я сначала

ла предложил свою работу на рассмотрение богословского факультета и попросил его решить, притязает ли он на цензуру этой работы, основываясь на том, что она вторгается в сферу библейского богословия, или отклоняет это предложение ввиду ее философского характера.

Этот отказ, а равно и решение передать работу философскому факультету, я действительно получил.

Сообщить Вам все это, достойный друг, меня побудило опасение, что эти пререкания могут завершиться открытым конфликтом, и в этом случае мне хотелось бы надеяться, что Вы сочтете мои действия законными. Остаюсь с самым искренним уважением покорным слугой Вашей милости

И. Кант

28 (578)

КАНТ — ФИХТЕ

[12 мая 1793 г.]

Сердечно поздравляю Вас, почтенный муж, со счастливо обретенным досугом, необходимым для обработки важных философских задач, даже если Вам угодно умолчать, где и при каких обстоятельствах Вы полагаете им насладиться.

Делающее Вам честь сочинение, “Критику всякого откровения”, я до сих пор читал только частично, урывками, среди прочих дел. Чтобы иметь возможность судить о нем, мне надобно пройти его полностью, чтобы прочитанное было у меня живо и я мог сравнить с ним последующее. Однако до сих пор я не могу найти ни времени, ни обстоятельств, которые уже несколько недель неблагоприятны для моей умственной работы. Быть может, Вы, сравнив свою работу с моими новыми сочинениями, посвященными религии и пр., без труда сможете заметить, какие из моих мыслей в этом отношении совпадают с Вашими, а какие от них отличаются.

В обработке проблемы “Критика чистого разума” (с.372 и др.¹) желаю Вам счастья и надеюсь на Ваш

талант и усердие. Если бы я сейчас не продвигался так медленно во всех своих трудах, в чем, конечно, может быть повинно то, что мне скоро семьдесят лет, — в предполагаемой “Метафизике нравов” я бы уже написал ту главу, содержание которой Вы избрали предметом своего изложения. Меня должно радовать, что Вы меня в этом деле предварили — ведь мне можно будет этим не заниматься.

Близок ли, далек ли конец моей жизни, я закончу свой путь удовлетворенным, если осмелюсь льстить себя тем, что мои скромные усилия положили начало тому, завершение чего могли бы приблизить умнейшие люди, стремящиеся улучшить мир.

С пожеланием время от времени получать известия о Вашем благополучии и счастливом воплощении Ваших общепользных начинаний исполненный глубочайшего почтения, дружбы

И. Кант

Кенигсберг, 12 мая 1793 г.

29 (625)

КАНТ — БИСТЕРУ

[18 мая 1794 г.]

Спешу, многоуважаемый друг, послать Вам обещанную работу¹, пока Вашей и моей литературной деятельности еще не наступил конец. Если же тем временем это уже произошло, то перешлите, пожалуйста, эту работу господину профессору и диакону Эрхарду Шмидту в Йену для его *философского журнала*. — Благодарю за сообщенные мне сведения². Будучи уверен в том, что я всегда поступаю в соответствии с велением моей совести и с требованием закона, я спокойно жду завершения всех этих странных мероприятий. Если новые законы *потребуют* от меня того, что не противоречит моей совести, я буду им строго следовать; так же я поступлю, если они просто *запретят* публично высказывать все свои принципы, что я делал до сих пор (и о чем несколько не сожалею). — Ведь жизнь коротка, особенно в той ее части, которая

остаётся после прожитых 70-ти лет; и, вероятно, на земном шаре найдётся уголок, где можно будет без забот прожить оставшиеся годы. Если Вы сочтёте возможным сообщить мне какие-либо новости, представляющие для меня интерес, которые не являются тайной, но *медленно* и из недостаточно достоверных источников доходят до наших мест, мне будет это приятно.

Остаюсь по-прежнему

Ваш И. Кант

Кенигсберг, 18 мая 1794 г.

P. S. В одном месте этой работы я указываю *наборщику*, куда следует поместить сноску, попавшую в текст из-за недосмотра моего помощника. Прошу Вас обратить на это его внимание.

30 (634)

КАНТ — БЕКУ

[1 июля 1794 г.]

Дорогой друг! По поводу задуманной Вами работы о “первоначальном полагании”¹ (отношения представления как определения субъекта к отличающемуся от этого представления объекту, вследствие чего представление становится элементом познания, а не только чувством) я в настоящий момент могу сделать только несколько мелких замечаний и прежде всего повторить, что Ваши письма мне всегда доставляют удовольствие. Замечания эти сводятся к следующему:

1. Сможете ли Вы перевести слово *полагание* на латинский язык так, чтобы оно было совершенно понятно? Далее: собственно говоря, нельзя утверждать, что представление *связано* с другой вещью, но что оно для того, чтобы стать элементом познания, должно быть связано лишь с *отношением* к чему-то другому (вне субъекта, которому оно присуще), благодаря чему становится *возможным* сообщать его другим, ибо в противном случае оно было бы связано лишь с чувством (удовольствия или неудовольствия), которое само по себе не может быть сообщено другим. Между тем мы можем понять и сообщить другим лишь то,

что мы сами способны *произвести* при условии, что способ, каким мы нечто *созерцаем*, дабы претворить то или иное в представление, можно считать одним и тем же для всех людей. То, что мы понимаем и сообщаем другим, есть не что иное, как представление о соединенном. Ибо:

2) Соединение мы не можем воспринимать как нечто данное, мы должны произвести его сами, мы должны *соединять*, если хотим представить себе нечто как *соединенное* (даже если это пространство и время). Только при условии такого соединения мы можем сообщать друг другу наши представления. Схватывание (*apprehensio*) данного нам многообразного содержания и его включение в единство его сознания (*apperцепцию*) есть то же, что представление о соединенном (т.е. возможном только посредством соединения), если синтез моего представления в схватывании и его анализ, поскольку оно есть понятие, дают одно и то же представление (взаимно создают друг друга); и это совпадение, поскольку оно находится не только в представлении и не только в сознании и тем не менее значимо для всех (коммуникабельно), должно быть отнесено к тому, что значимо для всех, отличающихся от субъектов, т.е. к объекту.

Написав это, я обнаруживаю, что сам еще недостаточно понимаю самого себя. Желаю Вам успеха — быть может, Вам удастся представить в достаточно ярком свете эти простые тонкие нити нашей познавательной способности. Подобные сверхтонкие расщепления уже не для меня; даже построения профессора Рейнгольда я уже не могу понять достаточно отчетливо. Вам, математику, дорогой друг, мне незачем советовать, чтобы Вы не преступали границу ясности как в изложении, так и в аргументации и приводили в качестве подтверждения своих мыслей легко постигаемые примеры. Господину Харткноху будет очень приятно узнать о задуманной Вами работе.

Сохраняйте дружеское расположение к

Вашему искреннему другу и покорному слуге

И. Канту

(черновик)¹

[после 12 октября 1794 г.]

Высочайший приказ Вашего Королевского Величества, полученный мною 12 октября, побуждает меня считать своим почтительнейшим долгом ответить на следующее. *Во-первых*, по поводу злоупотребления моей философией для извращения и уничтожения некоторых основных начал Священного Писания и христианства, а именно: в моей книге “Религия в пределах только разума” и равным образом в других более мелких статьях, а также по поводу павшей таким образом на меня вины в нарушении моего долга наставника молодежи и вины в отношении хорошо мне известных высочайших целей отца нашего отечества. *Во-вторых*, по поводу того, чтобы впредь мне не предъявлялись подобные обвинения. Относительно обоих пунктов я всепокорнейше надеюсь положить к ногам Вашего Королевского Величества исчерпывающие заверения в доказанном до сих пор и имеющем быть доказанным впредь полном послушании.

Что касается первого, а именно выдвинутого против меня обвинения в злоупотреблении моей философией в целях уничтожения христианства, то мой ответ по совести таков:

1. То, что я, как *наставник молодежи*, а следовательно, в моих академических лекциях никак не могу принять подобные обвинения, достаточно доказывают, кроме свидетельств моих слушателей — на которые я ссылаюсь, — также и особенности этих лекций, как чисто философских рассуждений по учебникам *А.Г.Бамгартена*, в которых раздела о христианстве нет и не может быть. То, что я в предлагаемой науке выхожу за пределы философского исследования религии, это упрек, который мне можно сделать менее всего.

2. Равно как и то, что я и как *автор*, например, в книге “Религия в пределах и пр.” не нарушил известных мне высочайших намерений отца отечества. Так

как последние имеют в виду существующую в стране религию, то в этой своей книге я должен был бы желать выступить в качестве наставника народа, а этого нет ни в этой моей книге, ни в других моих мелких статьях. Они написаны только как полемика между факультетскими учеными теологической и философской специальности, дабы определить, каким образом вообще можно наиболее ясно и эффективно донести религию до человеческого сердца; учение, о котором народ вообще не имеет никакого представления и которое прежде всего требует санкции правительства, чтобы потом соответственно этому инструктировать школьных учителей и учителей церковных; предоставление ученым свободы делать такого рода предложения тем менее будет противоречить мудрости и авторитету государственной власти, что эта собственная их религиозная вера не выдумана ими, а сами они могут приобрести ее только таким путем; поэтому правомерно было бы требовать от факультета скорее исследовать ее и внести поправки, не предписывая им этого специально.

3. Что меня нельзя обвинить ни в каком уничижении христианства в названной книге, ибо в ней вообще нет никакой оценки какой-либо религии откровения, а рассматривается только религия разума, приоритет ее как высшее условие всякой истинной религии, полнота и практический смысл (именно то, что нам надлежит делать) и, конечно, неполнота ее в теоретическом смысле (откуда возникает зло, равно как из него — переход к добру, или как возможна уверенность, что мы пребываем в добре и пр.). Вместе с тем не утаивается и потребность в учении об откровении; религия разума вообще будет на него ссылаться, безотносительно к тому, каково оно (христианство приводится здесь только для примера как чистая идея мыслимого откровения), потому что я признаю долгом религии разума разъяснить ценность откровения. Моему обвинителю следовало бы привести пример и указать, где я дозволил себе унижить христианство, оспорить его как учение об откровении или же разъяснить его бесполезность; потому что, принимая во внимание практическое применение этого учения об откровении (что является на-

ибо более существенным во всякой религии), его нужно изложить соответственно основным положениям веры чистого разума и всем рекомендовать. Я это делаю вовсе не для уничтожения, а, напротив, для признания его морально плодотворного содержания, которое можно было бы исказить измышлением преимуществ внутренней важности одних только теоретических положений веры.

4. То, что я, напротив, показал подлинное уважение к христианству, истолковав Библию как лучшее из существующих средств для основания и обретения воистину моральной государственной религии на необозримые времена и расхвалив ее как главное средство для широкого наставления в религии, а потому не разрешал себе никаких нападков и выпадов против содержащихся в ней теоретических вероучений (хотя последние должны быть факультетом разрешены). Напротив, я проникал в их священное практическое содержание, которое при всей переменчивости теоретических представлений о вере (чего в учении об откровении по причине его случайности нельзя избежать) навсегда останется душой и сутью религии, и, много времени спустя, искаженное, как это уже было в темные времена папства, христианство вновь предстанет во всей своей чистоте.

5. Наконец, то, что я всегда требовал добросовестности от сторонников религии откровения, а именно того, чтобы они не утверждали о ней более того, в чем действительно убеждены, и не призывали других верить в то, в чем они сами еще не полностью уверены. Я же сам при изложении своих сочинений, касающихся религии, никогда не упустил из виду совесть — божественного Судию, находящегося во мне. Более того, не скажу каждую пагубную для души ошибку, но каждое только лишь казавшееся мне предосудительным сомнение я незамедлительно устранял, добровольно восставая против него, особенно когда мне 71-й год и когда сама собой приходит мысль, что и мне, конечно, придется держать ответ перед Судией, которому ведомы сердца. Поэтому сейчас, безо всякого сомне-

ния, с полной добросовестностью отвечаю я высшей государственной власти.

6. Что касается второго пункта о том, чтобы я впредь не давал повода обвинять меня в извращении и уничтожении христианства, то я, в качестве верноподданного Вашего Величества², дабы отклонить от себя всякое в этом подозрение, нахожу наилучшим заявить, что впредь я полностью отказываюсь от всяких публичных изложений как в лекциях, так и в сочинениях того, что касается религии, будь это естественная религия или религия откровений, и обязуюсь следовать этому.

Склоняюсь в глубочайшей покорности

перед Вашим Королевским Величеством,

Ваш всенижайший слуга.

32 (654)

КАНТ — ЕКАТЕРИНЕ ДАШКОВОЙ

(черновик)¹

[март 1795 г.]

То, что Ваше Сиятельство по высокому предназначению Вашей великой монархии, посвятив себя делу, воскрешаете своим милостивым одобрением интерес ученых к истинному просвещению, заслуживает и вызывает как восхищение, так и благодарность всего ученого мира.

Но то, что мои скромные усилия, направленные к этой цели, не ускользнули от Вашего внимания и что при избрании членов знаменитой Российской Императорской Академии наук Ваш выбор пал на меня, я с особой благодарностью расцениваю как приглашение и даже как свою обязанность — насколько это в моих силах — и далее действовать в этом направлении.

Желаю, чтобы Вы, Ваше Сиятельство, возглавляя это благородное дело и являясь в то же время образцом в этом важном человеческом устремлении, долгие годы пребывали в покое и — да сопутствует Вам успех. С глубочайшим почтением

Ваш сл[уга].

[Кенигсберг, 30 марта 1795 г.]

Милостивейший государь!

Быть знакомым и поддерживать отношения со столь ученым и талантливым человеком, как Вы, дражайший друг, может быть для меня только желательным. Тот план журнала¹, который Вы передали мне прошлым летом, а также посланные мне недавно два первых выпуска я своевременно получил. — “Письма об эстетическом воспитании человека” я нахожу прекрасными и намерен их изучить, дабы сообщить Вам свои мысли по их поводу. — Статью о различии полов в органической природе, помещенную во 2-м выпуске — сколь ни кажется мне умен ее автор, — я не могу разгадать². Однажды “В[сеобщая] Л[итературная] Г[азета]” высказалась резко отрицательно (как о фантазии) по поводу мыслей о подобном родстве, пронизывающем всю природу, содержащихся в письмах г-на Хубе из Торна (они касались изучения природы). Нечто подобное время от времени приходит в голову, однако неизвестно, что с этим делать. На мой взгляд, природа устроена так: всякое оплодотворение в обоих органических царствах нуждается в двух полах для продолжения своего вида, и это всегда кажется для человеческого разума чем-то удивительным, пропастью для мысли, потому что при этом не думают, что провидение как бы играючи, ради разнообразия, предпочло такой порядок, но ищут причину того, *что иначе не может быть*. Это открывает вид в неозримое, с которой, однако же, решительно нечего делать или можно сделать столь же мало, сколь с тем, что у Мильтона ангел рассказывает Адаму о творении: “Мужской свет отдаленных солнц смешивается с женским для неведомых конечных целей”³.

Я опасюсь, как бы Ваш ежемесечник не повредил себе тем, что авторы в нем не подписываются под своими статьями, — в этом случае за их рискованные мнения будет ответствен журнал. Ведь имена авторов очень интересуют читающую публику.

За этот подарок я почтительнейше Вам благодарен. Что касается, однако, моего скромного отзыва о нем для публики, то я должен попросить довольно долгой отсрочки. Так как сейчас государственные и религиозные темы подвергаются определенному запрету, а, кроме них, по крайней мере в данный момент, едва ли существуют какие-нибудь другие вопросы, интересующие большой круг читателей, то надобно дождаться перемены погоды, чтобы благоразумно прийти ко времени.

Господину проф. Фихте я почтительнейше прошу передать мой привет и благодарность за присланные мне им различные его сочинения⁴. Я бы сделал это сам, если бы меня, помимо многообразия моей работы, не удручали беды надвигающейся старости, потому что ничего, кроме этого, не может оправдать мою задержку. — Господам Шютцу и Хуфеланду прошу я также при случае засвидетельствовать мое почтение.

Итак, дорогой сударь, желаю Вам сил, здоровья и долгих лет жизни, необходимых для Ваших талантов и добрых намерений, а также дружбы, которой Вам угодно почтить того, кто постоянно пребывает в глубочайшем уважении к Вам.

Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант

34 (671)

КАНТ — ЗЕММЕРИНГУ

[10 августа 1795 г.]

Посвящением Вашей замечательной работы¹ Вы, дорогой друг, — первый, кто дал философское расчленение видимого в человеке, — оказали большую честь мне, занимающемуся расчленением того, что недоступно в нем нашему взору, быть может, тем самым призывая меня объединить наши усилия.

Выражая Вам свою сердечную благодарность за Ваше доверие, я прилагаю к этому письму набросок, в котором излагаю свои соображения по поводу того, в какой мере такого рода цели совместимы и в какой мере они несовместимы. Предоставляю Вам полное пра-

во распоряжаться этим наброском по Вашему усмотрению, вплоть до его опубликования².

Будучи в расцвете сил, Вы, при Вашем таланте и относительной молодости, можете еще очень многое дать науке; желаю Вам от всего сердца необходимого для этого здоровья и душевного покоя. Мои же тающие силы вряд ли позволят ждать от меня большего, чем наставлений, как наилучшим образом использовать свои силы другим.

Ваш почитатель и покорнейший слуга

И. Кант

Кенигсберг, 10 августа 1795 г.

35 (679)

КАНТ — ЗЕММЕРИНГУ

(17 сентября 1795 г.)

Дорогой друг!

Так как господин Николовиус спрашивает, не хочу ли я приложить что-либо к его письму Вам, пусть это будет следующая пришедшая мне в голову мысль: задача использования наших органов чувств состоит главным образом в том, чтобы привнести единство агрегата в бесконечное многообразие всех чувственных представлений нашей души, или, вернее, сделать их постигаемыми с помощью структуры мозга; а это может быть достигнуто лишь при наличии средства, с помощью которого ассоциируются даже *гетерогенные*, но примыкающие друг другу во времени впечатления. Так, например, зрительное представление о саде беспорядочно переплелось бы со слуховым представлением о музыке в этом саду, со вкусом съеденной там пищи, если бы нервные пучки, соприкасаясь, воздействовали бы друг на друга. При существующем же устройстве нашего мозга *жидкость*, содержащаяся в желудочке мозга, служит тому, чтобы передавать воздействие одного нерва на другой и посредством обратного воздействия последнего соединять в едином сознании представление, которое соответствует первому, без того, чтобы эти впечатления беспорядочно смешивались, — так зву-

ки многоголосного концерта передаются *воздухом*, сохраняя необходимое соотношение.

Впрочем, эта мысль, вероятно, знакома и Вам. Поэтому я кончаю и хочу только прибавить, что мне доставили большое удовольствие как выраженные в Вашем столь приятном мне письме дружеские чувства, так и гармония нашего обоюдного образа мыслей.

И. Кант

17 сентября 1795 г.

36 (692)

КАНТ — ПЛЮККЕРУ¹

Кенигсберг, 26 января 1796 г.

Продолжайте, достойный муж, придерживаться истинных принципов того образа жизни, который не только даст Вам душевный покой в настоящем, но и избавит Вас от всех забот в будущем. То, что я был только повивальной бабкой Ваших мыслей и что все, прочитанное Вами в моих работах, уже давно, как Вы пишете, было в Вас, хотя еще неупорядоченно, и есть единственно подлинный путь к основательному и ясному знанию. Ведь мы до конца понимаем лишь то, что можем сами *произвести*, узнавая же что-либо от других, мы никогда не можем быть уверены — если это связано со сферой духа, — что действительно поняли все правильно, причем это в равной степени относится к тем, кто притязает на толкование чужих мыслей.

Слова из Вашего несколько лет тому назад написанного письма к другу полностью одобряю, в них “закон и пророки”². Мне доставил также большое удовольствие эксперимент с червячком, сравнение его со старательнейшей зарисовкой этого червячка, когда, рассматривая то и другое под микроскопом, Вы пришли к заключению, что это может служить живой иллюстрацией расстояния, которое отделяет человека (таким, каким он является здесь) от идеала человека (каким он должен бы быть и должен стать), а также его назначения все время стремиться к этому идеалу. Этот пример оригинален своей новизной и может быть очень полезен при обучении юношества.

Выведенная Вами аналогия между физическим и моральным человеком (во всей его чистоте) очень глубокомысленна и удачна, особенно если иметь в виду упомянутую цель.

Одним словом, дорогой друг, Ваше письмо доставило мне большое удовольствие, позволив надеяться, что скромные достигнутые мною результаты могут подчас оказывать подобное действие; ведь это утешительное чувство время от времени омрачается усилиями тех, кто умышленно превращает самую простую в мире вещь в самую сложную: они, подобно врачам, выписывающим рецепты, полагают, что хорошее никогда не может быть чрезмерным, и до той поры переполняют своих нравственно больных пациентов предписаниями веры, пока их дух (истинный принцип доброго образа мыслей) вообще не иссякает.

Человек, подобный Вам, заслуживает того, чтобы на его вопрос, насколько интересующим его людям можно доверять в делах, не остался без ответа; поэтому, не располагая сам необходимыми сведениями, я обратился к господину коммерции советнику Туссену, человеку уважаемому и благонамеренному. Он сообщит Вам свое мнение об интересующем Вас купце, и через него Вы сможете также, если у Вас возникнет желание написать мне, переслать мне Ваше письмо.

Желаю Вам, чтобы Вы в нравственных вопросах всегда сохраняли добропорядочность, а в делах и семейном кругу Вас ждали бы почести и счастье.

С уважением Ваш преданный друг и покорнейший слуга

И. Кант

37 (746)

КАНТ — ХУФЕЛАНДУ

Кенигсберг, 19 апреля 1797 г.

Надеюсь, что Вы, Ваше благородие, получили переданное через господина Д.Фридлиндера в Берлине письмо, в котором я выражаю Вам свою благодарность за подаренную мне книгу о продлении жизни¹. В настоящем письме я выступаю в качестве ходатая господина

Мотерби, который передает Вам настоящее письмо, и прошу Вас оказывать ему дружеское расположение. Этот молодой человек — англичанин по происхождению, родившийся в Кенигсберге в семье английского негоданта, всеми здесь уважаемого и любимого, моего давнего близкого друга, — обладает большими способностями и уже достаточно обширными познаниями; к тому же он отличается твердостью в выполнении своих намерений, добродетельным образом мыслей, открытым нравом и доброжелательным отношением к людям, чем он похож на своего отца. Все существенное, что можно было почерпнуть по его специальности (медицине) у меня и в нашем университете вообще, он основательно усвоил; теперь же я прошу Вас помочь ему открыть различные более значительные источники знания, необходимые для его занятий, в Ваших местах. Что касается связанных с этим затрат, то это для него не существенно.

Мне пришла в голову мысль набросать и послать Вам план диететики, в котором на основании собственного опыта будет сделана попытка показать “власть духа над болезненными физическими ощущениями”². Этот достойный, как я полагаю, некоторого внимания эксперимент, который состоит в том, что в качестве лекарства применяются только меры психологического воздействия, может, вероятно, войти в медицинскую практику. Ведь доказательством того, что предлагаемые мною меры заслуживают доверия и могут быть с успехом применены, служит то обстоятельство, что, хотя мне в конце этой недели пойдет уже 74-й год, я, пользуясь этим средством, до сих пор благополучно избегал всех настоящих болезней (недомогания типа господствующей теперь эпидемии катара, вызывающего ощущение тяжести в голове, я к таким болезням не причисляю). Однако в настоящий момент мне придется от этого намерения отказаться из-за ряда других дел.

В пожелании долгой и счастливой жизни, тому, кто на основании столь очевидных аргументов и ярких примеров учит нас продлению жизни, я вижу свой прямой долг. С должным признанием этого обстоятельства и глубоким уважением остаюсь Вашим преданнейшим верным слугой

И. Кант

[12 июля 1797 г.]

Ваше благородие, господин коллежский советник и директор!

Из сообщения Вашего благородия, переданного мне камер-секретарем герцога Голштинского г. Николовиусом 6 июля с. г. при его проезде через Кенигсберг, я узнал, что полагающееся благодарственное письмо президенту Русской Императорской Академии наук по поводу моего принятия в ее члены 28 июля 1794 года в Санкт-Петербург от меня не поступило, в результате чего возник существенный пробел в ее списках¹.

Не будучи знаком с деловыми формальностями, я, по-видимому, мог ошибиться, отправив благодарственное письмо (доставка которого в Канцелярию гарантирована мне здесь распиской г. Коллинза) Академии не через ее директора, а тогдашнему президенту, княгине Дашковой², — ошибка, которая, я надеюсь, будет исправлена настоящим моим извинением и объяснением.

С высочайшим почтением имею честь пребывать
Вашего благородия

покорнейший слуга *Иммануил Кант*

Кенигсберг, 12 июля 1797 г.

[12 июля 1797 г.]

Мне чрезвычайно приятно, милостивый государь, что переговоры с господином Бекем в связи с предложенной им *Liber retractationum*¹, послужили поводом к письменному общению с Вами; в равной мере и то, что Вы использовали мое учение о праве в Вашей последней работе о частном и публичном праве. Я был бы рад, если бы Ваше “Краткое изложение существенного положения трансцендентальной эстетики и логики

и т.д.” послужило господину Беку достаточным основанием — если он сочтет для себя возможным признать истинность изложенных в этой работе идей — изменить свою *точку зрения* и вернуться на правильный путь. Если же он не решится на это, то лучше всего было бы не касаться больше этого вопроса. Пусть господин Шлетвейн или другие, ему подобные, объяснит это молчание как признание неправоты и на этом основывает свои нападки². К чему публично оповещать посторонних о возникших разногласиях, если все попытки устранить их напрасны?

При этом моя любовь и уважение к господину Беку, так же как и чувства к нему досточтимого господина придворного проповедника Шульца, остаются неизменными. Впрочем, господин Шульц не мог не заметить в переданном мною ему письме господина Бека известный оттенок горечи, и я хотел бы, чтобы при случае господин Бек обратился к нему в дружественном тоне. Ведь какое значение имеют все наши спекулятивные теории и несогласия, если это наносит ущерб сердечной доброте?

Надо надеяться, что господин Бек, которому я прошу передать от меня привет, скоро выскажет свое окончательное решение публично или в частном письме.

Буду рад, если Вы сообщите мне об этом, а также и о существенных литературных новостях.

С любовью и глубоким уважением

Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант

Кенигсберг, 12 июля 1797 г.

40 (783)

КАНТ — ЛИНДЕЛОМУ

[13 октября 1797 г.]

Высокопреподобный господин епископ!

Милостивый государь!

Усилия Вашего преподобия установить мою родовую и любезное сообщение о результатах Вашего расследования заслуживают самой искренней благодар-

ности, хотя Ваши сведения по существу дела не могут принести пользы ни мне, ни другим¹.

Что мой дед, проживавший в прусско-литовском городе Тильзите (где он и умер)*, родом из Шотландии, мне давно известно; равно и то, что он был одним из тех, кто в конце прошлого и в начале нынешнего века по неизвестным мне причинам массами эмигрировали из Шотландии; значительная часть их осела в Швеции, а остальные поселились в Пруссии, преимущественно в районе Мемеля; доказательством этого служат сохранившиеся там фамилии: Симпсон, Маклин, Дуглас, Гамильтон и пр. С отцовской стороны мой род на мне (так как сам я холост) кончается, если оставить в стороне потомство моих сестер и брата. — Вот и все, что известно о моем происхождении, которое по начертанной Вами генеалогической схеме восходит якобы к честным крестьянам, проживавшим в восточной части Готланда (что я счел бы честью для себя), и прослежено Вами до моего отца (следовало бы скорее сказать, до деда); при этом я должным образом ценю человеколюбие, в силу которого Вы, Ваше преподобие, проявляете интерес к этим людям и пытаетесь склонить меня к тому, чтобы я оказал помощь этим мнимым родственникам.

Одновременно с Вашим письмом я получил письмо из Ларума от 10 июля 1797 г., в котором, наряду с аналогичным сообщением о моем происхождении, содержится требование ссудить автору письма, называющему себя моим кузенком, “на несколько лет 8—10 тысяч талеров за проценты, что может сделать его счастливым”. Вы, вероятно, согласитесь, Ваше преподобие, что это и подобные ему требования совершенно неосновательны, если я поставлю Вас в известность, что у меня есть следующие родственники: жива одна моя сестра, от моей покойной сестры осталось шестеро детей, у некоторых из них уже есть дети; у меня есть брат, пастор Кант в Альтрадене в Курляндии, у которого четверо детей (из них один сын взрослый); одна

* Мой отец умер в Кенигсберге на моих глазах.

его дочь недавно вышла замуж. Таким образом то, что достанется после моей смерти каждому из моих близких родственников, настолько невелико из-за большого числа законных претендентов, что для дальних родственников, само родство которых весьма проблематично, ничего не остается.

С глубоким уважением к Вашему преподобию

И. Кант

Кенигсберг, 13 октября 1797 г.

41 (784)

КАНТ — ТИФТРУНКУ

[13 октября 1797 г.]

Многоуважаемый друг!

С удовлетворением узнал о Ваших переговорах с господином Бекем (которому прошу засвидетельствовать почтение) и надеюсь, что они приведут к полному согласию в вопросе о намерениях обеих сторон. Ваше предложение дать поясняющее изложение моих *критических работ* с благодарностью принимаю¹, при условии, что Вы согласитесь на мое участие в этой работе. Пользуясь случаем попросить Вас, чтобы, говоря о моих гиперкритически настроенных друзьях Фихте и Рейнгольде, Вы отдавали им должное в соответствии с их научными заслугами.

Что мое учение о праве, где я выступаю против ряда принципов, считающихся непреложными, вызовет множество возражений, не является для меня неожиданностью. Тем приятнее мне узнать, что эта работа заслужила Ваше одобрение. Геттингенская рецензия (в 28-м номере "Записок"), которую в целом нельзя считать неблагоприятной оценкой моей системы, дает мне повод написать *приложение*, чтобы внести ясность в разбираемый вопрос, устранить ряд недоразумений и в ряде моментов довести систему до полного завершения.

Если Вам представится случай говорить о моем друге профессоре Першке в связи с его несколько резкой манерой высказывать свое мнение, что, впрочем, сочетается у него с мягким нравом, прошу Вас отнестись к нему благожелательно. Своим положением: *человек дол-*

жен быть человеком — он хотел, вероятно, сказать только: человек, будучи животным существом, должен преобразовать себя в существо моральное и т.д. Впрочем, ему ничего не известно ни о Вашем суждении, ни о моей аполонии.

* * *

Ваше предложение собрать и издать мои мелкие работы я принимаю; хотелось бы только, чтобы в сборник вошли работы, опубликованные не ранее 1770 г., т.е. чтобы он начинался с моей диссертации “О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира”. В вопросе об издателе я не ставлю никаких условий и не требую никакой выгоды для себя. Единственное мое условие состоит в том, чтобы Вы заранее ознакомили меня с содержанием сборника.

Уповая на Вашу любезность, поручаю Вам отправку приложенных здесь писем. Прошу Вас также в нужных случаях оплатить франкировку за ту часть пути, куда не доходит прусская почта, и сообщить мне затраченную Вами сумму, чтобы я мог Вам ее возместить.

Может случиться, что смерть настигнет меня до завершения всех этих замыслов. В таком случае наш здешний профессор Гензихен найдет в моем комодe две работы, одна из которых совершенно закончена, другая почти закончена (и уже более двух лет тому назад)²; о том, как с ними поступить, он Вас тогда оповестит — но пусть это останется между нами, ведь может быть, мне еще удастся опубликовать их при жизни.

Не ставьте мне в вину мою медлительность в ответах на полученные письма; это лишь неизбежное следствие состояния моего здоровья и неотложных повседневных дел. Примите мои заверения в глубоком к Вам уважении.

Всегда Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант

Кенигсберг, 13 октября 1797 г.

[Декабрь 1797 г.]

Высокочитимый друг!

Если бы Вы решили приписать недостатку моей дружбы к Вам или моей невежливости то, что я три четверти года не отвечал на Ваше письмо, то я едва ли смог бы Вас в этом упрекнуть. Вы, однако, сочли бы простительным такое мое поведение, если бы знали состояние моего здоровья и немощь моего возраста, которые принудили меня, разумеется не от желания покоя, вот уже полтора года как прекратить все мои лекции. Тем не менее изредка в “Берл[инском] Ежемесячнике”, а также недавно в “Берлинских Ведомостях” напоминаю я о своем существовании, что пробуждает мои слабые жизненные силы, хотя делается медленно и требует усилий. При этом я нахожу, что лучше мне все-таки целиком обратиться к области практики, тонкие же теоретические спекуляции, особенно если они касаются новых, в высшей степени острых вопросов, я охотно оставляю другим.

То, что для написанного мною недавно я избрал не какой-нибудь иной журнал, а “Берлинские Ведомости”, Вы и другие мои философствующие друзья простите мне как инвалиду. Причина вот в чем: я думаю, что в них работа моя появится быстрее всего и найдет отклик, потому что “Берлинские Ведомости”, как газета политическая, удовлетворяют почти каждодневный спрос, я же не знаю, сколь долго еще я буду в состоянии вообще работать.

Ваши труды, посланные мне в 1795 и в 1796 годах, благополучно передал мне г-н Гартунг¹.

Особенное удовольствие мне доставило то, что мое учение о праве снискало Ваше одобрение.

Если Ваше недовольство тем, что я столь сильно задержался с ответом, не слишком велико, то не откажитесь почтить меня своими письмами и сообщить мне литературные новости. Я льщу себя надеждой впредь быть прилежней, особенно потому, что я увидел, как в Ваших новых трудах развивается Ваш прекрасный та-

лант живого, популярного изложения при том, что Вы прошли теперь тернистые пути схоластики и не сочтете необходимым снова на них возвращаться.

Постоянно пребываю в глубочайшем почтении, дружбе и пр.

И. Кант

43 (790)

КАНТ — ТИФТРУНКУ

[11 декабря 1797 г.]

Многоуважаемый друг!

В моем теперешнем состоянии рассеянности, вызванном тем, что множество различных работ взаимно вытесняют друг друга, и не забывая при этом о моей конечной цели — необходимости завершить все до падения занавеса, мне представляется очень важным то место в Вашем доставившем мне большое удовольствие письме от 5-го ноября, где Вы ставите вопрос, как устранить трудность в понимании того “положения “Критики чистого разума” с. 177, где речь идет о применении категорий к данным опыта или явлениям””? Мне кажется, что теперь я нашел соответствующий способ, который вместе с тем бросает новый свет на это место в системе “Критики”; однако то, что я здесь предлагаю, следует рассматривать как первичный набросок, где в самых общих чертах излагается то, чему я надеюсь придать необходимую форму, после того как мы придем к соглашению в наших последующих письмах.

Понятие “соединенного” как таковое не есть особая категория, но содержится во всех категориях (в качестве *синтетического* единства апперцепции). Ведь соединенное как таковое не может быть *созерцаемо*, напротив, чтобы многообразное, данное в созерцании, связывалось в одном сознании, т.е. чтобы мыслить объект как нечто соединенное, ему должно предшествовать понятие или сознание *соединения* (функции, лежащей в основе всех категорий в качестве синтетического единства апперцепции), что достигается с помощью схематизма способности суждения, в силу которой, с одной стороны, *соединение* сознательно связывается с внутрен-

ним чувством в соответствии с представлением о времени, но вместе с тем, с другой стороны, и с многообразным содержанием, данным в созерцании. Все категории относятся к некоему априорно соединенному и содержат, если оно однородно, математические функции, если же оно не однородно — динамические функции. Так, например, если говорить о первых, то категория экстенсивной величины — одно во многом; качества же интенсивной величины — *многое в одном*. Первое — *количество* однородного (напр., квадратный дюйм пространства); второе — его *степень* (напр., освещение комнаты). Что касается динамической функции соединенного многообразного, то она может быть либо категорией *каузальности* (если элементы соединенного многообразного содержания подчинены друг другу в своем *существовании*), либо (если одни из них дополняют другие для единства опыта) категорией модальности в качестве необходимого определения существования явлений во времени.

Господин Бек (которому прошу передать привет от меня) также вполне мог бы принять для своей точки зрения переход от категорий к явлениям (в качестве априорных созерцаний). Синтез *соединения* многообразного требует априорного созерцания, чтобы чистые рассудочные понятия имели объект, и таковыми являются — пространство и время. Однако при этом изменении точки зрения понятие соединенного, лежащего в основе всех категорий, само по себе лишено всякого содержания, т.е. нет оснований считать, что ему соответствует какой-нибудь объект, например нечто обладающее экстенсивной величиной, или “степенью” интенсивности (реальностью) или, если речь идет о динамических функциях понятий, нечто, что могло бы быть *дано* в качестве объекта возможного опыта понятию *каузальности* (отношению, где существование одного есть причина существования другого) или *модальности*; ведь все это лишь формы соединения (синтетического единства многообразного [“содержания”] вообще) и относится к мышлению, а не к созерцанию. Между тем априорные синтетические положения, в основе которых лежит априорное созерцание (про-

странство и время), действительно существуют, т.е. им соответствует объект, данный в неэмпирическом представлении (формам мышления могут быть даны формы созерцания, придающие им смысл и значение). Как же возможны эти положения? Не таким образом, чтобы эти формы соединенного в созерцании представляли объект как он есть сам по себе, ибо, имея понятие о предмете, я не могу априорно выйти за пределы понятия об этом предмете.

Следовательно, [эти положения возможны] только таким образом, чтобы формы созерцания выступали не как непосредственно объективные, а как только субъективные формы созерцания, а именно свидетельствовали бы о том, как на субъект в зависимости от его особых свойств воздействует (affiziert) предмет, т.е. каким этот предмет нам *является*, а не какой он есть сам по себе (следовательно, опосредованно). Ибо если представление ограничено условием способа представления, присущего способности представления субъекта в созерцании, то нетрудно понять, как можно выносить априорное синтетическое суждение (т.е. выходя за пределы данного понятия) и одновременно также, что подобные априорно расширяющие суждения иным способом вообще невозможны.

На этом основывается следующее важное положение: мы можем познавать предметы чувств (как внешних, так и внутренних) только такими, какими они нам являются, но не такими, какие они суть сами по себе. Равным образом: сверхчувственные предметы не могут быть предметами нашего теоретического познания. Но поскольку идея таковых, во всяком случае в ее проблематическом аспекте (*quaestionis instar*), не может быть просто игнорирована, так как в этом случае чувственному недоставало бы противостоящего ему нечувственного, а это доказывало бы, что в разделении есть логический недостаток, то последнее следует рассматривать как [предмет] чистого (свободного от всех эмпирических условий) практического познания; для теоретического же познания — как нечто трансцендентное, и тем самым место, отведенное ему, не будет совершенно пустым.

Что же касается трудного места “Критики” на с. 177

и далее, то его следует понимать следующим образом: логическое подведение одного понятия под другое, более высокое понятие совершается в соответствии с правилом *тождества*, и низшее понятие должно здесь мыслиться как гомогенное с высшим. Напротив, в *трансцендентальном*, т.е. в подведении эмпирического понятия под чистое рассудочное понятие через посредство промежуточного понятия, а именно понятия соединенного (из представлений внутреннего чувства), под категорию подводится нечто *гетерогенное* ей по своему содержанию, что противоречило бы логике, если бы это совершалось непосредственно. Однако [это] возможно в том случае, если эмпирическое понятие через посредство промежуточного понятия, а именно понятия, *соединенного* из представлений внутреннего чувства субъекта, поскольку они в соответствии с условиями времени а priori по общему правилу представляют нечто соединенное, которое, будучи гомогенным с понятием соединенного вообще (а такова каждая категория), тем самым под названием *схемы* делает возможным подведение явлений под рассудочные понятия в соответствии с их синтетическим единством (соединением). Следующие затем примеры схематизма позволяют легко постигнуть это понятие*.

На этом, достойный друг, я кончаю, чтобы не пропустить почту; прилагаю несколько замечаний по поводу Вашего проекта издать сборник моих мелких работ, прошу поблагодарить господина профессора Якоба за присланные мне "Анналы"², а также почтить меня вскоре опять Вашим письмом и помнить, что моя медлительность в ответах объясняется состоянием моего здоровья и различными предъявляемыми ко мне требованиями. Прошу Вас не сомневаться в моей постоянной готовности поддерживать все Ваши планы и в моем неизменном к Вам уважении.

Ваш покорнейший слуга

И. Кант

Кенигсберг, 11 декабря 1797 г.

* Вы, конечно, обратите внимание на беглость и краткость изложения; в дальнейшем это будет устранено.

[5 апреля 1798 г.]

Ваше письмо, достойный друг, прочел с удовольствием, и прежде всего потому, что Вы проявляете полную решимость отстаивать чистоту “Критики”, уяснить ее понимание и мужественно за нее бороться, о чем — как покажет успех этого начинания — Вы никогда не будете сожалеть.

Предисловие к собранию моих мелких работ, в котором будет высказано не только мое одобрение этого издания, но и мое отношение к сделанным Вами примечаниям, я охотно напишу¹, если только Вы сможете прислать мне сборник до его завершения, вернее, до его опубликования; тем самым мы доставим удовольствие и торговому предприятию *Ренгера*. Теперь просьба с моей стороны. Несколько лет тому назад я намеревался опубликовать работу под заглавием: “Спор факультетов”. Однако она не прошла цензуру Хермеса и Хилльмера и осталась неизданной. Теперь, правда, препятствия к ее печатанию устранены; между тем судьба моих творений претерпела еще одну неудачу, а именно: новая моя работа, озаглавленная “Вновь поставленный вопрос, движется ли человеческий род на пути прогресса к усовершенствованию?”², которую я послал библиотекарю Бистеру для его “Берлинских Ведомостей”, непонятным для меня образом пошла на цензуру к председателю городского совета Эйзенбергу, который отказался дать свое *imprimatur*. Произошло это 23 октября 1797 г., т.е. еще при жизни прежнего короля; не могу понять, почему господин Бистер сообщил мне об этом только 28 февраля 1798 г. Так как всем известно, с какой осмотрительностью я держусь в своих писаниях рамок законов, а я совсем не расположен бросать на ветер усилия, затраченные на выполнение трудной работы, то, посоветовавшись с осведомленным в этих вопросах человеком, я решил отправить в Галле через моего издателя Николовиуса упомянутую работу вместе с написанным на ней отказом Эйзенберга и попытаться с Вашей любезной помощью получить там разрешение на

ее печатание, в чем, как я твердо верю, мне там отказано не будет; я попытаюсь, чтобы обе работы, составляющие одно целое, были напечатаны в виде книги, из которой, если Вы пожелаете, последнюю работу можно включить и в собрание моих мелких работ.

Какого Вы мнения об общем наукоучении господина Фихте? Он прислал мне книгу уже давно, но чтение ее мне пришлось отложить, так как ввиду ее пространности мне в противном случае пришлось бы надолго прервать мою собственную работу, и я только теперь познакомился с ее содержанием из рецензии в В. Л. Г.³. В настоящий момент я не располагаю временем, чтобы заняться этой работой вплотную, но если говорить о моем впечатлении от рецензии на книгу Фихте (свидетельствующей о большом пристрастии к нему рецензента), то мне представляется, будто я пытаюсь схватить призрак и каждый раз, думая, что мне это удалось, обнаруживаю не предмет, а только самого себя, даже только свою руку, протянутую к призраку. Странное впечатление производит на читателя это чистое самосознание, причем только в своей мыслительной форме, без материи, следовательно, без того, чтобы рефлексия имела что-либо перед собой, на что могло бы быть направлено это самосознание и что выходит даже за пределы логики. Уже само заглавие (наукоучение) не обнадеживает читателя, поскольку каждое систематически продуманное учение есть наука; это было бы *наукой науки* и вело бы в бесконечность. Охотно услышал бы Ваше мнение об этой работе, а также о том, какое впечатление она производит у Вас на других...

Будьте здоровы, дорогой друг.

И. Кант

5 апреля 1798 г.

Отправить с ближайшей почтой.

45 (820)

КАНТ — ГАРВЕ

Кенигсберг, 21 сентября 1798 г.

Спешу уведомить Вас, дорогой друг, что Ваша книга¹ и письмо, исполненные любви и душевной силы,

получены мною 19 сентября (дату в письме я не обнаружил). Потрясающее описание Ваших телесных страданий, а также силы духа, надобной для того, чтобы преодолеть их и все же продолжать радостно трудиться на благо мира, вызывает во мне величайшее восхищение. Не знаю, однако, не показался ли бы Вам при подобных усилиях с моей стороны еще более прискорбным жребий, который выпал на мою долю. Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: представлять себе полное завершение своего замысла по отношению к философии в целом (касаясь как целей, так и средств) и видеть, что все это еще не закончено, несмотря на то что я уверен в выполнимости этой задачи — в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными. Задача, которой я сейчас занят, касается “Перехода от метафизичес[еских] нач[ал] ест[ество]зн[ания] к физике”². Ее надобно решить, иначе в системе крит[ической] филос[офии] останется пробел. Внимание разума к этому не ослабевает, сознание возможности этого — тоже, исполнение же, однако, затягивается по причине если и не полного паралича жизненных сил, то по причине все время возникающих затруднений — и это вызывает высшее нетерпение.

Состояние моего здоровья, как Вам уже сообщали другие, подходит сейчас не для работы, а для прозябания (чтобы есть, ходить, спать). Поэтому для того, чтобы мне на 75-м году жизни по Вашему доброму предложению сравнивать мои нынешние взгляды на философию с теми, о которых мы с Вами дружески спорили, моего так называемого здоровья недостаточно, если, конечно, мне не станет лучше, на что я не возлагаю никаких надежд, так как моя теперешняя слабость началась примерно полтора года назад с катара.

Сознаюсь, что если бы это произошло, то попытка такого объединения — не скажу наших мнений (потому что, я полагаю, мы в них едины), а наших способов изложения (только в них мы можем расходиться друг с другом) — была бы для меня одним из прият-

нейших занятий. Для этого я, медленно читая Вашу книгу, уже сделал первые шаги.

Бегло перелистывая ее, я наткнулся на примечание на с. 339, которое должен оспорить. Не исследование бытия Божьего, бессмертия etc. было моей отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. “Мир имеет начало — он не имеет начала” etc. — до четвертой: “Человеку присуща свобода — у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость”. Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой.

Постоянно пребываю в полнейшем расположении и почтении к Вам Ваш покорнейший верный слуга

И. Кант

46 (867)

КАНТ — КИЗЕВЕТТЕРУ

[8 июля 1800 г.]

Дорогой старый друг!

Ваш дар: опровержение гердеровской метакритики, теперь уже в двух томах¹ (эта работа в равной мере делает честь Вашему уму и сердцу), оживил в моей памяти приятные дни, когда мы вместе наслаждались незабываемыми для нас обоих размышлениями над тем, что составляет истинное и доброе. Теперь, когда мне пошел 77-й год и различного рода недомогания (не указывающие еще, правда, на близость кончины) затрудняют выполнение моих последних работ, хотя, как я надеюсь, еще не явятся препятствием к их завершению, — этот дар в значительной степени укрепляет мой дух — в этом моем состоянии, повторяю, он мне вдвойне дорог.

Ваши опасения, что присланная Вами прошлой осенью репа могла пострадать от рано наступивших и долго продолжавшихся холодов, оказались напрасными. Не далее чем позавчера, в воскресенье, я с большим удовольствием доел последние — как обычно, в обществе двух друзей.

Будьте счастливы, любите и впредь меня, Вашего неизменного друга; извещайте меня время от времени о состоянии Ваших дел и сообщайте литературные новости.

С величайшей преданностью, дружественным расположением и глубоким уважением остаюсь всегда Вашим неизменно верным другом и покорным слугой

И. Кант

Кенигсберг, 8 июля 1800 г.

47 (892)

КАНТ — ШЕНУ

[28 апреля 1802 г.]

Достопочтенный господин пастор!

Милостивый государь!

Любезное письмо Вашего преподобия от 16 марта я получил 17 апреля и узнал из него о двух приятных для меня событиях — об обеспечении Вашего преподобия должностью и о Вашем вступлении в брак с моей племянницей. То и другое вызывает мое живое участие, которое я сопровождаю наилучшими пожеланиями.

Мои силы с каждым днем тают, мышцы слабеют; и хотя я по-настоящему никогда не болел и теперь не опасюсь какой-либо серьезной болезни, вот уже два года, как я не выхожу из дому; тем не менее я с полным спокойствием жду любых предстоящих мне изменений. Доброе расположение к моим родным я сохраню неизменным до последних дней моей жизни и докажу им это в своем завещании. Считаю Вас наиболее достойным из всех, кого я знаю, передать привет моим родным, в круг которых Вы скоро войдете.

Имею честь пребывать Вашего преподобия покорнейшим слугой

*И. Кант*¹

Кенигсберг, 28 апреля 1802 г.

ДВА НЕИЗВЕСТНЫХ ПИСЬМА КАНТА

1 (228 а)

[КАНТ — ФЕТТЕРУ¹]

Ваше благородие, изволив милостиво взять на себя руководство моим строительством, Вы избавили меня, в этих делах совершенно не сведущего, от огромной заботы. Я не сомневаюсь, что мастера, которых я нанимаю, будут беспрекословно выполнять все Ваши указания, ибо они смогут увидеть, что Вы разъяснили мне основы строительного искусства, да и они оба сами предложили мне отказаться от первоначального плана и сохранить эркер, а потом изменили свое мнение. Если каменщик будет говорить об излишне завезенных кирпичах, я готов оплатить ему расходы по перевозке.

По-моему, пока не следует упоминать о том, как будет оплачена их нынешняя работа; обо всем договоримся после ее завершения и вычета того, что обусловлено в контракте, но что им теперь делать не следует; хотя я вообще хотел бы сэкономить, но так, чтобы и рабочие остались довольны. При этом я осмелюсь напомнить, что мастер Гайпель вызвался взять на себя две старые входные двери, их окна, слесарную работу и старую лестницу за небольшую мзду, определить которую я покорнейше прошу Ваше благородие.

Сроки расчета с мастерами за строительство, установленные в контракте, отодвинулись из-за их собственной задержки. 21 апреля две комнаты на левой стороне должны быть оштукатурены, побелены и готовы для въезда, 8 мая — все комнаты верхнего этажа, эркер и мансарда, а 22 мая полностью закончены все работы, включая ремонт и уборку, а также садовую ограду. Последнюю, т.е. садовую ограду взялся сделать Ханневальд за 8 дней, как только оттает земля.

Полагаю, что, поскольку дела у них стало меньше, к 15 мая (до этого осталось еще две с половиной недели) они смогут закончить все внутренние работы в доме, с тем чтобы в том помещении, где я буду жить, могли работать маляр и столяр и меблировать его. В течение этого времени должна быть готова и садовая ограда, чтобы в саду можно было что-нибудь устроить. Крайне необходимо, чтобы я мог въехать сразу после Вознесения, самое позднее 22 мая, потому что мне не разрешено оставаться дольше в моей тепешней квартире.

Прошу Вас о любезности сообщить мне, после того, как Вы поговорите с мастерами, когда и сколько я должен выплатить им во второй раз.

Неудобства, которые я причиняю Вашему благородию всем этим, смущают меня, а Ваша бескорыстная доброта побуждает меня к стремлению оказаться в свою очередь полезным Вам лично или кому-либо другому; пребывая в готовности и совершеннейшем уважении, остаюсь

Вашего благородия покорнейший слуга *И. Кант*
28 апреля 1784

P.S. Я прилагаю контракты, чтобы яснее была первоначальная договоренность.

[лето 1792 г.]

“Дианология” — драгоценный подарок, который Вашему Сиятельству угодно было преподнести мне летом прошлого года, — благополучно попала в мои руки. Два экземпляра книги я передал лицам, способным оценить ее достоинства. Истекшее время не изгладило моей признательной благодарности, но засвидетельствовать ее Вашему Сиятельству я откладывал по многим причинам со дня на день; кроме того, мне хотелось присоединить к благодарности кое-что о том поучительном уроке, который я извлек для себя, чего я коснусь, однако, лишь в самых общих чертах.

Чтобы представить по школьным канонам Ваше глубокомысленное разделение душевных способностей и усвоить с пользой Ваши понятия, я изображаю прежде всего две отделенные друг от друга *страны* или *области* врожденной нам способности *представления* (наша *природная метафизика*). Страна мышления в широком значении есть способность *думать*, страна созерцания есть простая способность чувственности, интуиции.

Первая из этих стран состоит из трех сфер. 1-я сфера есть сфера рассудка, или способности *понимать*, создавать понятия, обрабатывать восприятия и созерцания. 2-я есть сфера *суждения*, или способности применять эти понятия к частным случаям *in concreto*, т.е. приводить в соответствие с правилами мышления, что составляет собственно *здравый смысл*, *le bon sens*. 3-я сфера разума, или способности выводить частное из всеобщего, т.е. судить по основоположениям.

Если эти три умственные способности первой страны будут употреблены по аналогии с высшим законо-

дательством разума, направленным на истинное завершение человека, и создадут систему, целью которой является мудрость, то они составят *сферу философии*. А если они будут поставлены в связь и с низшей способностью (простым *созерцанием*), а именно с самой существенной ее частью, которая представляет собой творчество и состоит в воображении (однако не порабощающем себя законами, а отдающемся стремлению черпать из самих себя, как это имеет место в изящных искусствах), — то они составят сферу *гения*, что равнозначно слову “дар творца”.

Таким образом, я могу обнаружить пять сфер.

Если, наконец, воображение уничтожает себя произвольным своим действием, оно перерождается в обычное умопомрачение или расстройство; когда оно не повинуетя больше разуму, а еще силится поработить его, человек выпадает из сословия (сферы) человечества, низвергаясь в сферу безрассудства, или безумия.

Прошу Ваше Сиятельство проявить снисходительность к этим незрелым моим мыслям. Они приведены здесь в подтверждение того, что я размышлял над содержанием Вашего глубокомысленного сочинения.

Остаюсь и проч. *Иммануил Кант*

IV. ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ

ОБ ОСНОВАННОМ НА АПРИОРНЫХ
ПРИНЦИПАХ ПЕРЕХОДЕ
ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ НАЧАЛ
ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ К ФИЗИКЕ

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ФОРМАЛЬНОЕ ДЕЛЕНИЕ МЕТОДА ПЕРЕХОДА

В своем бессмертном труде “*Philosophiae naturalis principia mathematica*” Ньютон должен был для сравнения иметь в мыслях другой вид естествознания. Но этот вид не мог быть назван *philosophiae naturalis principia philosophica*, ведь в таком случае это была бы тавтология. — Он должен бы исходить из более высокого понятия естествознания, а именно из понятия *scientiae naturalis*, которая может быть или *mathematica*, или *philosophica*. Но здесь его ждал другой подводный камень — противоречие с самим собой.

А именно, имеется столь же мало математических начал естествознания, как и философских начал математики. Обе они отделены друг от друга непроходимой пропастью, и хотя обе науки исходят из априорных принципов, тем не менее между ними имеется различие, состоящее в том, что первая настолько напирает на созерцания, а вторая — на априорные понятия, как если бы при переходе от одной к другой один и тот же разум (ведь это и означает априорное познание) помещает их в совершенно различные миры. Философствовать в сфере объектов математики* столь же

*Может случиться и так, что станут умствовать о предметах математики (геометрии) дискурсивно, но, разумеется, бесплодно; в крайнем случае можно попытаться сделать это для того, чтобы выяснить различие между философами и математиками. — Например, попытаться на основе одних лишь априорных понятий

бесплодно и нелепо, как пытаться в сфере философии добиться успехов с помощью математики, если иметь в виду *цель* и *требуемый* для обеих талант*: филосо-

получить ответ на вопрос: почему *кривая* линия (линия, любая часть которой не есть прямая) на плоскости с совершенно одинаковой кривизной (т.е. равные части которой также совпадают друг с другом), продолжаясь, возвращается к самой себе и как окружность замыкает собой поверхность? Или почему внутри поверхности этой кривизны имеется точка, которая находится на одинаковом расстоянии от всех других точек этой окружности? Или другая задача: может ли быть дана а priori прямая линия, находящаяся в таком же отношении к кривой, в каком находится одна прямая к другой прямой? и т.п. — Это и называлось бы философствовать о предметах математики, что, однако, не пришло бы никакой пользы этой науке.

*Даламбер¹ в своем введении к “Энциклопедическому словарию”, несмотря на высокие и справедливые притязания математика по сравнению с философом, придерживается несколько умеряющего высокомерие математика мнения, что интерес, движущих математику (поскольку она хотя и находится в развитии, но спешит навстречу своему завершению), в скором времени, и не без причин, в значительной степени должен ослабеть, дабы предоставить больше места философии, так как человеческий дух не может оставаться без дела. — Именно *астрономия* будет этому содействовать: в условиях, когда инструменты для наблюдения неизмеримого пространства мироздания постепенно становятся недостаточными для астрономии и когда к тому же математический анализ достигнет своей полноты (к этому, кажется, уже идет дело), ее успехи обязательно приведут неутомимый разум, обращающийся к другой отрасли основанной на разуме наук — к философии, от той науки, которая всегда была лишь орудием для технического *применения* разума, к философской науке о *конечной цели*, но без ущерба для математики.

Касаюсь этой эпохи, господин Кестнер², исходящий из опыта того, каким образом этого добивались так называемые философы до сих пор, имел, кажется, основание заключить, что эпоха эта никогда не наступит, и именно из-за двоякого рода умствования этих философов. *Во-первых*, потому, что для построения своих систем эти философы все время должны начинать *сначала*, вследствие чего наука, которая все время должна идти назад, не может надеяться на истинные успехи и на достижение своей цели; *во-вторых*, потому, что при возражениях противников у них всегда наготове отговорка: “Противники их не поняли”; это вызывает подозрение в том, что они сами себя, пожалуй, не понимают. При та-

фия и математика основаны на разуме (ведь это и означает априорное познание) и при этом отличаются друг от друга не по степени, а по роду; их разнородность воспринимается не без удивления перед разрабатываемыми их *субъектами* и их разными природными способностями к этим наукам, причем они относятся друг к другу или с презрением, или враждебно, когда речь идет о важности этих наук и ценности специфического занятия ими.

ком крючкотворстве философа (Вольфа), вознамерившегося создать в свои ранние годы многотомную философию по *математическому методу* без критики самого разума, ему, состарившемуся при создании этой философии, оставалось, особенно если для этого был у него повод, утешаться поэтическими причудами, приправленными едкими остротами, и при этом изображать из себя философа; такая игра в не малой степени способствует приближению к старости.

Отсюда можно судить и об абсолютной ценности математики в сравнении с философией с точки зрения практического. Ценность математики — это ценность *технически практического* разума (умение находить *средства* для любой цели), ценность философии — это ценность *морально практического* разума и направлена на *конечную цель*, безусловно (категорически) повелевающую, а именно [направлена на то, чтобы] формировать людей с лучшим образом мыслей.

Для этой цели культура таланта через математику ничего не делает, и можно быть великим в этой отрасли, но в то же время злобным, завистливым и враждебным, не будучи и *хорошим человеком* во всех отношениях; к доброму, однако, прямо ведет философия, развивающая в субъекте первоначальные задатки его. Следовательно, философия все же уступает математике в степени внутреннего неоспоримого преимущества характера (*образа мыслей*) человека, хотя дарование в способе его *чувствования* далеко превосходит эту степень, отчасти потому, что это дарование — инструмент столь большого применения (какую бы конечную цель при этом ни имели), отчасти потому, что оно, будучи способным излагать свои учения с совершенной ясностью, пользуется уважением и пробуждает умеренную склонность к спекуляции (аналог *благожелательности*). Хотя это и не должно быть составной частью в совокупности его задатков как ученого, и часто ею и не бывает, все же зависть и насмешливость могут в одном и том же субъекте уживаться, как сестры, с этими задатками.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

МАТЕРИАЛЬНОЕ ДЕЛЕНИЕ ПРИРОДНЫХ ТЕЛ, КОТОРЫЕ ПРЕДПОЛАГАЮТ ЭТИ ДВИЖУЩИЕ СИЛЫ

Природные тела бывают органическими или неорганическими.

Материю (природное вещество) нельзя называть ни органичной, ни неорганичной. Понятие органичной или неорганичной материи противоречит самому себе (*sideroxylon*), ибо в понятии материи отвлекаются от всякой формы (фигуры и строения) и мыслят при этом только некоторое *вещество* (*materia ex qua*), способное принимать любую форму. — Следовательно, такой предикат можно приписывать только телу (*corpus physicum*) и такое деление необходимо требуется для перехода от метафизических начал естествознания к физике как системе эмпирического естествознания, которое никогда не сможет стать законченным целым. — К той или иной определенной согласно законам материальной *структуре* приводят внутренние движущие силы в частях тела.

Дефиниция

§. Органическое природное тело можно мыслить как природную *машину*, т.е. как систему сил, движущих внешне, но внутренне объединенных в одно целое, в основе которого лежит идея; так что органическое тело мыслится как *жесткое тело* и (из-за внутреннего принципа связи на основе его формы) как твердое тело. — Движущие силы материи в таком теле — это или *вегетативные*, или *жизненные* силы. — Для возникновения этих последних необходимо требуется некий *нематериальный* принцип с неделимым единством способности представления. В самом деле, многообразное в связывании этого принципа в единство покоится на идее целесообразно (технически) действующего субъекта и не может возникнуть из движущих сил материи (поскольку материи недостает этого *единства* принципа). Но то, что этим телам присуща также способность сохранять свой *род* на основе данной ма-

терии путем воспроизведения, не обязательно относится к понятию организма, это лишь эмпирическое дополнение для того, чтобы присовокупить к ним другие свойства органических тел (например, половое размножение), от которых в *понятии* тел можно отвлечься.

§. Более точное определение понятия
органического тела и его внутренней возможности

Во-первых, можно дать такую дефиницию этого понятия: “[Это такое тело], каждая часть которого находится внутри некоего целого ради другой части”; здесь дефиниция отчетливо содержит указание на *цели* (causae finales). — *Во-вторых*, можно дать следующую дефиницию: “Органическое тело — это такое тело, в котором идея целого предшествует возможности его частей в отношении их совместно движущих сил” (causae efficientes).

Органическое природное тело мыслится, таким образом, как *машина* (тело, *преднамеренно* образованное по своей форме). А так как материя не может быть способна иметь намерения, поскольку такая способность есть абсолютное единство субъекта, который *связывает* многообразное [содержание] представления в одном сознании, всякая же материя и любая часть ее есть лишь сложение, то такое тело не может получать свою организацию только от движущих сил *материи*. Необходимо допускать простую, стало быть, нематериальную сущность в качестве ли части чувственно воспринимаемого мира или отличающейся от него сущности как *двигателя*, находящегося вне этого тела или в нем (ведь материя не может организовать самое себя и действовать согласно целям). [Ответ на] вопрос о том, обладает ли эта сущность (как бы в качестве мировой души) рассудком или способностью, аналогичной ему по своим следствиям, не входит в нашу задачу. Между тем название *организованное тело* принадлежит к классификации понятий, которые нельзя упускать из виду при переходе от метафизических на-

чал естествознания к физике, независимо от того, понятен ли нам предмет или нет*.

Деление второе

О специфическом различии материи в телах вообще

Когда возникает вопрос о существовании той или иной материи особого свойства — о том, доказуемо ли существование *a priori* (*demonstrabilis*), или доказуемо оно лишь эмпирически (*probabilis*), то мы можем ожидать только *субъективные* условия возможности познания его, т.е. условия возможности *опыта* относительно подобного предмета. В самом деле, существование не есть некоторый особый предикат вещи, а есть ее абсолютное полагание со всеми ее предикатами. — Имеется поэтому только один опыт, и когда говорят об опыте во множественном числе, то имеется в виду лишь дистрибутивное единство многообразных восприятий, а не *коллективное* единство самого их объекта в его полном определении. Из этого следует, что если мы хотим *a priori* судить о предметах опыта, то мы можем требовать и ожидать только принципов соответствия представления о предметах с условиями *возможности* опыта относительно них.

* Природа организует материю не только по роду, но и по ступеням. — Не говоря уже о том, что в слоях Земли и скалистых горах можно встретить экземпляры прежних видов животных и растений, ныне вымерших, как доказательство прежних и ставших теперь чуждыми продуктов нашего живородящего Земного шара, организующая сила его так организовала совокупность созданных друг для друга видов растений и животных, что они (не исключая человека) образуют некий круг как звенья одной цепи и для своего существования нуждаются друг в друге не только из-за номинальных признаков (сходства), но и из-за реальных (каузальности), что указывает на присущую миру организованность (для неизвестных целей) даже системы звезд; но мы пока не станем здесь разбирать это, так как речь у нас идет только об элементарной системе (но еще не о системе мира).

Однако при переходе от метафизических начал естествознания к физике столь же неизбежно возникает вопрос: существует ли в мировом пространстве сплошь распространенное (стало быть, пронизывающее также все тела) *вещество*, которое можно было бы назвать *теплородом* (не принимая при этом во внимание некоторого ощущения нагревания, потому что такое ощущение есть лишь субъективное в представлении как восприятии), — *существует* ли, говорю я, или *нет* такое вещество как *основа* всех движущих сил материи, или его существование лишь сомнительно. Иными словами: принято ли оно физиками как чисто *гипотетическое вещество* только для объяснения некоторых явлений, или его следует допускать *категорически* как постулат? — этот вопрос имеет исключительное значение для естествознания как системы особенно потому, что он наводит на мысль о переходе от элементарной системы естествознания к системе мира.

Если можно доказать, что единство возможного опыта как *целого* зависит от существования такого вещества (вместе с названными выше его свойствами), то и действительность его доказана, правда, не *через* опыт, но а priori, только исходя из условий *возможности* существования ради возможности опыта. В самом деле, движущие силы материи могут быть согласованы с *коллективно всеобщим* единством восприятий, только если субъект оказывает через них внутреннее и внешнее воздействие на самого себя посредством своих восприятий, объединенных в одном понятии. Понятие же всякого внешнего опыта как целого предполагает также, что все возможные движущие силы материи объединены в коллективное единство, а именно в наполненном пространстве (ведь пустое пространство, будь оно внутренне замкнутым или находящимся вне тел и окружающим их, не может быть предметом возможного опыта)*. Но это понятие предполагает также посто-

* Пространство, представляемое как *субъективная* форма созерцания внешних предметов, вовсе не внешний предмет, и в этом отношении оно *не наполненное* и *не пустое* (эти предикаты при-

янное движение всякой материи, которое воздействует на субъекта как на предмет чувств, так как без такого движения, т.е. без возбуждения органов чувств как ее воздействия, нет восприятия какого-либо предмета чувств, стало быть, нет также никакого опыта, поскольку опыт содержит лишь требуемую для восприятия форму. — Следовательно, самовозбуждающее особое вещество как предмет опыта (хотя и без эмпирического сознания его принципа), постоянно и неограниченно распространенное в пространстве, т.е. *теплород*, действительно существует; он вовсе не вещество, придуманное лишь ради объяснения тех или иных явлений, а вещество, доказуемое на основе всеобщего принципа опыта (не из опыта) по закону *тождества* (аналитически) и данное а priori в самих понятиях.

Примечание к понятию теплорода

Допускать существование *всепростирающейся, всепроникающей и вседвижущей* (что касается времени, то можно добавить: *начинающий всякое движение*) материи, наполняющей мировое пространство, значит принимать гипотезу, которая, правда, не подтверждается и не может подтверждаться никаким опытом и, следовательно, если она имеет основание, должна а priori исходить из разума как идея, все равно, для того ли, чтобы *объяснить* те или иные явления (ибо тогда эта материя, как чисто *гипотетическое вещество*, лишь *мыслится*) или постулировать ее; ведь для того чтобы рассматривать это вещество просто как предмет опыта (как *данное*), нужно, чтобы движущие силы материи *начинали* возбуждать с какого-нибудь движения.

Ясно, что если существование такого вещества нельзя доказать как предмет опыта или *вывести* из опыта, т.е. эмпирически доказать, то оно должно быть

надлежат к определениям объекта, от которых мы здесь отвлекаемся). Но пространство как *предмет* внешнего созерцания есть или то, или другое. — Так как небытие предмета восприятия нельзя воспринять, то пустое пространство не может быть предметом опыта.

постулировано как предмет *возможного* опыта, что может быть сделано и *косвенно*, а priori, если бы объект чувств вообще — вовсе не предмет *возможного* опыта — был подобен *пустому* (охватывающему [не-что извне] или замкнутому) *пространству*, а также *пустому времени*, которое или предшествовало бы движению этой материи, или было бы введено через абсолютный покой (который также есть ничто).

Объективно, однако, имеется лишь один опыт, и если говорят о *многих*, то их следует рассматривать как представления о существовании вещей, субъективно связанные в одном непрерывном ряду возможных восприятий. В самом деле, если бы существовал пробел между одним опытом и другим, то из-за этой пропасти (*hiatus*) был бы нарушен переход от одного акта существования к другому, а потому [нарушено] и единство путеводной нити опыта. Это обстоятельство, для того чтобы представлять его себе, само должно было бы принадлежать к опыту, что невозможно, так как небытие не может быть предметом опыта.

Субъективно, как материал для возможного опыта (материал, которому недостает еще лишь формы связи восприятий), внешние *восприятия* даны а priori только как воздействие возбуждающих сил материи на *воспринимающий* субъект, и еще до того, как мы ставим вопрос, какие объекты чувств могут или не могут быть предметами опыта, они постулируются, если только речь идет о форме их связи, т.е. о *формальном* в *возможном* опыте, и [ставится] вопрос, сообразно ли это с опытом или нет (*forma dat esse rei*), когда трактуют о коллективном единстве опыта и его условиях. Единство опыта в полном определении объекта есть в то же время и действительность этого объекта.

Если некоторое, хотя вначале лишь гипотетически принятое, вещество мыслится как предмет возможного опыта, то это есть согласованность всего того, что требуется для него, если понятие такого вещества одновременно с его полным определением по закону тождества содержит также доказательство его действительности (*existentia est omnimodo determinatio*); и так как эта последняя относится к совокупности связанных

друг с другом сил, то его единичность (unicitas) состоит именно в том, что каждое целое этого вещества в пространственном отношении к другим системам составляет относительно движущих сил материи абсолютное целое и абсолютное единство всех возможных предметов опыта, а тем самым и существование такого целого; из этого следует познаваемость его, стало быть, возможность доказать а priori (как необходимое) существование такого целого.

Объект всеохватывающего опыта содержит в себе все субъективно движущие, стало быть, чувственно воздействующие силы материи, вызывающие восприятия; совокупность этих сил называется теплородом как основой этого всеобщего возбуждения сил, которое воздействует на все (физические) тела и тем самым и на самого субъекта и из синтетического сознания которого (это сознание не должно быть эмпирическим) развиваются формальные условия этих возбуждающих чувств сил в притяжении и отталкивании*.

В вопросе, существует ли всепроникающее и тому подобное *основное вещество*, речь идет только о субъективном в восприимчивости к объекту чувств, о том, чтобы иметь предметом синтетически всеобщего опыта это вещество, [т.с.] не о том, существует ли это вещество *само по себе* с указанными атрибутами, а о том, содержит ли эмпирическое созерцание его как требующееся для возможного опыта в качестве целого эти атрибуты в своем понятии (по закону тождества) или только *по отношению* к познавательной способности, поскольку эта способность охватывает в идее возможный опыт как целое в одном совокупном представ-

* Субъект понимает свой предмет только с помощью того, что *делает* сам рассудок, и это есть формальная [сторона] совокупности восприятий в некотором возможном опыте. — Пустое пространство не предмет возможного опыта; следовательно, [таким предметом бывает] лишь пространство, полностью занимаемое материей в субстанции. Пустое время, т.е. существование подвижного как такового, поскольку оно *без движения* (что касается сосуществования и последовательности), следовательно, не есть объект чувств, также не предмет возможного опыта.

лении и, стало быть, должна мыслиться как данная а priori. Вот почему основное вещество должно быть значимо субъективно как основа представления для опыта как целого, а объективно — как подобный принцип объединения движущих сил материи. — Теплород действительно [существует], так как понятие о нем (вместе с атрибутами, которые мы ему приписываем) делает возможным совокупность опыта и дано разумом не как гипотеза для *объяснения* явлений воспринятых объектов, а для непосредственного обоснования возможности самого опыта*.

Следовательно, если исходить из *полного* (atomī) и *пустого* (īpane) пространства, то нельзя дать какое-либо объяснение различий тел по их специфической плотности, как это хочет сделать атомистика, ибо, с одной стороны, нет никаких *атомов* (ведь каждая часть тела в свою очередь всегда делима до бесконечности), с другой же стороны, пустое пространство не предмет возможного опыта, стало быть, понятие движущих сил как целого, состоящего из таких составных частей, есть неосновательное эмпирическое понятие.

Итак, объект коллективно всеобщего опыта (синтетического единства восприятий) *дан*. Объект дистрибутивного всеобщего опыта, понятие которого [предшествует] субъекту, составляющему себе понятие о восприятиях (понятие аналитического единства возможного опыта), только *мыслится*, так как этот объект принадлежит лишь форме восприятий.

* Этот способ косвенного доказательства существования вещи — *единственный* в своем роде, а потому и странный. Но он станет менее странным, если вспомнить, что и его предмет *единственный* и не составляет понятие, общее многим. В самом деле, так как существуют только одно пространство и одно время (как объекты чистого созерцания), то существует также один лишь предмет внешнего опыта в сфере каузальности восприятия внешних вещей; ведь все так называемые *данные опыта* всегда лишь части *одного* опыта вследствие распространенного повсюду неограниченного теплорода, который связывает все небесные тела в одну систему и приводит их во взаимодействие.

О различии между механическими и динамическими движущими силами материи

§

Движущие силы бывают подвижными или движущими либо механически как тела, либо динамически просто как материя (вещество) для образовавшихся тел. Первые *перемещают* (*vis locomotiva*), вторые движут друг друга в своих частях внутри пространства, занимаемого материей (*vis interne motiva*). Первые можно рассматривать как (естественные или искусственные) *машины*, если мыслить их форму по аналогии со средствами для [определенной] цели.

Механически движущие силы — это те, посредством которых материя *сообщает* свое собственное движение только другой материи; динамически движущие силы — это те, благодаря которым материя непосредственно *наделяет* этим движением другую материю.

Деление элементарной системы движущих сил материи

Это деление осуществимо только по некоторому априорному принципу — по системе категорий. Стало быть, эти силы должны быть представлены последовательно по *количеству, качеству, отношению и модальности*. — Но при этом возникает *амфиболия* понятий, когда субъективный принцип проявляющихся сил принимается за объективный принцип, т.е. за понятие внутренней возможности самих движущих сил (эмпирическое принимается за априорный принцип), и категории подменяются их схематизмом в объекте внешних чувств.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О КОЛИЧЕСТВЕ МАТЕРИИ ВООБЩЕ

§

Если бы вся наполняющая пространство материя была однородна, то ее количество можно было бы измерять как одинаково распределенное в равных пространствах разве только геометрически посредством

пространственных величин (*volumina*). Но так как это не имеет места, то должно существовать динамическое, т.е. действующее через движущие силы, средство, которое при движении всякой материи с равным *моментом* скорости (который находят через колебание маятника) посредством силы, господствующей во всем мировом пространстве и на равных расстояниях от центра некоторого небесного тела гонящей к этому центру (посредством тяготения), есть машина, названная *весами*; только при помощи весов и возможны точное измерение и определение количества материи*.

Итак, всякая материя сама по себе *весома* (*ponderabilis*) и абсолютно *невесомая* материя есть противоречие с самой собой; ведь такая материя была бы движущей силой без всякого количества ее. — Тем не менее можно вполне мыслить относительно или *условно* невесомую материю, для которой не были бы возможны никакие весы, если бы эта материя была *несжимаемой* (*incoërcibel*); в этом случае ее нельзя было бы удержать от падения никаким промежуточным телом (например, чашами весов).

Момент скорости, с которой тело притягивается к центру Земли.

Механически движущие силы предполагают динамические.

Толчок и удар — живая сила, если они происходят в толще, а не в потоке (*in Masse, nicht im Flusse*). Иначе, они лишь момент, умноженный на один из элементов тела.

Степень движущей силы через вес есть *тяжесть* (*ponderositas*); степень, показанная на одноплечевом рычаге, есть сила (*Wucht*).

* Замена весов пружиной вместо рычага как машины — плохое средство для определения веса тела. Ведь пространство, в котором эта сжатая пружина на своих стрелках показывает деления, нельзя найти по определенному правилу, для каждого веса его следует находить особо, посредством эксперимента. Дело в том, что силу натяжения в пружине нельзя считать равномерно распределенной во всех ее частях.

§

Весы как машина, которая приводится в движение посредством рычага, могут как будто быть доказаны вполне математически, и считается, будто господин надворный советник Кестнер первый и строго по априорным принципам разрешил эту задачу. — Однако решение этой задачи одной лишь математикой было невозможно; нужно было привлечь *физический* принцип движущих сил, так же как это делается при решении задач, связанных с другими машинами, чтобы объяснить возможность движения при помощи такого орудия, как рычаг. Пытаться объяснить его несгибаемой постоянной прямой линией есть *petitio principii*. Рычаг (*vectis*) и основание (*hypomochlium*), на которое он опирается со своими тяжестями (*onus et potentia*), должен иметь толщину и крепость связности в прямой линии, так что если его уменьшают до тонкости нитки, то он все еще может, правда, служить благодаря этой связности механической силой, но силой не рычага, а валика (с канатом и болтом), причем рычаг, прикрепленный к опорному пункту или точке привеса, мог бы служить для совершенно иного вида движения.

Следовательно, весомость как способ определения количества материи хотя объективно и возможна согласно понятиям и соответствующим им созерцаниям без необходимости опираться на опыт (наблюдение и эксперимент), однако субъективно, когда хотят показать на опыте возможность весомости действовать как машина (взвесить и этим исследовать количество материи), это невозможно без обращения к физике. — Машина (рычаг) сама нуждается в *динамическом* принципе, чтобы быть возможной как таковой, т.е. чтобы быть в состоянии действовать механически. Рычаг (из какого бы материала он ни был изготовлен) как стержень или коромысло должен иметь определенную толщину и связность своих частей, чтобы над неподвижной опорной точкой не сломаться или не согнуться. — Однако понятие количества материи все же требуется (без необходимости вторгаться в область физики и эм-

пирически заимствовать у нее движущие силы) для *перехода* от метафизических начал естествознания к физике, который осуществляется по априорным принципам, причем понятие определения количества материи представляется тождественным понятию весомости. — Здесь предварительно постулируется возможность такой машины на основе движущих сил материи, пока дедукция некоей системы их (в понятии теплорода) не будет вправе изобразить ее как доказуемое вещество в одной абсолютной всеполноте этих сил, а не как чисто гипотетическое.

Качество протягиваемого посредством каната, предполагающего качество связности.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ О КАЧЕСТВЕ МАТЕРИИ

Она или *жидка*, или *тверда**.

§

Жидкой называется материя, которая движется только через непрерывно следующие друг за другом удары бесконечно разделенной величины по спокойной

* Жестким (*corpus rigidum*) или твердым называется тело, части которого внутри пространства, занимаемого телом, противятся сдвиганию. Если они это делают при помощи притяжения частей на поверхности тела (подобно тому как капли, образующиеся шарообразно, не растекаются на обсыпанной плаунным порошком поверхности и даже при падении на такую поверхность отскакивают благодаря указанной силе), то состоящее из них тело жидкое. Затверждение (*rigescentia*) есть не увеличивающаяся связность, а только результат измененного смещения разнородных частей этой смеси, которые прежде были в ней распределены однородно, так как из-за улетучивания одного вида его, например теплорода, или из-за влажности чисто внутреннее сотрясение (*motus elementorum concussorius*) по-другому располагает части внутри этой материи и создает структуру, а также фигуру (как при замерзании), образуя *иглообразные кристаллы* (*textura fibrosa*), *пластины* (*lamellaris*) и *блоки* (*truncalis*) без необходимости увеличивать из-за этого связность.

поверхности какого-нибудь тела. *Твердым*, наоборот, называется тело, поверхность которого противится этим ударам как нечто неподвижное.

Это номинальная дефиниция жидкости и твердости; в ней отвлекаются от причины этих свойств (качеств).

Состояние материи в момент ее движения может быть или таким, при котором она движется в толще (как тело), или таким, при котором она движется в потоке (только телесной поверхностью). — Так, давление водяной призмы на дно сосуда есть движение в толще, однако с бесконечно малой скоростью. Напротив, как сопротивление неподвижной поверхности в потоке, с которым давление сталкивается прямоугольно (сопротивление опущенной в него доски), оно есть движение в потоке; в том и другом случае движущие силы могут дать одинаковый результат.

Примечание

Всякая жидкая весома материя, которая благодаря взаимному притяжению своих соприкасающихся частей сама придает себе фигуру тела, называется капельной жидкостью. — Жидкая материя, которая не сама ограничивает свою протяженность (в отличие от воздуха и пара), а сжимается от противодействия другой жидкости, должна, собственно, называться упругой жидкостью. Материю же, которая есть общая причина жидкого состояния, нельзя обоснованно назвать *некоторой* жидкостью, так как под этим названием подразумевается, что она представляет собой обособленное, самостоятельно существующее вещество, которое опять-таки нуждается еще в другой движущей и расширяющей материи как жидкости. *Жидкое состояние* (*fluiditas*) в противоположность *твердому состоянию* (*rigiditas*) — это просто внутренне состояние материи, ее движения или покоя без необходимости допускать для этого особое движущее вещество, да его и не надо предварительно допускать для этого, так как оно в конце концов предполагало бы некую первоначальную жидкость (*fluidum originatum*), следовательно, можно дать реальную дефиницию жидкости, только если впадают в порочный круг.

§

Капельножидкое есть *весомая* материя, образующаяся шарообразно благодаря внутреннему притяжению в окружающем пространстве (жидкая материя, стремящаяся к наименьшей поверхности). Упругожидкое (например, воздух и пар) можно разделить на постоянно жидкое и переходно жидкое, из которых первый вид носит название газообразного.

Абсолютно невесомой не может быть никакая жидкость, кроме тех случаев, когда она также несжимаема (таким представляют себе теплород). Но относительно невесомой могла бы быть материя, для которой все тела были бы проницаемыми (*elementa in proprio suae speciei non gravitant*).

О силе удара тела в толще против другого тела по сравнению с движением, возникающим от удара, в направлении, противоположном тяжести. Песчинка против тела Вселенной.

Об отношении материи как притяжению твердого в соприкосновении

§

Связность — вот что составляет это притяжение. — Ее можно мыслить как *поверхностную* (*cohaesio superficialis*) или как *проникающую* (*penetrans*), если она воздействует на внутренность тела опосредованно, через поверхность соприкосновения. — Первый вид связности образует *крошащиеся* тела (*friabiles*), как стекло, камни и т.д., второй вид — *тягучие* тела (*ductiles*), как металлы.

§

Обо всех твердых телах можно сказать, что их связность (более или менее) проникающа. В самом деле, если на какой-нибудь стержень наложить бесконечно тонкий диск (*lamella*), полагая, что его притягивает стержень, то момент движения должен быть конечным и, следовательно, иметь бесконечную скорость в наименьший промежуток времени отрыва его [от стержня]. Таким образом, всякое притяжение твердых

тел при связывании всегда проникает на определенное расстояние внутрь тел и абсолютной ломкости не существует. Все же тягучесть тел (при ковке и волочении проволоки) более или менее велика в зависимости от того, насколько глубоко проникает притяжение*.

В царстве минералов металлы очень резко отличаются от других материй этого царства не только своим удельным весом, но и особым светом, который они (будучи отполированными) отражают и который, излучаясь изнутри металлов (как если бы металлы были самосветящимися), от возбуждения, вызванного проникающим в металл веществом, рассеивается при ковке и волочении проволоки. Все же природа подражает этим металлическим цветам, воспроизводя их на надкрыльях и других частях некоторых насекомых, например когда надкрылье одних похоже на полированную сталь, других — блестит как золото (например, у *Scaphisoma moschatum*), они как бы светятся изнутри, а не просто отраженным светом.

Искать категорию (динамического) отношения в движущей силе призматического тела, которое от собственного веса разрывается при определенной длине в направлении, перпендикулярном плоскости его сечения.

Сцепление есть то притяжение материи тела в ее соприкосновении, которое может быть изменено только вследствие разрыва этого тела.

Ошибка в тех случаях, когда механизм и номинальное понятие предпочитают динамизму и понятию правила или даже без этого понятия — понятию движущей силы, например рычаг без устойчивости, канат без жесткости, или связность как силу поверхности, не проникающую в толщу без притяжения.

* Две материи (например, немного извести и угловатый галечник), замешанные вместе в воде, дают известковый раствор, который (что вызвало у Валлериуса⁴ изумление) связывает несравненно крепче, чем если бы примешивалось больше извести; тем самым доказывается, что субстанция извести проникает в субстанцию галечника, смешиваясь с ним определенным образом, и что связность не только поверхностна.

От жесткой связности следует отличать *прилегание*, составляющее вязкую (полужидкую) материю.

Расстояние полос стекла друг от друга.

Поверхностная и проникающая связность.

Живая сила.

Затвердевание состоит или в кристаллизации, например замерзающей воды или камнеобразующего вещества, или в *сгущении*, как, например, воск или жир. Вязкость расплавленного и ломкость холодного стекла.

§

Движущая сила материи *тела*, которое должно своей тяжестью преодолеть поверхностное притяжение, не может быть *мертвой* силой (давления), а может быть только действием *живой силы* (удара) глубоко проникающей материи.

В самом деле, притяжение, которое действует непосредственно, хотя и на расстоянии, необходимом для перенесения какого-нибудь блока (призмы) на бесконечно малое расстояние, предполагает момент движения, обладающий конечной (фиксируемой) скоростью и, следовательно, могущий развить в минимальный отрезок времени бесконечную скорость, что невозможно. Таким образом, только материя, приводящая благодаря ударам проникающей материи весомое тело в состояние связности (сцепляемости блока), может вызвать сцепление частей тела. Длина или высота тела призмы, разрывающейся от своей тяжести, а не ее толщина определяет степень связности; ибо опоры блока обладают связностью не *благодаря* друг другу при одинаковых плоскостях сечения, а находясь рядом друг с другом (более толстый имеет большую плоскость сечения) и разрываются от собственной тяжести при одинаковой длине (и при том же качестве материи блока), какими бы толстыми или менее толстыми эти блоки ни были.

Амфиболия между механической и динамической системами постоянно указывает на некоторое основное вещество и движущую силу материи в теплороде.

Всякое притяжение, кроме тяготения (и притяжения света), есть мертвая сила и бесконечно мало по сравнению с притяжением связности тел, которая осу-

ществляется только посредством ударной и живой силы проникающей материи.

Наклонные плоскости. Скольжение при погружении. Необходимое трение.

Длинная нитка, обрывающаяся вися свободно в воздухе.

ОБ АКТИВНОМ ОТНОШЕНИИ ТЕЛ В ИХ СЦЕПЛЯЕМОСТИ

§

Под жестким сцеплением я понимаю не одну лишь связность частей *материи* друг с другом, а связность одного тела с другим телом, ибо только это характеризует отношение одной массы с другой, находящейся *вне ее*. — Сопротивление силе, благодаря которой одно *тело* превращается в два (разбивается или разрывается), есть (внешнее) отношение *телесной связности*, противоположность которой означает не только разъединение, прекращение соприкосновения, но и возможность механического восстановления целого из этих частей без изменения свойств материи, из которой состоят эти части, т.е. без динамического изменения. — В химическом растворе разъединяются также и разнородные части или распадаются их смеси, но их связность содержит динамическое и внутреннее отношение материи, стало быть, не понятие отношения, т.е. внешнего отношения отломанной части тела от другой однородной части, в чем здесь и усматривается понятие сцепляемости.

В *переходе* от метафизических начал естествознания к физике требуется лишь выяснить, что содержит в себе понятие сцепляемости, развить его *a priori*, а эмпирические выводы, которые можно из этого сделать (при помощи наблюдения и эксперимента), подтверждать примерами из опыта только для объяснения указанного понятия.

§

Всякую связность можно, однако, мыслить или как *поверхностную* (*cohaesio superficialis*), или как *проникающую* (*penetrans*). Собственно говоря, понятие сцеп-

ления содержит лишь понятие проникающего притяжения, поверхностное же притяжение можно было бы называть примыканием (*adhaesio*).

Взаимное притяжение частей твердого тела при их соприкосновении друг с другом, поскольку это притяжение противодействует разрыву на плоскости соприкосновения частей.

Естественная мера *связности* (*cohaesio*) тела в его перпендикулярно направленной в сторону движения плоскости сечения есть вес самого тела, если это тело, как призма, прикрепленная в своей верхней части (в головной части блока), разламывается от собственной тяжести. — При сравнении таких призм из одинаковой материи (например, мрамора) главное — это определение связности по ее длине (или высоте), а если эти призмы неоднородны (например, одна из мрамора, другая из железа), то по произведению удельного веса материи на длину, причем толщина может быть какой угодно. В самом деле, количество полос, находящихся *рядом друг с другом*, не прибавляет ничего к весу, от которого эти полосы разрываются (так как блок можно рассматривать как пучок многих таких одинаковых по длине полос); к весу прибавляют лишь количество весомой материи, расположенной внизу в некотором ряду, (части) которой подчинены друг другу соответственно с притяжением соприкосновения, поскольку одна часть блока, завися от другой, доходит до веса, от которого она разрывается по плоскости сечения.

Притяжение частей твердого тела есть или притяжение подвешивания (*Suspension*) частей друг к другу, или притяжение привешивания (*Appension*). В последнем случае главное не величина (плоскости) сечения, а только длина призмы, которая разрывается от своего веса. — Связность бывает или хрупкой, или тягучей. Последняя обладает *malleabile ductilitat*. Если поверхность — шлифованная или ковкая — обнаруживает структуру проникающе-притягивающего, то тело металлическое.

§

Момент движения в притяжении сцепляемости тел *бесконечен* в сравнении с моментом притяжения в весе

(в тяготении), если считать притяжение сцепляемости только *поверхностным* (*supertrabilis*) *притяжением*, а не проникающим (*penetrabilis*). В самом деле, в первом случае пластина, носящая тяжесть всего блока, мыслится как бесконечно тонкая (без всякого количества материи) и поэтому должна иметь *конечный* момент скорости своего движения, что невозможно. Наоборот, если всякое сцепление считать проникающим притяжением до определенной *толщины* пластины, которая от одного *слоя* (*stratum*) к другому проходит сквозь все тело призмы, то количество материи с бесконечно малой скоростью будет содержать определенную движущую силу, которая требуется для сцепления.

§

Сцепление есть действие живой силы

Под живой силой материи тела (эту силу нельзя смешивать с *жизненной силой*, о которой может идти речь только в царстве органической природы) я понимаю движущую силу удара материи одного тела по другому телу, сохраняющему непрерывное возбуждение таких ударов, в отличие от силы давления, которое есть мертвая сила (момент движения), могущая быть причиной движения только в некоторый промежуток времени. Так, удар весомой жидкости (например, воды) по твердой поверхности другого тела равен только давлению определенного веса; стало быть, это мертвая сила. Наоборот, удар твердого тела по твердому предмету есть живая сила, рассматриваемая как бесконечная по сравнению с мертвой силой.

В отношении этой движущей силы материя *несжимаема* (подобное мыслится в понятии теплорода), также необходимо мыслить ее *невесомой*, всепроникающей в отношении каждой частицы этого тела; поверхностная связность в сечении этого блока есть, собственно, действие движущей материи, которую следует мыслить не только при соприкосновении как поверхностную силу примыкающего к блоку тела, но и как *слоистую* (*la-*

mellaris), как часть тела, движущую другое тело посредством притяжения.

Примечание

Сцепляемость в смешении частей разных тел, например гашеной извести, смешанной с галечником, связывающая сила которой удивила Валлериуса, дает нам пример такого проникновения весомых материй друг в друга и основанной на этом связности; прежде всего это металлы, обнаруживающие при этом также жесткую связность (тягучесть, ковкость, способность деформироваться в холодном состоянии).

3) О притяжении твердых ровных поверхностей и о трении. Шлифовка, полировка, металлический блеск. Поверхностный теплород. Об отбивании ударом ломких тел. О клине. О связности в блоке.

4) Модальность, а именно движущая сила, которая первоначально постоянна и *необходима* для возможного опыта.

Амфиболия рефлексивных понятий, когда рассудочные понятия (как объекты сами по себе) смешивают представлением этих понятий в созерцании.

Динамический принцип (теплорода) при этом неявно подставляют под механический.

Живая сила или ее заменитель во всепроникающей материи, приводящей материю тела в соприкосновение.

Тягучесть прочного. Ковкость. Металлический блеск также *Сегамбух* или стрекоз.

Неисчерпаемое.

Живая сила.

Неисчерпаема лишь движущая сила вещества, которая всякую материю делает объектом опыта, т.е. теплород.

Металлы составляют удивительный раздел в минералогической системе из-за своего удельного веса и из-за свойственного им — после полировки — отраженного света (а не только цвета, который специфицируется по аналогии с тонами). Свет относится к минеральной краске, как звук к тону, как звук струнного инструмента к звуку духового инструмента, из

чего следует сделать вывод, что металлы при шлифовании их трением (которое может нагреть поверхность до плавления) образуют некоторую структуру и как бы кристаллизуются, что сообразно с их внутренним соединением, как у *стрекоз*, *Cerambyx moschatus* и других насекомых.

§

О поверхностном сцеплении твердых тел

Ломкие, возникшие в результате плавления тела, к которым относится стекло (и некоторые смолы), сохраняют при ломке свой блеск, но, когда их части придвигают друг к другу (например, когда раскаленный железный штырь своим концом проводится по поверхности стеклянной доски или, наоборот, холодный стержень — по раскаленному стеклу), сохраняют некоторый промежуток, сопротивляющийся самой большой силе, стремящейся подогнать осколки друг к другу. — Стекла́нная доска, разделенная указанным образом на полосы, неизбежно покрывает большую поверхность, чем когда она была цела. — Небольшая трещина в зеркальном стекле, которая даже не тянется через всю поверхность, всегда показывает, что стекло здесь разломано и что одна пластина отделена от другой, хотя сила, с которой тщетно пытаются привести в полное соприкосновение треснувшие куски стекла, должна наверняка быть очень большой.

Точно так же одна стеклянная доска примыкает к другой, которая ее покрывает, и, когда поднимают вторую, поднимается и она. То же можно сказать и о всех полированных поверхностях достаточной твердости; стало быть, существует связность, представляющая собой также притяжение на расстоянии, что вообще-то было бы противоречием, если бы не было проникания весомой материи.

§

Сцепление весомого есть результат несцепляемости и невесомости. — В самом деле, механическая способность основана на динамической, машины — на пер-

воначальных движущих силах. — Веса (*vectis*), ролик с канатом (*trochlea*), наклонная плоскость и зависящий от нее клин (*cuneus*), а также необходимо требуемая для всех их твердость основания, на котором тело параллельно с поверхностью, *скользя*, стремится к движению. Трение [имеется] и на ровной поверхности тел, и если тела рассматриваются как шероховатые, то [оно имеется] благодаря движению тел, полирующих поверхность.

§

Существуют четыре простые машины над одной точкой опоры: две, которые движутся вокруг одной точки, — это *vectis et trochlea*, и две, которые движутся вокруг некоторой поверхности, — это *cochlea et cuneus*: первая водит наклонную плоскость вокруг оси (вращая), другая — в прямом направлении. — Притяжение в одной из них линейное (канат), в другой — планиметрическое.

Момент движения, умноженный на элемент движущей материи, есть количество движущей силы материи при сцеплении как проникающая сила.

Непрерывность слоистой материи благодаря проникающе возбуждающей силе теплорода.

Разрыв проволоки или нити от собственного веса есть мера связности.

О поверхностном притяжении полированных тел.

Механическая способность качества движущей силы покоится на динамической способности несжимаемой, невесомой и, следовательно, несцепляемой материи. — О скольжении по наклонной плоскости и под *a priori* не определяемым углом. Также о трении осей подшипника.

Категория отношения есть категория активного отношения (движущих сил) тел к телам, которые в толще, однако, рассматриваются только в соприкосновении в одном и том же месте как притягивающие или отталкивающие друг друга. Ведь здесь речь идет не о силах материи в этом ее движении, а о движущих силах в моменте движения.

Сцепляемость материи есть, следовательно, притя-

жение массы однородной весомой материи, степень (притяжения) которого определяется весом, от которого состоящее из такой материи тело разрывается. Ясно, что тело здесь, при разрыве, призматическое и измеряется не по толщине, а только по длине призмы, прикрепленной к точке привеса, ведь толщина — это только количество таких полос, висящих друг *подле* друга, но не зависящих друг от друга.

Сцепление обладает моментом конечной скорости, который, однако, не есть момент ускорения, так как он обладает наряду со своим притяжением также и отталкиванием как действительным движением вибраций и непрерывно меняющихся встречных ударов, стало быть, обладает живой силой. Эта живая сила есть теплород, ведь все твердое возникло из жидкого, следовательно, из встречных ударов, в конечном счете *равномерно внутренне* движущих.

Притяжение блока предполагает расположенное выше притягивающее тело, от которого [другое] тело благодаря своему весу стремится оторваться по плоскости своего сечения. Но это тело в свою очередь нуждается в опоре, так как оно не висит в пустом пространстве, и эта опора сама должна быть сцепляемой, чтобы, как машина, противиться весу отклоняющейся материи, что опять-таки предполагает момент притяжения, на котором покоится субъективная весомость, и основу, а именно землю, и в конце концов систему движения в мире посредством центробежной и центростремительной силы.

Блок может противиться разрыву от собственного веса не благодаря поверхностной силе, а только благодаря живой силе материи, т.е. проникающей и действующей в толще силой посредством удара.

Сцепляемость есть действие живой силы, т.е. вещества тела в толще (со всеми его частями одновременно), а не в потоке, ведь тогда движущая сила была бы лишь давлением и мертвой силой. Здесь, следовательно, имеется момент притяжения, который бесконечен, но он не есть момент ускорения и не существует в бесконечно малом промежутке времени. — Это то время, которое нужно телу для разрыва [тонкой металли-

ческой] пластинки проникающего, но не только поверхностного притяжения.

С этим сходна тяга в бесконечно действительном движении как живая сила (при разрыве нитки от веса обеих кистей), и разъединение нитки в плоскости своего сечения равно тяжести, которая была подвешена или разрывается от собственного веса. — Плоскость сечения блока держит на весу всю тяжесть.

Сцепление частей напильника, которым режут железо, или частей алмаза, которым режут стекло или шлифуют другой алмаз. Разрыв без сдвигания частей, стало быть, ломкая или ковкая разрываемость. — Мерой первого служит длина призмы, которая, будучи прикреплена верхней точкой, разрывается от собственного веса (толщина здесь во внимание не принимается).

Сцепляемость известкового раствора. *Гранит* из разнородных материй.

А) Движущая сила, которая увеличивает *момент* движения другой силы *движения* (а не только движение), — это возможно, только если контактное притяжение есть в то же время и проникающее притяжение, но не тяготения, а динамически движущей материи, например теплорода, — есть живая сила, т.е. такая сила, которая равна удару. — Сцепление есть длительное действие этой силы, деятельная же причина — теплород. Мера этого момента — весомость как разъединяющая причина соприкосновения.

В) Невесомое, несжимаемое, несцепляемое, неисчерпаемое содержат динамически движущие силы, которые делают возможным механически движущие силы, т.е. механизм тел. Не только координированные притяжения весомой материи тела в агрегате, но и притяжения, находящиеся в некотором ряду в субординации. Не только механическая, но и динамическая величина количества материи.

Все твердые массы возникли из жидкого состояния. Это состояние возникло в них благодаря теплороду, который сохраняет его в твердом. — Цепная связность подчиненных (зависящих друг от друга в некотором ряду) друг другу в координации притяжений есть сцеп-

ляемость твердого [состояния] материи, в которой, например в гипсе, притяжение проникающее.

Сцепление (связность) есть то притяжение призматического тела в соприкосновении, из-за которого тело разрывается от собственной тяжести в плоскости своего сечения.

К возможности такого притяжения относится некая живая сила, равноценная мертвой. Здесь должна быть принята в соображении длина, а не толщина.

Твердость есть лишь действие движущих сил материи, благодаря которой материя сохраняет эти силы в определенных направлениях и противится отклонению от них. — Не сопротивление разъединению, так как это есть сцепление. — Разнородность слоистых материй.

Следовательно, не в толще, не в потоке, а также не как магдебургские полушария во внешнем давлении, а в ударах всепроникающей внешней материи живая сила движет движущую весомую материю бесконечно малыми соударяющимися и следующими непрерывно друг за другом ударами. — Весомость через невесомое. Отталкивание через соприкосновение.

Удары разнородных, проникающих друг друга весомых материй порождают сцепление как поверхностное притяжение, которое есть вместе с тем и притяжение в толще. — Это тот случай, когда момент притяжения есть конечная величина, так что элемент притягивающего тела (пластина) бесконечно мал, однако это его притяжение держит вес блока как суммы бесконечно многих зависящих друг от друга материй.

Последовательно ускоряющий момент притяжения при затвердевании раствора многих частей жидкой материи достигает своего максимума, т.е. веса разрыва блока (призмы), и становится живой силой, как при тяге, направленной против удара, и становится машиной весомости, имеющей решающее значение в разрыве, а момент становится *конечным*, т.е. нитка или блок разрывается.

Живая сила — это та, которая без внешне действующих сил сама по себе есть ускоряющая сила. Это возможно только благодаря смеси разнородных материй и степеней весомости.

Сцепление есть действие живой силы (удара) через

постепенно возрастающую плотность проникающей тело материи до пластин толщины весомого.

Сцепляемость весомой материи, поскольку она противодействует собственному весу при соприкосновении и растяжении, равна движущей силе через ускорение, если имеем дело в телем.

Следовательно, давление или тяга при помощи веса есть лишь мертвая сила, т.е. равно моменту движения весомого тела, которое (движение) может превратиться в действительное движение только в течение некоторого времени благодаря ускорению. — Разрыв нитки или другого твердого тела от его действительного движения, например кистей рук как тяжестей, можно рассматривать как следствие ускорения, и тогда действующая сила называется живой. Но и разрыв без ускорения, от одного лишь веса блока предполагает пластинчатое притяжение, при котором бесконечно тонкий слой благодаря своему притяжению держит вес блока, следовательно, равен действию живой силы. Стало быть сцепление равно действию живой силы на весомую материя. Действующая же причина должна быть хотя и невесомой, но сопротивляющейся разрыву, проникающей тело, т.е. тепловой материей, которая составляет основное вещество дел.

Волокнистое притяжение основного вещества в льне или конопле — наиболее сильное, но не в сержках (Ament), так же как пластинчатое притяжение в глинистом стекле сильнее, чем в известковом оконном стекле.

Разрыв нитки кистями рук бесконечен по сравнению с разрывом от веса.

Интенсивная величина проникающей связности.

Textura fibrosa, lamellaris, truncalis. — Блок висит на пластине, и его притяжение кажется бесконечным.

Все твердое предполагает жидкость, из которой оно возникло.

Длина растянутой пробойником металлической проволоки, при которой она в всячем состоянии разрывается от собственной тяжести, определяет сцепляемость этой материи, толщина же может быть какой угодно, так как она есть лишь пучок многих таких равных по длине проволок, каждая из которых разры-

вается *рядом с другой*. Это верно в отношении любого качества материи, из которой состоит сцепляемое тело*.

Это притяжение блока — какой бы материи оно ни касалось, например цилиндрического мраморного блока или стальной проволоки, — относится всегда к материи, которая *раньше была жидкой*, а затем *затвердела* (доказательство этого). Разрыв, однако, может наступить из-за одного лишь *момента* противящейся притяжению движущей силы или от *действительного движения* частей этого тела с определенной скоростью. В первом случае это *мертвая сила*, во втором — *живая*, противодействующая сцеплению и разъединяющая тело.

Когда я хочу разорвать веревку, это часто превосходит мои силы, если *обе мои кисти* от состояния покоя (от момента движения) переходят через все увеличивающийся момент к действительному движению, но не посредством ускорения. Если же я двигаю кистями все быстрее и быстрее, размахивая ими как тяжелыми телами для того, чтобы приобрести пространство для движения (как это всегда происходит, когда мы должны делать взмах, но не при давлении или тяге), то я разрываю цепь посредством живой силы, которая представляет собой ускоренное действительное движение, и таким образом момент движения возрастает до этой величины в бесконечно малый промежуток времени. — Такова же движущая сила напильника, рубанка, пилы и косвенно также клина, поскольку

* Быть может, нет [другой] материи такой прочности пропорционально своему весу, как льняная нитка или разделенная на тончайшие волокна жила у животного, которую можно делить чуть ли не до бесконечности. И все же вполне возможно, что такая нитка, вися на неподвижной точке в пустом пространстве, при определенной длине должна разорваться от собственной тяжести и несплетенный якорный трос при той же длине также оборвался бы от собственной тяжести. — Было бы интересно для математика выяснить, не разорвется ли такая нитка, если мыслить ее длиной в несколько тысяч миль и перпендикулярно висящей в пустом пространстве, даже не будучи прикрепленной сверху, просто из-за разницы тяготения или даже от собственного веса.

клин расщепляет тело ударом, — живая сила (удара), посредством которой нечто твердое связанное разъединяется. Но когда от подвешенной тяжести и ее увеличения нитка, из какого бы материала она ни была, разрывается, то это мертвая сила.

Для того чтобы а priori усмотреть возможность сцепляемости, требуется принцип притяжения связанного тела, которое висит как призма и при определенной длине само собой разрывается от собственной тяжести.

Как объяснить такую связанность и ее действующую причину?

Если притяжение рассматривается только как поверхностное, то тело в плоскости своего соприкосновения сдвигаемо, как если бы оно было жидким. Следовательно, необходимо допускать проникающее притяжение, а именно в соприкосновении плоскостей сечения такой призмы, т.е. в весоном веществе этого тела должна содержаться еще и невесомая материя, которая, проникая в него, включается в его субстанцию, но сообщает ей движение с конечным моментом скорости; при этом мы не должны делать вывод о бесконечной скорости движения этой материи. (Удар, который требуется для устранения сцепления, обнаруживает эту степень момента движения.)

Итак, сцепляемость следует считать не поверхностной, а проникающей силой, так как она, согласно данной дефиниции, действует и притягивает телесным объемом, а не только поверхностью.

Живая сила, противодействующая сцеплению, есть *возрастание момента* притяжения на той же плоскости соприкосновения до *конечной величины*, когда нитка (или блок) разрывается, причем этот момент в одно мгновение достигает конечной скорости, потому что пластина, двигая *бесконечно малую массу с конечной скоростью*, противодействует тяжести блока, которая есть лишь момент. — Это простое разъединение связанности ломкого (*fragilis*) тела, при которой оно в разрыве неизменно приобретает постепенно уменьшающуюся плоскость связанности (*cohaesio ductilis*), как при волочении проволоки, ковке и растяжке, составляет в металлах бесконечное различие в структуре, удельном весе и свете, который отбрасывает полированные ме-

таллы. Этот свет не следует смешивать с цветом; он как будто доказывает наличие выделяющейся жидкой материи такого же рода.

Живая сила отталкивания материи посредством напильника или пилы как живая сила в противоположность разрыву цилиндра от собственного веса как мертвой силы — твердость напильника (жесткое сцепление его частей) есть мертвая сила.

Всякому жесткому сцеплению предшествовало жидкое состояние материи тела. В самом деле, причиной возможности проникающего притяжения, т.е. сцепления, были проникновение теплорода и внутреннее движение весомой материи тела.

Движущая сила через возбуждение (*Sollicitation*), т.е. сила, которая в момент падения движимого своей тяжестью тела, стало быть, только как вес, от которого призматическое тело разрывается по плоскости сечения, равна силе, которая могла бы быть получена ускорением поверхностного притяжения бесконечно тонкой пластины в определенный промежуток времени, но эта сила может быть лишь движущей силой удара твердого тела или ее заменителем, живой силой. В самом деле, так же как элемент блока при умножении количества весомой материи возрастает с увеличением длины блока, растет и момент тяготения не в величине движения с определенной скоростью, а в количестве движущей силы, стремящейся к разрыву от собственного веса, и мертвая сила по своему действию равна живой. Ударяется ли это притягивающее тело по своей длине после падения с определенной высоты (при бесконечно малой толщине, но при определенной степени своего притяжения) или разрывается из-за момента притяжения в весе — все это *действие* движущей силы.

При этом, однако, всегда требуется всепроникающая материя, приводящая внутри тела все его части в соприкосновение по его длине, всеобщее, первоначально движущее основное вещество (названное теплородом), благодаря которому механическое в движущей силе (от подвешенной тяжести) происходит в конце концов от динамического, хотя это последнее должно рассматривать как живую силу.

Все твердое должно рассматриваться как возникшее из жидкого.

Не координированные, а подчиненные друг другу моменты поверхностного притяжения, составляющие не просто агрегат, а некоторый ряд зависящих друг от друга тяготений, представляют собой множество возрастающих моментов весомости в блоке как в машине, из-за которой становится возможным разрыв, и момент ее движения равен *живой силе*, а именно живой силе удара, который в отношении к *моменту* разъединения блока по плоскости сечения бесконечен, не имея в своей основе *конечной скорости*, возрастающей благодаря ускорению: такая скорость содержала бы в себе противоречие.

Механически движущие силы подчинены здесь, как и всюду, динамически движущим, которые мы обязательно должны предположить, чтобы понять возможность механически движущих сил. Блок, разрывающийся от собственной тяжести, есть машина.

Как же вяжется это понятие сцепляемости с упомянутым выше положением, что момент притяжения не может быть конечной величиной (скоростью), так как тогда благодаря ускорению можно было бы достичь в столь короткий промежуток времени бесконечной скорости?

Притяжение в сцеплении равно движущей силе, которая приобретаетс_я благодаря падению тела с определенной высоты; стало быть, оно есть живая сила разрыва, когда, например, разрывают нитку.

Притяжение сцепления равно той движущей силе, которую приобретает тело при падении с определенной высоты, следовательно, массе движения с определенной скоростью, т.е. разрыв есть действие живой силы, которое становится равным *конечному* моменту благодаря ускорению.

Всему твердому предшествовало жидкое (или жидкое состояние материи).

Момент скорости при возрастающей длине призмы благодаря возбуждению все больше увеличивается до превращения его в действительное движение.

Момент тяготения есть момент ускорения; момент же сцепления — нет, иначе он бы развил бесконечную скорость в кратчайшее данное время.

3) Причина сцепляемости (движущей силы материи для сцепления) твердого сама должна быть несцепляемой, так как она проникающая сила. Движущую материю следует представлять себе как охваченную действительным движением, а именно движением удара, который считается равным бесконечному моменту, но составляет живую силу проникающей материи.

В *motu uniformiter accelerato* пространства подобны квадратам времени. — В *uniformiter* возрастающем моменте такая аналогия остается под вопросом.

Модальность движущих сил материи

§

Итак, к идее абсолютного целого движущих сил материи относится и то, что такое целое (помимо того что оно невесомо, несжимаемо и несцепляемо) мыслится также как *неисчерпаемое*. Это качество его есть постоянная равная продолжительность движения материи; если эту продолжительность мыслить как познаваемую а priori, то она есть *необходимость в явлении* (*perpetuitas est necessitas phaenomenon*). Следовательно, модальность движущих сил подпадает под категорию необходимости, иными словами, при переходе от метафизических начал естествознания к физике мы мыслим материю, которая в отношении действия своих движущих сил рассматривается не как постоянно в равной мере продолжающаяся, т.е. считаем ее неисчерпаемой. В самом деле, первоначальные силы движения как первоначально возбуждающие не могут привести сами себя в состояние покоя, так как само это состояние предполагает некоторое противодействие возбуждающим силам, и притом в действительности, а не в возможности. Стало быть, торможение этих движений, доходящее до всеобщего покоя, противоречит само себе.

§

Принцип возможности такой материи и необходимости допущения таковой относится к элементарной системе движущих сил как *пропедевтике* перехода к физике и остается недостаточным, пока мы не делаем

предметом изучения существование вещества, которое проникает во все тела и объединяет все движущие силы материи в одно общее внутреннее движение (это вещество обычно называют теплородом); этим можно завершить учебную систему перехода (а не естественную систему) к физике.

Примечание

Переход и т.д. есть *соединение* (coordinatio, complexus formalis) априорных понятий в совокупность возможного опыта путем антиципации его формы, поскольку антиципация требуется для эмпирической системы исследования природы (для физики). — Поэтому такие антиципации сами должны составлять систему, упорядоченную не фрагментарно, на основе опыта, как агрегат, а посредством разума а priori и [представляющую собой] схему для возможного опыта как целого и т.д.

Живое мышечное волокно кажется более прочным, чем безжизненное.

Подвешенными бывают моменты притяжения в соприкосновении твердого (сопротивляющегося сдвиганию), возрастающие снизу вверх при одной и той же поверхности вплоть до разрыва посредством живой силы.

Гравитационное притяжение бесконечно тонкой пластинки, а именно нижней, равно моменту ускорения, но, умноженное на толщину пластинки, все же обладает лишь конечной силой.

Все дело в том, что некоторый ряд подчиненных друг другу моментов контактного притяжения порождает момент конечной величины, который хотя и невозможен как движение (ибо это имело бы своим следствием бесконечную скорость), но возможен как сопротивление силе удара как живой силе, разрывающей блок.

Действительно, разрыв призмы прорезающей ее поверхностью от ее веса равен сумме моментов притяжений всех средних притяжений пластин, которые, отклоняясь, доходят до низшей точки (стало быть, подобно весу треугольника достигают половины силы).

II

О твердости (*rigiditas*) материи в противоположность жидкости

§

Субъективная весомость материи, т.е. определимость ее количества экспериментом взвешивания, предполагает твердость (сопротивление взаимно соприкасающейся материи тела при сдвигании) прямолинейного тела, названного *рычагом* (*vectis*), как двухплечевого коромысла весов, которое, опираясь на неподвижную точку (*hypomochlium*), движет с одинаковым моментом тяготения в противоположных направлениях два тяжелых тела как два веса, называемых грузом и силой, при этом сам рычаг мыслится без веса, просто по его принятой совершенной твердости. *Но как возможна такая твердость?*

В рычаге как машина еще до внешне движущих сил взвешивания следует мыслить внутреннюю движущую силу, а именно силу, благодаря которой возможен сам рычаг как таковой, т.е. материя рычага, которая, стремясь по прямой линии к точке опоры, сопротивляется сгибанию и перелому, чтобы сохранить твердость рычага. Эту движущую силу нельзя усмотреть в самой материи машины, иначе твердость, от которой зависит механическая возможность весов, была бы использована в качестве основания для объяснения взвешивания и получился бы порочный круг.

Следовательно, должна существовать невесомая материя, посредством которой и посредством движения которой возникает твердость самого коромысла весов (*vectis*).

Таким образом, должна существовать невесомая материя, благодаря движению которой становится возможной субъективная весомость, стало быть, и твердость как условие весомости. Однако для этой материи и всякое тело (рассматриваемое как машина), всякий рычаг должны быть пронизаемы, так как она внутренне проникающая материя и не есть поверхностная сила.

Должна существовать невесомая материя, вызывающая твердость коромысел весов как тела, и сама эта материя невесома.

Эта теория может быть лишь такой, для которой

всякое физическое тело пронизаемое, иначе пришлось бы положить в основу другую машину как причину твердости рычага, который сам есть весомое тело, и впасть и в порочный круг при объяснении весомости.

Эта материя, которая сама должна была бы мыслиться как субъективно невесомая, так как она ни в каком направлении не весит и в то же время была бы несжимаемой, содержала бы движущую силу для твердости весов.

Следовательно, уже в *понятии* весомости (*ponderabilitas obiectiva*) а priori допускается и предполагается проникающая все тела материя, обладающая первоначально движущими силами, и нет необходимости эмпирически переходить в физику (посредством наблюдения и эксперимента) или выдумывать гипотетическое вещество для объяснения явления взвешивания; здесь это вещество скорее постулируется.

Итак, твердость сама собой вытекает из понятия механической весомости. Каким образом движущие силы материи порождают и единственно могут породить твердость — это другой вопрос.

Материя, порождающая твердость, должна быть невесомой. Но так как она должна быть также *внутренне проникающей*, ибо она чисто динамична, то ее должно мыслить *несжимаемой* и распространенной во всем мировом пространстве как существующий сам по себе *континуум*, идею которого уже, впрочем, придумали под названием эфира не на основе опыта, но а priori (ведь никакое чувство не может узнать механизм самих чувств как предмет этих чувств).

Должно существовать нечто *негативно жидкое*, что несжимаемо и в качестве всепроникающей материи придает *vestis* твердость, благодаря чему он делает возможной весомость. *Положительно жидкая* материя, будучи весомой и *капельной*, *сжимаема*.

Именно по этой причине подобную материю мыслят также как невоспринимаемую, ибо органы восприятия сами зависят от ее сил. — Но мы не назовем ее ни жидкой, ни твердой материей, а назовем материей, которая делает все тела такими или другими, после того как растяжимая материя на их месте (*non per*

vim locomotivam) действует посредством встряхивающего движения и приводит в движение их элементы в зависимости от весомости и растяжимости.

Положительная жидкость есть или материя, упруго отталкивающаяся во взаимном соприкосновении, например воздух, или материя, которая придает силу отталкивания каждой другой весомой материи, а сама несжимаема.

Твердость, благодаря которой материя способна в качестве машины проявлять движущую силу, сама нуждается, таким образом, в движущей силе, создающей самое машину (а именно силу сжатия весомых и отталкивающих друг друга частей при помощи невесомой материи, ограничивающую их одним направлением, от которого они не могут отклоняться) в частях рычага, стало быть, нуждается в движущей силе другой материи, которая сама невесома, для того чтобы наделить плечи рычага твердостью как притяжением или равноценным ему действительным, но внутренним движением по их прямой линии, без чего не могло бы быть никакого рычага как инструмента взвешивания, а сама материя рычага была бы субъективно невесомой.

Итак, должна существовать некоторая невесомая материя, проникающая все тела (в том числе и чаши весов), стало быть, сама невесомая; однако с таким свойством каждого другого тела испытывать все проникновение (быть проницаемым для всех тел) она несжимаема благодаря самой себе, отчего зависит *твердость* материи, но эта материя в то же время...

Твердость каната, стержня и опоры, на которой покоятся три простые машины.

О внутреннем свойстве движущих сил материи, но не о внешнем отношении — relation; о жидкости в противоположность твердости.

Стержень, нитка, клин.

§

Внутренняя движущая сила материи как *рычаг*, способная двигать весомое тело, есть твердость этой материи и пригодность быть машиной. — Все машины, стало быть и рычаг, предполагают присущую материи

особую движущую силу, главным образом под влиянием которой части такого тела стремятся к сохранению своей машинной формы, будь то стержень, канат или основание поверхности.

Должна быть невесомая материя, которая движет благодаря внутреннему движению частей весомого тела не механически, а динамически (не благодаря внешне движущим, а благодаря внутренне движущим силам), иначе дефиниция не выходила бы за пределы порочного круга. — Но для такого тела, как твердое коромысло весов, каждое весомое тело должно быть *проницаемым*, так как каждая часть тела должна касаться непосредственно каждой весомой внутренней части коромысла весов, значит, должна быть проникающей не в качестве *поверхностной силы*, а как наполняющая пространство, занимаемое телом в субстанции.

Следовательно, твердость тела как машины есть сложение его материи из таких разнородных во всем своем веществе частей, что эти части, внутренне встряхивающее движение которых сгоняет однородные части материи в пучки пластинок, лучей и ниток, должны принимать такую структуру, в которой невесомое вещество, будучи первоначально движущим, из-за разнородности этих частей само должно создать множество встряхиваний, [благодаря] которым больше всего сопротивляется смешению частей их сдвигание, и таким образом вещество переходит из жидкого состояния в твердое.

Из эмпирического учения о природе мы можем узнать, что всякая жидкая материя принимает структуру, когда она переходит из *жидкого состояния* в *твердое*. Но что твердое состояние делает первоначально возможным жидкое состояние только с помощью сил, действующих созданию структуры посредством определенной модификации (не посредством прибавления или убавления различного рода особой материи), и что благодаря стряхивающим движениям оно может быть приведено в жидкое состояние, с этим не все согласны, хотя кристаллизация водных растворов, например солей, превращающихся в камни и металлы, всюду доказывает этот закон.

Полностью однородная, следовательно, настроенная на одинаковый тон в отношении внутренних встряхиваний материя была бы всегда жидкой.

Радикальная жидкость.

§

О переходе из жидкого состояния в твердое и наоборот

Затвердевание жидкой материи и превращение твердой материи в жидкость (rigescentia et liquefactio) суть действия природы, которые, если мы остаемся в твердых рамках одного лишь перехода от метафизических начал естествознания к физике и, стало быть, при априорных принципах, не переходя в физику (разве только в химию) и не впадая в эмпиричность, могут из предварительно принятых понятий выявить основание и способ, делающий возможным затвердевание и превращение в жидкое состояние.

Понятие количества материи, поскольку это количество измеряется движущими силами *физически*, но не с помощью пространственной величины (математически), непосредственно и а priori ведет к понятию *весомости* и вместе с ним — к понятию *весов*, т.е. к первой простой машине, к *рычагу*, т.е. к твердому прямолинейному телу, которое приводят в движение три мертвые силы в трех точках его: силы, груза и в точке опоры, которая мыслится неподвижной*.

Однако твердость, сопротивляющаяся *сгибанию* (как у рычага), должна отличаться от твердости, противодействующей *разрыву* весов, которые приводятся в движение при помощи троса с роликом (trochlea) просто или сложно (polyspastus) также по механическим за-

* Твердость *рычага* как инструмента для взвешивания не может быть заменена твердостью натянутой пружины, так как пространство сжатия или растяжения пружины не может быть, как при рычаге, раздельно по априорному правилу, а должно быть установлено опытом частично при помощи рычажных весов из-за грозящей опасности неравенства напряжения.

конам; эта твердость может быть названа косвенной твердостью, следовательно, она все еще должна сопротивляться жидкости (не только по степени, но и по роду), так как трос (или нитка), туго натянутый, может быть приведен в *состояние* твердости (например, жильная струна), но сам по себе он твердое тело.

Субъективное понятие весомости (*ponderabilitas subiectiva*) есть возможность измерения количества материи при помощи весов, которые представляют собой твердое прямолинейное тело, т.е. коромысло весов (*vectis*), которое само по себе можно рассматривать как невесомое (обладающее бесконечно малым весом), но именно поэтому представляется как наделенное внутренними силами, стремящимися в противоположных направлениях по этой прямой линии и сопротивляющимися всякому изменению формы. — Объективное понятие весомости (*ponderabilitas obiectiva*), т.е. возможность определять количество материи как веса при помощи рычага, при равенстве момента ускорения посредством тяжести у всех тел (на одинаковом расстоянии от центра Земли) есть взвешивание (*ponderare*).

Жидкостный огонь улетучивается быстрее из воды, чем возвращается в нее.

Летнего тепла недостаточно для того, чтобы расплавить лед, возникающий путем кристаллизации от холода.

Субъективная весомость, однако, возможна, только если предположить невесомую материю, которая порождает твердость рычага и первоначально есть внутренне движущая материя. Ведь всякая внешняя сила, движущая как машина, опять-таки предполагает твердость рычага движущих сил, которые стремятся в противоположных направлениях по прямой линии.

Однако невесомая, но внутренне непосредственно движущая тело материи должна проникать это тело, т.е. тело должно быть для нее пронизываемым, сама же она должна быть *несжимаемой* (*incoercibilis*), стало быть, наполняющей своей расширяемостью все пространства без перемещения и внутренне возбуждающей материю в ее местонахождении. В самом деле, если бы она не была такой...

Несжимаемая материя в то же время невесома, т.е. тело для нее проницаемо, и наоборот. В самом деле, взвешивание предполагает сжимание несжимаемой материи, но если эта материя проходит сквозь все тела (даже сквозь чаши весов или содержащий их сосуд), которые должны ее сдерживать, то она не может быть взвешена. Наоборот, если указанная материя невесома, т.е. если она, быть может, есть часть материи, равномерно наполняющей все пространства (как обычно представляют себе эфир), стало быть, не тяготеющей в своей стихии, то она также и несжимаема.

Твердость материи как движущая сила тела, поскольку она может быть движущей в качестве *рычага* (*vectis*), предполагает внутреннюю силу, гонящую части тела по прямой линии друг против друга и противодействующую их сдвиганию и изменению их формы. Дать дефиницию возможности другой, чем твердость, движущей силы, уже нельзя, так как эта дефиниция создала бы порочный круг. В самом деле, рычаг сам есть весомое тело (коромысло весов), и взвешивание при его помощи, т.е. измерение количества материи, есть эксперимент, уже предполагающий твердость рычага. — Следовательно, должна существовать жидкая невесома материя, однако лишь в отношении другой общераспространенной первоначально движущей материи, которая не перемещает (*locomotiva*), а движет на одном и том же месте (*interne motiva*), и так как она всегда есть лишь часть материи, равномерно наполняющей все пространство (как, например, представляют себе эфир), согласно правилу: *elementa in loco eiusdem speciei non gravitant*, в отношении ко всеобщему распространению материи сравнительно (не абсолютно) *невесома*...

О твердой гибкости в отличие от жидкости.

А

О затвердевании (*rigescentia*) жидкого

В основу должна быть положена материя, которую нельзя мыслить твердой, но которая, как радикальная жидкость, считается первой причиной всех других весомых жидкостей, внутреннее беспрестанное встряхи-

вание которых превращает в твердые тела определенной структуры и фигуры разнородные части, распространенные во всякой весомой материи, и таким образом приводит их из жидкого состояния в твердое посредством той же движущей силы, которая вызывала жидкое состояние только из-за разнородности взаимопроникающих материй, формирующихся в волокна (лучи), пластинки и колоды (по трем измерениям пространства) в зависимости от их специфической весомости, материй, растворенных в упомянутой первоначальной жидкости. При этом их внутреннее движение ослабевает, и потому эти материи соединяются то в маленькие, разнообразно формирующиеся и, таким образом, затвердевающие бесформенные части тела путем постепенного сгущения, то в целые куски быстро образующихся форм через сращение по определенному правилу (посредством кристаллизации); далее, те же самые силы, которые породили жидкость, вызывают также переход весомой материи из жидкого состояния в твердое (*rigescentia*), как и, наоборот, из твердого состояния в жидкое (*deliquescentia*). — Так расщепляются твердые части образовавшихся из жидкости тел при распаде, причем специфически различные материи служат причиной затвердевания только благодаря этой разнородности материй и их соединению в наслоения, пучки и пластинки через специфическое различие во встряхивании их частей. — Полностью однообразно смешанные материи оставались бы жидкими, если бы они не разъединялись в состоянии покоя.

Во всем этом теория нисколько не основывается на опыте и ничего не заимствует из физики, а опирается лишь на понятия возможности тех или иных действующих причин по законам движения, поскольку они а priori делают возможным опыт и предшествуют как необходимое предположение для эксперимента.

§

Итак, следует допустить существование материи, которая делает возможной твердость материи, вообще необходимую для весомости, благодаря постоянным ударам своей движущей силы; сама же эта материя,

глубоко проникая [в тела], приводит и *весомую* жидкость, и *весомые* твердые тела к механическому движению.

Но именно эту материю должно в то же время рассматривать как *несжимаемую* (*incoërcibilis*), а каждое тело само по себе — как *проницаемую* (*durchgänglich*) материю, иначе она не могла бы в качестве машины, которой она движет, проникать в *субстанцию* не только *virtualiter*, но и *localiter*. Таким свойством приводить тело в движение в соприкосновении эта материя существенно отличается от тяготения, которое осуществляет это на расстоянии.

Но всякая несжимаемая материя в то же время невесома и наоборот. — Следовательно, качество материи, поскольку мы вынуждены мыслить ее, исходя из априорных принципов, следует усматривать в материи, которая проникает все тела в субстанции (*materia interlabens*) и приводит каждое тело в жидкое или твердое состояние, а сама первоначально жидка. — Твердость, однако, двояка: твердость притяжения и твердость отталкивания. Твердость отталкивания — это движущая сила при помощи рычага, твердость притяжения — при помощи веревки, намотанной на валик. — Гибкость и т.д. — а) твердость рычага, б) веревки, намотанной на валик, в) опоры (*hypomochlium*). Разламываются от давления, рвутся при растяжении и шлифуются (делаются гладкими) при скольжении по кривой поверхности. Катящийся вниз по наклонной плоскости шар уже есть сложная машина.

Жидкость есть несжимаемость первоначально жидкой материи, которая субъективно невесома, несмотря на то что все жидкие материи, взятые в целом, весомы объективно. Всепроникающий эфир есть как бы воспринимаемое пространство.

Слоистость *весомой* материи составляет сжимаемость материи, которая сама по себе несжимаема.

Твердое тело по этой причине *гибко* и не туго (напряжено благодаря внутренним силам). — В теле животного кости и жилы (а также мышечные волокна) тверды и негибки. Среднее между негибким и тугим есть, например, желатин.

О невоспринимаемой материи, встряхивающее движение которой делает возможной твердость рычага, а также силу сцепления нитки, к чему следует отнести также силу сцепления основной поверхности.

О превращении твердого в жидкое

Этот акт, поскольку он происходит в твердом теле благодаря движущей силе особой материи, называется *плавлением* (*solutio deliquescens*). Ведь, кроме того, может быть и *растворение* одной жидкости посредством другой, которое уже нельзя так называть.

Мы видим, что если материя из своего состояния твердости должна перейти в жидкое, то сложение (*compositio*) этого вещества должно перейти в разложение (*decompositio*), а слоистость, причина твердого состояния, — в равномерное расширение элементов этой весомой материи (например, когда град превращается в дождевые капли); при этом действии движущих сил первоначальная жидкость вновь превращает распад в однородную смесь.

Не исследуя причин такого изменения посредством наблюдения, что привело бы нас к некомпетентному вторжению в физику и ее эмпирические принципы, а интересуясь лишь *понятием* такого явления, каково то явление и какие априорные *выводы* можно из него сделать, [мы можем сказать, что] это понятие ведет к понятию *несжимаемого* вещества (*materia incoërcibilis*), которое, следовательно, есть внутренне первоначально движущее вещество и проникает всю субстанцию; оно восстанавливает эту смесь разнородного, превращая ее в однородную, без чего не могла бы существовать никакая весомая *жидкость*.

Что, наконец, должно существовать некое невесомое и вместе с тем несжимаемое, распространенное во всем мировом пространстве, проникающее все тела в субстанции и происходящее от начала всех времен колебательное (из-за попеременного притяжения и отталкивания) движение жидкой материи, которая, как гипотетическое вещество, не находит своего подтверждения в наблюдении и эксперименте, так как это вещество выше всякого опыта, связанного с примени-

ем машин, а может происходить только из понятия возможности опыта и составляет переход из элементарной системы к системе мира...

Мы видим, что это прямо противоположное затвердеванию действие природы — сложение вещества в первом случае противопоставляется деформированию во втором случае, и смесь неоднородных материй [и превращение ее в] однородную смесь вернула бы твердое в жидкое состояние.

О динамически движущих силах материи, поскольку они лежат в основе механических движущих сил

В трех простых машинах основаны на динамически движущих силах не только твердость (противоположность жидкого состояния), но и тугость (как противоположность гибкости) и шероховатость (как противоположность гладкости и скользкости при сдвигании противодействующих друг другу твердых поверхностей). — Эти силы, однако, можно усмотреть в конечном итоге только в идее *первоначально* (primitive) движущей себя внутренне и весомой, а потому внешне *постоянной* (perdurabiliter) жидкости (названной, быть может, эфиром), которая, поскольку она несжимаема, также невесома по отношению ко всему тому, что занимает мировое пространство, и связывает таким образом элементарную систему движущих сил с системой мира посредством априорных понятий, при этом нет необходимости вторгаться в области физики.

1) Примечание

Машины — это твердые (не жидкие) тела, которые своей формой (фигурой) внешне и своим внутренним соединением (структурой) способны перемещать другие весомые материи (жидкие или твердые). Простые твердые машины — это: а) рычаг, который негибок, б) веревка, намотанная на валик, и с) *наклонная плоскость* как опора приведенного в движение тела, которая называется клином, когда тело, будучи движимым двумя такими наклоненными друг к другу поверхно-

стями, само двигает посредством давления или удара. — Не скользящее, а катящееся по наклонной плоскости тело есть уже сложная машина; прямая, но вращательно движимая поверхность есть винт.

Материи из жидкого и твердого (например, капиллярные трубки), действующие друг на друга в отношении их взаимного притяжения или отталкивания во внешнем соприкосновении (а не в растворении), представляют собой смешанные рычажные устройства (*machinae hybridae*) весомости капельножидкого, поскольку это последнее теряет в весе именно из-за этого соприкосновения.

2) Примечание

Первоначальная жидкость сжимаема только через самое себя и невесома относительно всякой другой жидкости, так как она содержит совокупность всепроникающей материи, для которой всякое тело, как чаша или коромысла весов, пронцаемо и которая не стремится к падению ни в каком направлении, стало быть, не может быть притягиваема, следовательно, субъективно невесома.

Твердость, которая противодействует не как противоположность жидкости напряжению притягивающих друг друга по прямой линии частей при полной гибкости, т.е. противодействует разрыву, — это твердость *нитки* (например, твердость, на какую можно делить мышцы). Твердость же, которая сопротивляется разлому, а не сгибанию, есть *ломкая* твердость (например, твердость *кости*, стекла и т.п.). Первая твердость искусственна (*factitia*), вторая — естественна (*naturalis*). Цыпленок, только что вылупившийся из яйца, имеет в своих мышцах волокнистой твердости значительно больше, чем ломкой твердости.

Только игра *эфира* может сделать возможной движущую силу машин. О твердости гибкого (кости и мышечные волокна).

Tenacitas est vel glutinosa vel lentescens — студенистый или слизистый.

Твердые гибкие тела. Канат — капиллярные трубки.

Движущиеся в толще или в потоке.

Жидкая несжимаемая материя расширяема, но и сжимаема через самое себя.

3). Связность твердого, которая сдвигаема (ибо связность весомого жидкого всегда сдвигаема), принадлежит к отношению между двумя телами, каждое из которых стремится к сохранению своей формы. — Или несвязно твердос, распыленное (*pulveris*).

То, момент движения чего конечен, следовательно, живая сила с бесконечно малой толщиной пластинки в диаметре. — Ломкие и крошащиеся (распыленно-разрывающиеся *lascuta vitrea*) или тягучие (*malleabilis*), растяжимые тела...

Отполированные таким образом [тела] при освещении отражают собственный свет как самосветящиеся. Металлы. Там, где полировка производит, как у Хладни, продольные полосы на поверхности, так как эти полосы, ставшие текучими от трения, приобретают свои специфические дрожания.

Третья категория движущих сил материи.

Отношение этих сил в качестве тел

Тяжесть (*ponderositas*) твердого, поскольку в отношении веса одно твердое *подчинено* другому (*ponderositas subordinata*), когда одна часть стержня висит *на* другой, а не *рядом*...

При этом призма (с углами или цилиндрическая) представляется по равной величине висящих друг на друге частей, расположенных не рядом друг с другом, а друг под другом, начиная от самых тонких пластинок, лежащих друг под другом и держащих вес призмы благодаря притяжению, до той длины ее, когда она разрывается от собственного веса; при этом мы сперва рассматриваем ее как ломкое тело (части которого разъединяются, не сдвигаясь), а затем и как гибкое (*ductilis*), во всяком случае так же как ковкое (*malleabilis*) тело.

Призматический мраморный блок (или такой же стержень из стекла) с вершиной вверху, где он прикреплен веревкой, при совершенно равной толщине должен сломаться от собственной тяжести (из чего легко заключить, что этот блок, прикрепленный горизонталь-

но, но несгибаемо, как коромысло [весов] к стене, расколосся бы от собственной тяжести); при этом мы не принимаем в соображение какой-либо гибкости и допускаем лишь, что притяжение соприкасающихся поверхностей простирается только до соприкосновения, не распространяясь дальше определенного отрезка материи и не проникая внутрь, и на этом отрезке оно сжимаемо. — Пластинку, которую мы можем мыслить лежащей непосредственно на плоскости сечения, можно допустить сколь угодно тонкой (например, как тончайшую позолоту); этим нисколько не увеличивается его примыкание к плоскости сечения призмы, хотя бесконечное множество расположенных друг на друге равных пластинок составляет призму, вес которой при известной длине призмы превосходит притяжение пластинки.

Если количество твердой материи, взаимно притягивающей только в соприкосновении (пластинки по ее толщине), бесконечно мало, то *момент* ее ускорения, как мертвая сила, должен привести к *конечной* скорости (ведь если бы сама скорость также была бесконечно малой, то всякая движущая сила превратилась бы в ничто). — Следовательно, именно *живая сила* удара (и встречного удара) в динамическом отношении поверхностного притяжения твердого тела, которое, будучи подвешено, благодаря притяжению держит собственный вес*, двигает этот груз.

О сжимаемости материи посредством всепроникающего вещества.

О жизненной силе, воспроизводящей самое себя.

Если дан удельный вес такой твердой призмы, то ее длина во всех призмах, состоящих из данного рода

* Эту живую силу, чисто механически движущую, не следует смешивать с жизненной силой, которая есть органическая сила и действует в направлении цели. Жизненная сила действует согласно идеям и движет в соответствии с нематериальным принципом; следовательно, для элементарной системы естествознания она трансцендентна и относится к понятию системы мира, представление о котором возвращается от идеи целого к частям.

материи, одинакова, какова бы ни была ее толщина, так как они, расположенные параллельно рядом друг с другом, стремятся к разрыву. — Если сила связности такого цилиндрического гибкого тела как бы бесконечна по сравнению с весом его, от которого тело разрывается (как, например, сила связности льняной нитки или многих плотно прилегающих друг к другу параллельных ниток), то сцепляемость есть чисто линейное притяжение (*linearis*) без ее сдвигания во втором измерении, а именно в толщине; тугое механическое притяжение каната есть динамическое притяжение, которое противодействует гибкости только благодаря подвешенной к канату тяжести как машины (*trochlea*) и при всей гибкости сопротивляется разрыву (*ruptio*), какое движение противоположно движению раскалывания при помощи клина как поверхностной связности твердого в направлении, перпендикулярном к нему, и представляет собой [третий вид] машины — наклонную плоскость.

Тягучую связность ковкого (*cohaesio ductilis*, а также *malleabilis*), в котором подвешенные тяжести сдвигают материю, не разрывая ее, в сравнении с *ломкой* связностью (*cohaesio fragilis*), при которой это происходит и от которой зависит прочность (например, стали в напильнике или алмаза при разрезании хрупкого), следует отличить от связности, которая от своего веса не разрывается, какова бы ни была длина нитки, привязанной к прочной неподвижной точке. В самом деле, более сильное натяжение нитки, вызванное ее собственным весом, есть нечто совершенно иное, чем натяжение, вызванное подвешенным на ней чужим весом. Ведь если первые (а именно [продольные] волокна) переплетаются с последним, то вместе с этим растет и число внутренних вибраций первых как натянутых шнуров продольной связности, и их собственный вес пропорционален натяжению, которое имеет тем больше вибраций, чем длиннее шнуры. Если эти продольные волокна рассматривать как пучок висящих рядом друг с другом от верхнего узла или головки параллельных между собой волокон, разделенных таким образом до бесконечности, то связность их оказывает

одинаковое везде сопротивление разрыву от собственного веса; однако в жидкой призме, ставшей твердой, так не происходит, например металлическая проволока из ломкого вещества должна устранить не линейное, а поверхностное притяжение и своим весом привести к сдвиганию частей и утончению проволоки вплоть до ее разрыва.

Все движущие силы (*vires moventes*) противоположны друг другу в качестве движущих (*realiter*) как $+a$ и $-a$, а не только логически как a и *non a*. Охваченные действительно противоположным движением, они называются *veris agitantes*, и если эти силы находятся в состоянии притяжения и отталкивания попеременно — живыми силами (не жизненными силами).

Если материя, связанная в одно целое, мыслится как система внутренних, постоянно возбуждающих сил, не перемещающих (*vires locomotivae*), а движущих внутренне (*interne motivae*), то она мыслится как движущая по динамическим принципам натурфилософии; если же она *locomotiv*, то по механическим принципам.

Продольное волокно, поскольку оно состоит из многих параллельных волокон, никогда не разрывается от собственного веса.

Сложенные слоями, [волокна рвутся], только если их разрезают поперечно.

Превращенные в жидкость, [они рвутся] всегда.

Нитяное притяжение (*linearis*) — по одному измерению, пластиночное притяжение — по двум измерениям со сдвиганием, блочное притяжение — по трем измерениям, а именно благодаря весу и весомости.

Тяжесть льняной нитки не уменьшается с уменьшением длины, ибо [ее] части притягивают друг друга лишь по длине, а не одновременно по толщине и по плоскости сечения, в отличие от металлической проволоки, ибо она стала бы более тонкой раньше, чем оборвалась бы. — Прочность (*tenacitas*).

Металлические нити. Отполированные тела; среди них расплавляющиеся от трения поверхности и соединяющиеся в лучах, как если бы они излучали собственный свет. Эфир.

IV

О движущих силах материи по их модальности

Постоянная продолжительность (непрерывность) движения, поскольку оно покоится на априорной основе, есть необходимость (*perpetuuras est necessitas phaenomenon*); и в той мере, в какой степень движения не уменьшается от продолжительности движения в целом, движущая сила неисчерпаема (*inexhaustibilis*). — Поскольку она не перемещает (*locomotiva*), а движет первоначально и внутренне, то, будучи воспроизводительной, начало ее имеет одинаковую степень с продолжительностью, и эта всепроникающая, невесомая и несжимаемая материя ограничена в пространстве и времени только самой собой.

Вот почему этот эфир как гипотетическое вещество некоторого рода движущих сил (например, как тепловая или световая материя) нельзя произвольно ввести в физику, к которой он в действительности не относится; он относится только к *переходу* от метафизических начал естествознания к физике и лишен всяких положительных свойств. Действие невесомой, несжимаемой, несцепляемой и неисчерпаемой, охваченной непрерывной сменой притяжения и отталкивания на одном и том же месте материи, которая, не уменьшаясь, сохраняется как принцип возможности опыта относительно пространства и времени в абсолютной *совокупности* движущих сил материи в их движении, после того как материя начала движение, — это действие постулируется.

В метафизических началах естествознания пространство и время — это только формальные условия системы движущих сил материи и совокупности опыта этой системы. В физике они нашли бы реальные условия связи этих сил фрагментарно (*sparsim*), а элементы их — эмпирически.

Однако в одном лишь переходе от метафизических начал естествознания...

Когда мы мыслим первое начало движения материи в мировом пространстве, мы должны также мыслить его целое, объединенное своими внутренними силами

и ограничивающее само себя. Ведь без допущения такого целого нельзя было бы мыслить никакого начала движения. Это — положение, относящееся к метафизическим началам естествознания; и так как должно мыслить и соответствующее этой форме *вещество* (*materia ex qua*), то это вещество должно быть лишено всех физических свойств (непроницаемости, веса, связности, твердого и жидкого состояния) — пусть называют его теплородом или эфиром, — как всякая материя, которая обладает указанным выше свойством и мыслится первоначально и постоянно возбуждающей.

Нельзя, однако, изображать это вещество как *гипотетическое*, собственно говоря, эмпирически заимствованное из физики и возведенное таким образом в принцип движущих сил материи (например, теплород) и называть его так; ведь это вещество есть лишь порождение мысли, не предмет возможного опыта, а понятие единственно возможного средства осуществлять опыт, поскольку сам опыт может быть первоначальным воздействием движущих сил материи на наши чувства.

Учение о переходе от метафизических начал естествознания [к физике] имеет дело прежде всего с полным делением движущих сил материи по их притяжению и отталкиванию, так как это деление может быть произведено а priori, еще до того, как речь пойдет о его законах. — Сюда относится и деление твердости [во-первых], на твердость, противоположную жидкому состоянию, и, во-вторых, на твердость, противоположную гибкости, сопротивляющейся разлому, но не разрыву. Гибкому противоположно ломкое (например, ломкость стекла, особенно в *lascuma vetrea* и в граните).

Спрашивается, может ли льняная нитка разорваться от собственной тяжести, как, например, металлический трос, поскольку ее нельзя растянуть в длину и тем самым сделать более тонкой? Я отвечаю, что такая нитка, пусть бесконечно длинная, начиная с верхней точки, к которой она прикреплена, нигде не оборвалась бы, хотя такая же подвешенная на ней тяжесть оборвала бы ее в толще, ибо параллельное деление нитки бесконечно, так как одна часть примыкает к

другой, однако при ббльшем утончении диаметр уменьшается пропорционально квадрату примыкающих друг к другу плоскостей. Или, скорее, потому, что у металлических ниток момент движения ускоряется; если же толщина этих ниток не уменьшается, то все они должны разорваться в одно мгновение.

Должна существовать материя, благодаря которой возможна практическая весомость, причем эта материя сама не имеет веса; должны существовать сжимаемость, внешне не сжимаемая, сцепление всех объемов тел без исчерпывания или уменьшения этого всепроникающего вещества и именно потому, что все механически, т.е. внешне, движущие силы как явления возможны только через динамические, а действие этих сил делает возможным опыт. Материя с этой своей первоначально и непрестанно возбуждающей силой (названная теплородом, но без примешивания какого-либо действия на чувства) постулируется здесь на основе априорного принципа, т.е. согласно необходимости этих движений, не как гипотетическое вещество, а как вещество, с притяжения и отталкивания всех частей которого как абсолютно целого с самого начала начинается движение (состояние, далее необъяснимое), ибо такое отношение внутренне движущих сил действительно тождественно понятию абсолютного целого действующих причин движения, но первая причина в своем акте (как всякое первое событие), конечно, необъяснима.

Так как к механически (т.е. внешне) движущим производным силам и к их возможности требуются еще динамически и первоначально возбуждающие силы, которые делают возможными сами машины как тела, то следует постулировать абсолютное, существующее само по себе целое материи, которая внутренне и первоначально приводится в движение притяжением и отталкиванием и движет благодаря им, независима от механически движущих сил, следовательно, мыслится как невесомая, несжимаемая, несцепляемая и неисчерпаемая, стало быть, всепроникающая материя как основа элементарной системы всех динамически движущих сил; эта материя (под именем ли теплорода

или эфира) не есть гипотетическое вещество для объяснения явлений (ведь в таком случае она была бы представлена как эмпирически обоснованная, а не как данная а priori); как принцип всеполноты первоначально и постоянно возбуждающего движения ее следует постулировать разумом в некоторой системе первоначально движущих сил.

Всякий переход от одного принципа познания явлений к другому, поскольку этот переход формален, происходит а priori. Те принципы, которые касаются материального и подчинены первым, — эмпирические. Первые принципы суть *conseptus factitii*.

Philosophiae naturalis principia mathematica доходят только до учения Гюйгенса⁵ о живых силах, возникающих из движения.

Ньютон сначала упоминает *principia dynamica*, которые представляют собой притяжение (оно не только *phaenomenon*). Но разве натянутая нитка не есть особая сила притяжения, даже когда на ней висит свинец?

Динамически.

Твердость натяжения (*tensio*) есть *factitia*; она есть твердость или каната из растений, или металлической нити. — Твердая сцепляемость поэтому не напряжена, она может быть гибкой; она противоположна только жидкостной сцепляемости.

Расширяемость невесомо жидкого, движущего, не будучи *locomotiv*, заключает в себе постоянность движущих сил и неощутима, так как это невесомо жидкое всепроникающее и служит причиной и твердого, и весомо жидкого.

+*a* и -*a* — постоянные антагонизм движущих сил. Или одновременно противодействующие: математические начала естествознания. Гюйгенс, рассматривающий центральные силы из действительного движения по кругу или непрерывно следующие друг за другом действие и противодействие движения притяжения и отталкивания. *Pulsus* или как следствие однажды начавшегося и само себя продолжающего движения всепроникающей материи динамически или *pulsus* весомой, механически движущей материи.

Дефиниция

Под понятием теплорода я подразумеваю всепростирающуюся, всепроникающую, внутренне во всех своих частях равномерно движущую и постоянно охваченную этим внутренним движением (*agitatio*) материю, которая составляет занимающее (*ocupans*) как основное вещество все мировое пространство и в то же время наполняющее (*replens*) его, абсолютное, существующее само по себе целое, части которого на своем месте (следовательно, не перемещая, а равномерно встряхивая), непрерывно воздействуя друг на друга и на другие тела, сохраняют систему чувств в постоянном движении и как внешний объект чувств содержат движущие силы.

Эта материя вследствие названных выше атрибутов характеризуется также негативно как невесомая, несжимаемая, несцепляемая и неисчерпаемая, так как противоположность этих свойств противоречила бы упомянутым выше свойствам. — Весомость, сжимаемость, связность и исчерпаемость предполагают движущие силы, которые противодействуют упомянутым свойствам и устраняют их действие.

Аксиома

Рассуждая субъективно, существует только один внешний опыт, так как существует только одно пространство.

Движущие силы материи, занимающие пространство или наполняющие его, находятся во всеобщей активной связи друг с другом и объективно представляют собой систему, возникающую не эмпирически из опыта, а а priori из понятия возможности одного опыта и в самом своем понятии содержащую существование одного абсолютного целого этих сил.

Примечание

Существует только один опыт, и если говорят об опыте во множественном числе, то это лишь недоразумение, ведь под этим понимают только *восприятия* (осознанное эмпирическое представление об объекте),

которых, конечно, много. — *Всеобщность* же понятия опыта следует здесь брать не *дистрибутивно*, когда одному и тому же объекту приписывается много признаков, а *коллективно*, т.е. как единое целое, требуемое для единства возможного опыта, который следует мыслить не фрагментарно (как сбор восприятий), а необходимо как систематически возникающий из рассудка. В самом деле, совокупность возможных восприятий, которые как законы предполагают в своем понятии также всеобщность (стало быть, и необходимость), находится в противоречии с самой собой, так как эмпирические положения всегда связаны с другими эмпирическими условиями (*circumstantiae*) и продвигаются от одного признака к другому до бесконечности. Объект одного всеобъемлющего опыта есть в то же время единичное (*individuum*). Формальное в единстве возможного — это то, что должно быть дано а priori.

То, что не может быть предметом опыта — лишенное вещей пространство и лишенное действий время, — субъективно не относится к одному возможному опыту; и атомистика, которая с этой целью сооружает элементарную систему опыта из этих составных частей (*atomis et inane*), сама по себе противоречива, так как, с одной стороны, нет абсолютно неделимой материи, с другой стороны, пустое пространство не предмет возможного восприятия, стало быть, и не объект опыта.

Теорема

Существует абсолютное и единственное целое материи с вышеназванными атрибутами, которое есть не гипотетическое вещество для удобного объявления тех или иных явлений, а доказуемое а priori вещество, которое под названием *теплород* (но не связанное с чувством, которое мы называем теплом) составляет целое, существующее само по себе и постоянно возбуждающее внутренне через свои движущие силы.

Коллективная всеобщность.

Примыкание друг к другу есть связность субординации, продольное соединение — связность координации.

Движущие силы воздействуют на чувства и тем са-

мым они объект внешних восприятий, на основании которых мы прежде всего [что-то] познаем на опыте.

Объективно имеется предмет внешних чувств, т.е. материя (*dabile*), а субъективно — материя в целом в одном опыте (*cogitabile*); ведь внешне существует только одно пространство (так же как внутренне только одно время), и все предметы внешних чувств к опыту; в самом деле, то, что не относится к опыту (пустое пространство, будь оно замкнутое или охватывающее), не предмет возможного опыта, т.е. материя. Опыт же есть познание связанной в одну систему совокупности восприятий (не просто их агрегат). А восприятия — это воздействия *движущих сил материи* на субъект в системе этих сил в одном возможном опыте. Следовательно, понятие теплорода по присущим ему, согласно дефиниции, атрибутам сходно с понятием соответствия и воздействия теплорода в отношении некоторого возможного опыта, т.е. представление о существовании теплорода относится к опыту. Иными словами, теплород не есть чисто гипотетическая вещь, принятая для объяснения тех или иных относящихся к опыту явлений (*ens rationis*), а действительная вещь, обоснование которой как *основы* первоначальных действий материи в пространстве содержит в себе высший принцип перехода от метафизических начал естествознания к физике. Этот принцип, однако, следует рассматривать не как эмпирический — он не выведен из опыта (в таком случае он был бы выведен из физики), — а как установленный для опыта а priori*, стало быть, как необходимый.

* То, что а priori недоказуемо и тем не менее должно быть доказано, должно заимствовать свое доказательство из опыта. Здесь, однако, мы сталкиваемся с принципом опыта, так как положение, которое, хотя и нельзя доказать из опыта, все же может иметь доказательную силу для опыта и его возможности и объективно могло бы быть названо априорным положением, но в то же время субъективно — положением опыта. Называть его так мы имеем право ввиду характера *необходимости*, который оно предполагает в своем понятии.

Смешное отвращение, которое те, кто не знает *Критики чистого разума*, ощущают, когда полагают извлечь чистые принци-

Примечание

Доказательство существования теплорода ведется здесь не синтетически, путем *расширения* понятия свойств материи, а аналитически, только путем разложения того, что содержится в этом понятии (путем *объяснения*), стало быть, по *принципу тождества*. А именно показывается, что допущение материи, [составляющей] основу возможности опыта (который в свою очередь основывается на движущих силах материи и их соединения), сходно с понятием опыта как целого, причем доказывается, что это понятие необходимо согласуется с возможностью одного опыта. Но то, что с ним согласуется, само есть предмет опыта, т.е. существует такая вещь, как то, что мыслится в понятии теплорода.

То, что могло бы удивить в этом доказательстве, — это неожиданная легкость его. Это удивление, однако, исчезает, как только становится известно, что объект (*quaest*) есть *единичное* (*ens singulare*); ведь теплород как основа всех движущих в пространстве сил, представленная во всеобщности своего действия, выражает здесь не *дискурсивную* всеобщность (предиката, который приписывается всему, что входит в тот или иной род), а *коллективную* всеобщность, которая приписывается только совокупности (материи), абсолютному целому в понятии теплорода.

Начинать следует не с объекта, а с опыта субъекта и с того, что этот опыт может содержать. — Если теплород по а priori присущим ему атрибутам представляет движущие силы материи как объективное целое и вместе с тем содержит в соответствии с этим понятием субъективное целое (совокупное единство) всех восприятий в одном опыте, то существование теплорода сходно с понятием согласия восприятий с одним возможным опытом; ведь единство объективно в

пы разума, обеспечивающие им полную достоверность, только из эмпирического, в котором при отсутствии всеобщности нет никакой достоверности, — это отвращение есть своего рода *horror vacui logicus*, трудно изгоняемый из поверхности умов.

отношении движущей материи, но и субъективно в отношении совокупного единства принадлежащих к одному опыту представлений как субъект движущих сил.

Итак, положение о существовании теплорода согласуется с опытом (как абсолютным единством). О теплороде категорически утверждают, что он *основа* движущих сил материи (абсолютно дан) и не есть чисто гипотетическое вещество, которое приходится принять, чтобы объяснить явления, и доказательство...

Примечание

Это доказательство из-за своей легкости в известной мере подозрительно, ибо оно кажется лишь объясняющим (аналитическим), а не расширяющим (синтетическим), и содержащим лишь некое логическое отношение. В действительности же это есть метафизическое отношение, а именно отношение согласия многообразного [содержания] эмпирических созерцаний с одним опытом, и это касается перехода от метафизических начал естествознания к физике.

NB Механически движущие силы — это те, которые сообщают другим движение, которым они сами наделены. Динамически движущие силы — это те, которые [действуют] автоматически, например притяжение.

[ОПРОВЕРЖЕНИЕ
ПРОБЛЕМАТИЧНОГО ИДЕАЛИЗМА]

№ 6311. (1790 г.)

Идеализм разделяют на *проблематичный* (идеализм Декарта) и *догматичный* (идеализм Беркли). Последний отрицает существование всех вещей, кроме бытия того, кто утверждает их существование; первый, напротив, говорит только, что этого нельзя доказать. Мы хотим ограничиться здесь рассмотрением только проблематичного идеализма.

Проблематический идеалист признает, что мы воспринимаем изменения посредством нашего внутреннего чувства, но он отрекается от того, что на этом основании можно заключать о существовании внешних предметов в пространстве, поскольку вывод от следствия к *определенной* причине не имеет силы. — Таким образом, идеалист признает изменение внутреннего чувства или внутреннего опыта, и поэтому, если его хотят опровергнуть, это можно сделать, лишь показав ему, что этот внутренний опыт, или, что все равно, эмпирическое сознание моего существования, предполагает внешнее восприятие.

Здесь необходимо четко различать трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание “Я мыслю”, которое предшествует всякому опыту, впервые только и делая его возможным. Но это трансцендентальное сознание не дает нам никакого познания нас самих, ибо познание самих себя является определением нашего существования во времени, а чтобы это произошло, я должен воздействовать на свое внутреннее чувство. Я размышляю, например, о божестве и с этими мыслями связываю трансцендентальное сознание

(ведь иначе я не смог бы и мыслить). Однако при этом я не представляю себя во времени, что должно было бы иметь место, если бы я осознавал это представление посредством моего внутреннего чувства. Если мое внутреннее чувство получает впечатления, то это предполагает, что я воздействую на самого себя (хотя бы для нас и оставалось необъяснимым, как это происходит), и, таким образом, эмпирическое сознание предполагает трансцендентальное.

В нашем внутреннем чувстве определяется наше существование во времени и, таким образом, предполагается представление о самом времени; но во времени содержится представление об изменении, изменение же предполагает нечто постоянное, по отношению к которому оно осуществляется и благодаря которому оно воспринимается. И хотя само время есть нечто постоянное, но само по себе оно не может быть воспринято, следовательно, должно существовать нечто постоянное, по отношению к которому можно воспринимать изменение во времени. Этим постоянным не можем быть мы сами, поскольку в качестве предмета внутреннего чувства мы как раз и определены посредством времени; таким образом, это постоянное может быть предположено только в том, что дается посредством внешнего чувства. Итак, возможность внутреннего опыта предполагает реальность внешнего чувства. Если же, допустим, хотят сказать, что представление о постоянном как данном с помощью внешнего чувства также есть лишь восприятие, возникшее на основе внутреннего чувства, и лишь способность воображения позволяет представить это восприятие как данное посредством внешнего чувства, то тогда вообще оказалось бы возможным (пусть даже и не для нас) осознание представления об этом постоянном как принадлежности внутреннего чувства. Но в таком случае представление пространства превратилось бы в представление о времени, т.е. оказалось бы возможным представить себе пространство в качестве времени (с одним измерением), а это противоречит само себе. Таким образом, реальностью обладает внешнее чувство, поскольку без него оказывается невозможным внутреннее чувство.

Отсюда, по-видимому, следует, что наше существование во времени мы познаем всегда только в отношении (*im Commercio*).

№ 6312. (1790 г.)

По отношению к чему мы познаем одновременность бытия вещей, если при восприятии наши представления следуют друг за другом? Посредством того, что многообразное мы можем воспринимать (как следующее) вперед и назад. Поскольку же во внутреннем чувстве все осуществляется последовательно и поэтому ничто не может быть получено в обратном порядке, то основание возможности последнего лежит в отношении представлений к чему-то вне нас, а именно в том, что само, в свою очередь, не есть одно лишь внутреннее представление, т.е. форма явления вещь сама по себе. Возможность этого объяснить нельзя. — Представление постоянного должно также иметь отношение к тому, что содержит основание временного определения, но не в отношении последовательного, ибо в нем нет никакой постоянности, следовательно, постоянное должно находиться только в том, что является одновременным, или в интеллигибельном, которое содержит основание явлений.

Тот факт, что даже эмпирическое определение своего собственного существования во времени невозможно без сознания своего отношения к вещам вне нас, является основанием того, почему это сознание оказывается единственно возможным опровержением идеализма.

При этом нужно различать, воздействуют ли на нас предметы вне нас или их представления (из которых первое [связано] с реальностью внешнего чувства, второе лишь —). Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие

только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытывающих воздействие от внешних вещей. Мы познаем это не с помощью вывода, это заложено в способе, каким мы воздействуем на самих себя, чтобы конструировать время как одну лишь форму представления нашего внутреннего состояния; при этом нам всегда должно быть дано еще нечто другое, не принадлежащее к этому внутреннему состоянию (т.е. нечто внешнее, от которого конструкция содержит одновременно созерцание времени и лежит в его основе).

Тем самым нечто, [обладающее лишь] кажущейся возможностью быть вне нас, должно быть действительно чем-то существующим вне нас, хотя и возникающим не тем способом, каким мы получаем об этом представление, поскольку другие виды чувств могут доставлять другие виды представления о той же самой вещи. Ведь представление о чем-то вне нас никогда иначе не могло бы прийти нам в голову, поскольку наши представления мы осознаем только в качестве внутренних определений и для объекта этих определений имеем внутреннее чувство, которое мы, однако, тщательно отличаем от внешнего.

№ 6313. (1790—1791 гг.)

ПРОТИВ ИДЕАЛИЗМА

Он может быть опровергнут, во-первых, когда показывают, что представление внешних вещей должно лежать не в способности воображения, а во внешнем чувстве, поскольку *форма* представления во времени без присоединения к ней *формы* представления в пространстве не способна создать возможность никакого эмпирического сознания своего собственного существования во времени и, следовательно, никакого внутреннего опыта.

Во-вторых, [идеализм может быть опровергнут] посредством того, что без внешнего чувства в душе не могло бы иметь места *содержание* представлений в пространстве. Аффигируя внешнее чувство (во внутрен-

нем органе этого чувства), способность воображения может создать лишь представление о внешнем, но, если бы не было внешнего чувства, в воображении не было бы никакого материала для внешних представлений. Но тем самым не требуется, чтобы для каждого предмета внешних чувств и его действительности мы могли бы указать верный всеобщий признак, должно быть достаточно указания, что внешнее чувство существует.

В-третьих, поскольку сама способность воображения (и ее продукт) является лишь предметом внутреннего чувства, то эмпирическое осознание (*apprehensio*) этого состояния может содержать только последовательность. Но сама последовательность может быть представлена не иначе как с помощью постоянного, благодаря чему это последовательное оказывается одновременным. Это постоянное, с помощью которого последовательное является одновременным, т.е. пространство, не может быть вновь представлением одной лишь способности воображения, но должно быть представлением чувства, поскольку иначе это постоянное не имело бы места в чувственности <...>.

№ 6315. (1790—1791 гг.)

ОБ ИДЕАЛИЗМЕ

Опыт есть познание предметов, которые даны чувствам. Воображение есть созерцание также и без присутствия предмета, а объект в этом случае называется образом фантазии (*Phantasma*), который может быть либо продукцией (творчество), либо рспродукцией (воспоминание) имевшегося ранее созерцания. — Утверждение, что мы никогда не можем быть уверены в том, не является ли весь наш ошибочный внешний опыт всего лишь воображением, есть идеализм. Таким образом, не только данное утверждение, но и то, что мы приобретаем из него доказательство (реальностью которого всегда служит опыт), могут подвергаться сомнению.

Итак, идеалист признает, если это возможно, что мы не имеем никакого *внешнего* чувства, но лишь способность воображения в отношении внешних созерцаний. — Однако *критика* доказывает, что это невоз-

можно. Ведь формой созерцания внутреннего чувства является время, которое содержит только одно измерение чувственного созерцания. Потому, чтобы мое созерцание имело три измерения (как их содержит в себе пространство), мы должны мыслить это наше *(внутреннее) представление как находящееся вне нас*, что противоречит само себе. — Хотя воображение внешних предметов и можно принимать за восприятие (грезить), но только при предпосылке внешнего чувства, т.е. так, чтобы наше внешнее созерцание относилось к объектам, действительно находящимся вне нас, ибо иначе все эти созерцания, будучи в основе только внутренними, имели бы форму (и измерение) времени, но не пространства, а эта форма не мыслится, а созерцается, т.е. относится к объекту непосредственно, *хотя мы и не знаем, каков он сам по себе*, но лишь как он нам является. Если бы этого не было, то мы не имели бы никаких воображений, ибо они суть лишь *по форме репродуцированные чувственные созерцания* внешних предметов, которые хотя и могут быть *вымыслами*, но не в отношении того, чтобы они вовсе не имели внешних предметов. Мы сами для самих себя являемся прежде всего *предметом внешнего чувства*, ибо иначе мы не могли бы воспринимать нашего места в мире и созерцать себя в отношении с другими предметами. — Поэтому *душа* в качестве предмета внутреннего чувства не может *воспринимать свое место в теле*, но находится в том месте, где находится человек. — Предустановленная гармония *Лейбница* с *необходимостью* влечет за собой *идеализм*: поскольку в ней каждый из двух субъектов участвует в игре изменений для себя самого без влияния другого, то один из них вовсе не нуждается в определении существования и состояния <...>

О ВНУТРЕННЕМ ЧУВСТВЕ

Время есть только субъективная форма внутреннего созерцания, поскольку мы аффицируем сами себя, и поэтому содержит лишь способ явления нас самим себе, а не способ бытия. Дело в том, что мы можем

представить себе время, только аффицируя себя описанием пространства и постижением разнообразного его представления. Благодаря интеллектуальному сознанию мы представляем самих себя, но не познаем ни нашего явления, ни нашего бытия, и положение “я есмь” не есть опытное положение, наоборот, я кладу его в основу любого восприятия и чтобы приобрести опыт. (Это и не познавательное положение.) Но при внутреннем опыте, однако, который я устанавливаю, я аффицирую сам себя, превращая представления внешних чувств в эмпирическое сознание моего состояния. Тем самым я познаю себя, но только в той мере, в какой я самоаффицирован; при этом я не составляю явления для самого себя в той мере, в какой я аффицирую себя с помощью представлений, порожденных внешними чувствами (последние суть представления о явлениях), ибо это есть спонтанность, но поскольку я аффицирую сам себя, ибо это есть восприимчивость. Дело в том, что пространство есть представление о внешних предметах в явлении. Лишь синтезирующее схватывание этих предметов в осознанное состояние моих представлений связано с временем, представление о котором есть только субъективная форма моей чувственности — как я предстаю самому себе с помощью внутреннего чувства. Отсюда видно, что мы не обладали бы никаким внутренним чувством и не могли бы определить свое бытие, если бы у нас не было никакого внешнего (действительного) чувства, и мы не могли бы представить предметы в пространстве как отличающиеся от нас.

Следует отличать чистую (трансц.) апперцепцию от эмпирической *apperceptio percipientis*¹ от *apperceptiva percipit*². Первая говорит только “я есмь”. Вторая — “я был”, “я есмь”, “я буду”, т.е. я — это вещь, обладающая прошедшим, настоящим и будущим временем, причем сознание “я есмь” является общей величиной для всего сущего, определяющего мое бытие. Последняя космологична, первая психологична. Космологическая апперц[епция], рассматривающая мое бытие как величину во времени, полагает меня в отношении других вещей, которые есть, были и будут, ибо одновременное бытие является определением действи-

тельности не в отношении *percipientis*, а *percepti*, потому что одновременное бытие представляется только в том случае, когда возможна перцепция как впереди, так и позади лежащего, причем это не может быть бытием *percipientis*, которое только сукцессивно, т.е. развертывается лишь впереди. То, что должно быть задано, прежде чем помыслено, должно быть дано только как явление. Поэтому космологическое существование — это существование вещи только в качестве явления. Непосредственно я сам для себя не предмет, а только тот, кто воспринимает этот предмет. Только в той мере, в какой я схватываю предметы во времени, причем предметы пространства, я определяю свое бытие во времени. Необходимо, чтобы я мог осознать себя а priori, как находящегося в отношении к другим вещам еще до их перцепции, а следовательно, мое созерцание как внешнее по отношению к сознанию моего впечатления об этом сознании, так как пространство есть сознание этого действительного отношения. Если при этом я буду сразу аффицирован, то отсюда не следует необходимый вывод о бытии внешнего предмета, потому что оно необходимо для осознания моего собственного бытия во времени и, следовательно, для эмпирического самосознания (одновременного бытия), и я познаю его как раз как самого себя. Я сознаю самого себя как мировое существо. Изначально и непосредственно, и только благодаря этому определено мое бытие в качестве явления, величины во времени.

Чтобы я мог осознать существование единичного, необходим вывод из немногих представлений, определенных в пространстве. Но то, что вне меня вообще существует нечто, доказывает само созерцание пространства, которое не может возникнуть из формы внешнего чувства, а без него также и из силы воображения. Следовательно, подлинное внешнее чувство основывает свою возможность на чем-то вне нас. Быть аффицированным предполагает необходимое наличие чего-то внешнего, покоится, следовательно, целиком на чувстве. То, что мы можем сами себя аффицировать (это, по крайней мере, следует допустить, поскольку существуют чувства), возможно только потому, что мы схваты-

ваем представления о вещах, которые нас аффицируют, т.е. представления о внешних вещах, ибо благодаря этому мы аффицируем сами себя, и *время есть собственно форма схватывания* представлений, которые относятся к чему-то вне нас. Трудность заключается собственно в том, что нельзя понять, как возможно внешнее чувство (идеалист должен отрицать его), ибо нечто внешнее должно быть представлено ранее, чем в него будет положен объект. Если бы у нас не было внешнего чувства, у нас не было и понятия о нем. То, что нечто внешнее соответствует моему представлению и содержит основание его существования, не может быть восприятием, следовательно, должно лежать в представлении пространства как формы созерцания, которое не может быть выведено из внутреннего чувства и в котором мыслится связь и отношение вещей, отличающихся друг от друга. Основание для того, чтобы считать это не просто внутренним определением и представлением его состояния, состоит в том, что у него в смене представлений отсутствует постоянство. Осознание нашей восприимчивости в отношении внутренних *или* внешних определяющих оснований нашего представления и связанной с ней формой чувственного созерцания должно находиться в нас *a priori*. При этом о последних нельзя судить, исходя из действительных восприятий, так как иначе пространство невозможно будет представить *a priori*. Пространство невозможно вывести из каких-либо внутренних определяющих оснований способности представления, потому что в нем все представляется как внешнее по отношению к нам, и невозможно мыслить представления существующими в пространстве, а следовательно, внутреннее чувство никогда не могло бы дать пространственных представлений, что сразу бы произошло, если бы была хоть малейшая возможность осознать такие представления, как принадлежащие внутреннему чувству. Невозможно, чтобы не было никакого внешнего чувства, а только внутреннее, в крайнем случае хотя бы выводы из его действительных восприятий о чем-то вне нас, ибо иначе предметы внутреннего чувства (представлений) надо было бы мыслить так же, как находящиеся в пространстве.

ПРИМЕЧАНИЯ

В восьмом томе юбилейного издания представлены журнальные статьи Канта “критического” периода, тексты двух лекционных курсов (“Логика” и “О педагогике”), избранные письма, а также (в приложениях) черновые рукописи (главным образом последних лет). Примечания составлены (кроме особо оговоренных случаев) к I разделу тома — А.В.Гулыгой и А.И.Панченко (в соответствии с проведенной ими сверкой перевода), ко II разделу — М.М.Беляевым, В.А.Жучковым и А.А.Столяровым, к III разделу — А.В.Гулыгой, к IV разделу — А.И.Панченко.

I. СТАТЬИ

Рецензия на книгу И.Шульца “Опыт руководства к учению о нравственности”

Кант рецензировал анонимно опубликованную первую часть книги “*Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen*”, Erster Teil, Berlin 1783. Вторая часть появилась также в 1783 г., третья и четвертая в 1790. Автор книги — проповедник Иоганн Генрих Шульц, прозванный “простоволосым проповедником” (за отказ выступить перед паствой в парике). Шульц пытался убедить монархов в пользу атеизма, доказывая, что религия — шаткая опора трона, что безбожник куда более надежный подданный, чем верующий. Бранденбургская консистория призвала вольнодумца к ответу, но его взял под защиту сам Фридрих II, любимым изречением которого было: “Рассуждайте о чем угодно, но только повинуйтесь”. После смерти Фридриха II Шульц подвергся гонениям. Рецензия Канта появилась в журнале “*Räsonierendes Bücherverzeichnis*” (Königsberg 1783, № 7). По-русски впервые напечатана в шеститомнике Канта (т. 4, ч. I) в переводе Ц.Г.Арзаканьяна. Для данного издания перевод сверил с оригиналом А.В.Гулыга.

¹ *Пристли* (Priestly) Джозеф (1773—1804) — английский философ и естествоиспытатель. Кант имеет в виду его книгу “Доктрина философской необходимости” (1777). — 9

² *Элерс* (Ehlers), Мартин (1732—1800) — профессор философии в Киле, автор работы “О человеческой свободе” и о средствах достигнуть высокой степени моральной свободы. — 10

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане

“Idee zu einer allgemeinen Reschichte in weltburgerlicher Absicht”

Поводом к написанию этой статьи послужила заметка в газете “Gothaische gelehrte Zeitungen” от 11 февраля 1784 г., в которой на основании одной из бесед Канта характеризовались его философско-исторические воззрения. Поскольку Канту не приходилось ранее специально высказываться по вопросам философии истории, он счел необходимым выступить со статьей, которая внесла бы ясность в вопросы, затронутые заметкой, и вместе с тем показала, как с точки зрения трансцендентального идеализма должна быть понята всемирная история.

В выражении “во всемирно-гражданском плане” подразумевается конечная, высшая цель всей истории человечества. Поскольку практический разум представляет собой, по Канту, чистое нравственное сознание, априорный принцип которого составляет категорический императив, высшей целью всемирно-исторического процесса оказывается осуществление этого принципа посредством установления справедливого гражданского правового устройства.

Работа была опубликована в “Berlinische Monatsschrift” (1784, IV, S. 385—411). Впоследствии неоднократно переиздавалась в различных сборниках мелких работ Канта и в собраниях сочинений. На русском языке статья была издана в 1910 г. в сборнике “Родоначальники позитивизма” (пер. И.А.Шапира, вып. 1, СПб.) Для данного издания перевод сверил с оригиналом М.М.Беляев.

¹ К названию своей статьи Кант сделал следующее примечание: “Одно место из кратких сообщений в двадцатом номере “Gothaische gel[ehrte] Zeit[ungen]”, 1784, 12. Stück, 11. Februar. S. 95, которое взято из моей беседы с одним ученым, бывшим у меня проездом, заставляет меня дать объяснение, без которого это место остается непонятным”. Это место в указанной, выходящей в Готе газете, которое имел в виду Кант, следующее: “Излюбленная идея господина профессора Канта заключается в том, что конечная цель человеческого рода — достижение наисовершеннейшего государственного устройства, и он желает, чтобы

какой-нибудь философски мыслящий историк предпринял попытку создать в этом плане историю человечества и показать, насколько человечество в различные периоды приближалось к этой конечной цели или удалялось от нее и что следует делать для достижения ее. — 12

² *Кеплер* (Kepler) Иоганн (1571—1630) — немецкий астроном, один из основоположников астрономии Нового времени. Открыл законы движения планет. — 13

³ *Ньютон* (Newton) Исаак (1643—1727) — английский математик, механик, астроном и физик, создатель классической механики. — 13

⁴ Союз амфиктионов (*лат.*). — 20

⁵ *Аббат де Сен-Пьер* (Abbé Saint-Pierre Charles Irenee Castel de, 1658—1743) — французский теолог. Кант здесь имеет в виду его популярное в то время сочинение “Проект вечного мира” (Утрехт, 1713), в котором он доказывал возможность установления вечного мира между народами. В 1760 г. Жан-Жак Руссо сделал “Извлечение из ”Проекта вечного мира“; русский перевод “Извлечения...” см. в сб. “Трактаты о вечном мире” (М., 1963). — 21

⁶ Согласно учению Эпикура, мельчайшие частицы мира — атомы, которые разделяет пустота, — благодаря многочисленным случайным столкновениям, образованиям и разрушениям в конце концов могут привести к возникновению той или иной вещи.

Эпикур (341—270 до н.э.) — древнегреческий философ. С 306 г. основал философскую школу в Афинах. — 21

⁷ *Руссо* (Rousseau) Жан-Жак (1712—1778) — французский писатель и философ-просветитель. О преимуществе первобытных людей (“диких”, или “дикарей”) или “состояния дикости” Ж.-Ж. Руссо писал в основном в сочинениях “О причинах неравенства между людьми”, “Об общественном договоре, или Принципы политического права”. — 23

⁸ *Хилиазм* (от греч. *chilias* — тысяча) — в христианской теологии и религии учение о тысячелетнем царстве праведников после “второго пришествия” Христа. — 24

⁹ Неизвестная земля (*лат.*). — 26

¹⁰ *Птолемеи* (Лагиды) — царская династия в эллинистическом Египте в 305—30 гг. до н.э. — 26

¹¹ *Фукидид* (ок. 460—400 до н.э.) — древнегреческий историк, автор “Истории”, труда, посвященного истории Пелопоннесской войны (войны между Афинами и Спартой в 432—401 гг. до н.э.). Первый из историков пытался выявить определенные связи и социальные причины упомянутой войны. Свой взгляд на историю он

излагает на первой странице своего сочинения, которую и имел в виду Дэвид Юм.

Юм (Hume) Дэвид (1711—1776) — английский философ, историк, экономист. — 27

Ответ на вопрос: Что такое просвещение?

“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung?” — статья, впервые опубликованная в декабре 1784 г. в журнале “Berlinische Monatsschrift” (S. 481—494). При жизни Канта переиздавалась еще 4 раза — в 1793 (2 раза), 1797—1798 и 1799 гг. На русском языке впервые была опубликована в шеститомном собрании *Сочинений* Канта (М., 1966. — Т. 6, с. 25—35) в переводе Ц.Г.Арзаканьяна. В настоящем издании этот перевод воспроизводится в сверке А.И.Панченко.

В данной статье Кант дает свою оригинальную трактовку просвещения, заключающуюся в том, что за просвещение ответствен прежде всего сам конкретный индивид, его разум. При этом он подчеркивает право и обязанность ученого в просвещении “во всех случаях публично пользоваться своим разумом”, причем под “ученым” он понимает и офицера, и священника, и государя.

¹ Кант имеет в виду Фридриха II, короля Пруссии. — 31

² Цезарь не выше ученых мужей (лат.). — 35

³ Здесь также имеется в виду Фридрих II. — 36

⁴ *Бюшинг*, Антон Фридрих (Buesching, 1724—1793) — немецкий геолог, географ и статистик, профессор философии и теологии в Геттингене. Преподавал в Петербурге (1761—1767), в 1773—1787 гг. издавал в Берлине еженедельник “Woehentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Buechern und Sachen”.

Статья М.Мендельсона “Ueber die Frage: Was ist Aufklaerung?” (“О вопросе: Что такое просвещение?”) была опубликована в “Berlinische Monatsschrift” в 1784 г. (№ 9, S. 193—200). — 37

Рецензии на книгу И.Г.Гердера “Идеи к философии истории человечества” (Части 1, 2)

Публикуемые здесь три рецензии впервые появились в свет в 1785 г. в газете “Jenaische allgemeine Litteraturzeitung”. Первая рецензия относится к первой части труда И.Г.Гердера (см. указанную газету, № 4, и приложение I к ней, S. 17a—20b, 21a—22b); вторая, или “Напоминания рецензента...”, является реакцией Канта на возражения К.Л.Рейнгольда по поводу первой рецензии (Рейнгольд опубликовал свои возражения в февральском номере

“Немецкого Меркурия” (“Teutschen Merkur”), Кант ответил на них в мартовском приложении к газете “Jenaische allgemeine Litteraturzeitung”); наконец, третья рецензия касается второй части сочинения Гердера (см. указанную газету, № 271, и приложение IV к ней, S. 153a—156b). Первая рецензия впервые была опубликована на русском языке в шеститомном собрании *Сочинений И.Канта* (М., 1966. — Т. 6, с. 37—51) в переводе Ц.Г.Арзаканьяна, остальные две — в сборнике “Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта” (Калининград, 1980. — Вып. 5, с. 110—119) в переводе И.Д.Копцева. Для настоящей публикации эти переводы были сверены с оригиналом А.И.Панченко.

В своих рецензиях Кант выступает против натуралистического понимания истории человечества Гердером, в рамках которого основным принципом является *аналогия природы и духа*. Кант настаивает на несводимости духовного к телесному, на своей критической позиции по отношению к разуму. Вместе с тем он отвергает как отрыв теории от опыта, ведущий к бесплодным спекуляциям, так и столь же бесплодный эмпиризм, не позволяющий даже приблизиться к настоящей философии истории. В этой связи Кант следующим образом характеризует свою позицию в “Напоминаниях рецензента...”: “Но так как он (т.е. рецензент, или сам Кант. — *А.П.*) полагает, что в достаточной мере знаком с материалами по антропологии, а также несколько и с методом их применения для того, чтобы сделать попытку представить историю человечества согласно ее предназначению в целом, то он убежден, что их (т.е. материалы. — *А.П.*) нельзя найти ни в метафизике, ни в естественно-историческом музее путем сравнения скелета человека со скелетами других видов животных... их можно обнаружить единственно в *деяниях* его, благодаря которым он раскрывает свой характер” (с. 51. настоящего издания).

Более подробную оценку отношения Канта к Гердеру см. в работах: *Гулыга А.* Гердер и его “Идеи к философии истории человечества” // *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977; *Калинников Л.А.* К полемике между Кантом и Гердером по вопросам философии истории // *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*. — Калининград, 1980. — Вып. 5, с. 77-91.

¹ В начале этой рецензии, как и в начале остальных, Кант переписывает титульный лист рецензируемой работы. В данном случае на титульном листе содержится также приведенный Гердером эпиграф на латинском языке. Это строки одной из сатир римского поэта и сатирика *Персия* (Persius, Flaccus Aulus, 34—62 гг. н.э.):

“Кем быть тебе велено Богом

И занимать суждено среди людей положение какое.

Это познай...”

(Римская сатира. — М., 1957. С. 98). — 38

² *Преформизм* (от лат. *praeformare* — преобразовывать) — учение о наличии в половых клетках организмов материальных структур, предопределяющих развитие зародыша и признаки образующегося из него организма; *преформация* — учение о наличии полностью сформированного зародыша или его частей в половых клетках, было распространено до XVIII в.

Эпигенез (от греч. *epi* — на, над, сверх, при, после, и *genesis* — возникновение, зарождение) — представление о зародышевом развитии организмов как процессе, осуществляющемся путем последовательных новообразований. В XVII—XVIII вв. это представление противостояло преформизму. — 44

³ *Палингенез* (от греч. *palin* — снова, вновь, и *genesis*) — преобразование горных пород; у Канта — воссоздание жизненных форм предков. — 47

⁴ Анонимным автором, назвавшим себя пастором, был Карл Леонгард *Рейнгольд* (Reinhold, 1758—1823), профессор философии в Йене и Киле. — 51

⁵ См. настоящее издание, с. 49. — 52

⁶ Кант имеет в виду обе части труда Гердера, в совокупности содержащие 10 книг. — 53

⁷ *Нибур*, Карстен (Niebuhr, 1733—1815) — датский путешественник-ориенталист. Основные труды: “Описание Аравии” (1772), “Описание путешествия в Аравию и сопредельные земли” (1774—1778).

Паркинсон, Сидней (Parkinson, 1745—1771) — художник, участник первого кругосветного путешествия Дж. Кука.

Кук, Джеймс (Cook, 1728—1779) — известный английский мореплаватель, автор ряда трудов, содержащих описание итогов своих путешествий.

Хест, Георг (Hoest, 1734—1794) — датский ученый, автор “Путешествия в Марокко”.

Георги, Иоганн Готлиб (Georgi, 1735—1802) — историк и этнограф, член Петербургской Академии наук, автор “Описания всех народностей Российской империи” в 4-х т. (СПб., 1776). — 54

⁸ *Циммерман*, Эберхард Август Вильгельм (Zimmermann, 1743—1815) — натуралист, географ, профессор в Брауншвейге. — 54

⁹ См.: *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества.* — М., 1977. С. 180—181. — 55

¹⁰ *Хоры* — богини времен года. — 56

¹¹ См.: Гердер И.Г. Указ. соч., с. 284—285. — 59

¹² Там же, с. 226. — 60

¹³ Там же, с. 229. — 61

О вулканах на Луне

Работа “Über die vulkane im Monde” появилась в марте 1785 г. в журнале “Берлинский ежемесячник”, затем при жизни автора 4 раза публиковалась в сборниках его работ. Поводом явилось открытие У.Гершеля извержения вулкана на лунной поверхности. Статья интересна прежде всего как свидетельство того, что зрелый, “критический” Кант не потерял интереса к проблемам астрономии, волновавших его в молодости, и не отрекся от своих эволюционистских воззрений в космогонии. По-русски статья была впервые опубликована в “Кантовском сборнике” № 11 (Калининград, 1986) в переводе Ю.П.Байрачного, М.О.Башкировой, Л.Г.Зеленской, И.Г.Князевой. Для данного издания перевод сверил с оригиналом А.В.Гулыга.

¹ Эпинус (Aepinus) Франц Ульрих Теодор (1724—1802) — русский физик немецкого происхождения, член Петербургской Академии наук (1756). — 63

² Паллас (Pallas) Петр Симон (1741—1811) — русский врач немецкого происхождения, путешественник и географ, член Петербургской Академии наук (1767). — 63

³ Магеллан (Magellan) Гиацинт (1722—1790) — физик. — 63

⁴ Гершель (Herschel) Уильям (1738—1822) — английский астроном, оптик и музыкант, иностранный член Петербургской Академии наук (1789). — 63

⁵ Беккариа (Beccaria) Джованни Баттиста (1716—1781) — итальянский физик, аббат. — 63

⁶ Лихтенберг (Lichtenberg) Георг Кристоф — немецкий физик и писатель, избран в Петербургскую Академию наук вместе с Кантом (1794). — 63

⁷ Гамильтон (Hamilton) Уильям (1730—1803) — английский дипломат, знаток античности. — 63

⁸ Гук (Hooke) Роберт (1635—1703) — английский естествоиспытатель. — 63

⁹ Все возвращается к хозяину (лат.). — 63

¹⁰ Уллоа (Ulloa) Дон Антонио де (1716—1795) — испанский путешественник и астроном. — 63

¹¹ Торре (Torre) Джованни Мария Делла (1713—1782) — итальянский естествоиспытатель. — 64

¹² Парижский фут равен примерно 0,3 м. Рейнландская рута равна примерно 3,6 м. Немецкая миля — примерно 7,5 км. — 64

¹³ *Бюффон* (Buffon) Жорж Луи Леклерк (1707—1788) — французский естествоиспытатель. — 68

¹⁴ *Кроуфорд* (Crawford) Эдер (1748—1795) — английский физик. — 69

¹⁵ *Вильсон* (Wilson) Александр (1714—1786) — английский астроном. — 70

¹⁶ *Гюйгенс* (Huygens) Христиан (1629—1695) — нидерландский естествоиспытатель. — 70

Предполагаемое начало человеческой истории

Статья “*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*” впервые была опубликована в “Берлинском ежемесячнике” (“*Berlinische Monatsschrift*”) в январе 1786 г. (S. 1—27). При жизни Канта издавалась еще 4 раза: в 1793 (2 раза), 1797—1798 и 1799 гг. На русском языке была впервые издана в сборнике “Родоначальники позитивизма” (СПб., 1910. — Вып. 1, с. 15—28) в переводе И.А.Шапира, а затем публиковалась в издании: Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980. — С. 43—59. В настоящем издании перевод И.А.Шапира публикуется в сверке А.И.Панченко.

В статье Кант, опираясь на Библию (первую книгу Моисееву “Бытие”), пытается местами иронически, с точки зрения своей теории разума, определить начало и перспективы человеческой истории. В частности, он указывает на труд и затем на разделение труда как на исходный пункт развития общества, а также на многое другое, но основная его мысль такова: “...переход человека из эпохи покоя и мира в эпоху *труда и раздора* как в подготовительную стадию к объединению в общество”.

¹ Имеются в виду следующие работы Ж.-Ж.Руссо: “О причинах неравенства между людьми” (1755), “Об общественном договоре, или Принципы политического права” (1762), “Эмиль, или О воспитании” (1762). — 80

² “Искусство долго, жизнь коротка” — это высказывание приписывается знаменитому греческому врачу *Гиппократу Косскому* (460—366 гг. до н.э.). Под искусством Гиппократ имел в виду искусство медицины — 80

³ *Первое* — это приручение животных. — 82

⁴ *Второе* — это приручение земли, или земледелие. — 82

⁵ В своей трактовке войн Кант исходит из оценки антагонизмов и любой недоброжелательной общительности как средств развития задатков людей, способствующих достижению наилучшего устройства общества и отношений между государствами. Полагая, что война временно присуща человеческому роду, Кант не то что-

бы оправдывает ее, а считает, что установление вечного мира внутри этого рода возможно лишь в результате длительного развития порождаемых им общества и культуры. — 86

Что значит ориентироваться в мышлении?

Статья “Was heisst: sich im Denken orientieren?” впервые была опубликована в октябре 1786 г. в журнале “*Berlinische Monatsschrift*” (S. 304—330). При жизни Канта переиздавалась еще 4 раза: в 1793 (2 раза), 1797—1798 и 1799 гг. На русском языке она была впервые опубликована в “Кантовском сборнике” (Калининград, 1982. — Вып. 7, с. 110—120) в переводе И.Д.Копцева. Однако этот перевод содержит пропуски. В настоящем издании статья Канта публикуется полностью: перевод И.Д.Копцева дополнил А.И.Панченко, который также произвел сверку текста с оригиналом.

Статья была написана по просьбе редактора “*Berlinische Monatsschrift*” И.Э.Бистера Канту высказать свою точку зрения относительно спора, возникшего между М.Менделсоном и Ф.Г.Якоби по поводу путей постижения бытия Бога (рассудочных или чувственных) (подробнее см.: *Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике.* — М., 1965). Кант же, в своей статье, откликающейся в основном на книгу М.Менделсона “*Утренние часы*” (“*Morgenstunden, oder Vorlesungen ueber das Dasein Gottes*“, как и во всех своих предыдущих работах, принципиально отвергает спекулятивное использование человеческого разума (в том числе и для доказательства бытия Бога). Вместе с тем статья и сегодня сохранила актуальное значение, показывая одну из эвристик человеческого разума. Основная идея Канта заключается, конечно, в том, что разум, имея априорные основания и сталкиваясь с непознанным и, по всей вероятности, от него не зависящим, должен сам выработать критерии своего теоретического и практического применения.

¹ Автор “*Результатов...*” — Томас *Визенман* (*Wiesenmann*), друг Якоби, выступивший со статьей, на которую ссылается Кант. — 90

² В этой фразе Кант лапидарно выразил свое отношение к диалектике: это неизбежный спутник разумной мысли, который, однако, заводит ее в тупик. — 102

О применении телеологических принципов в философии

Статья “*Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*” была написана по двум поводам. Первым из них были возражения, сделанные Канту Георгом Форстером (*Forster Johann Georg Adam, 1754—1794*) в статье “*Еще кое-что о человеческих*

расах. Господину доктору Бистеру”. Форстер был сыном натуралиста и географа Иоганна Рейнгольда Форстера. Вместе с отцом он совершил кругосветное путешествие в составе знаменитой экспедиции Джеймса Кука в 1772—1772 гг. Впоследствии он стал профессором Виленского университета, а еще позже принял участие во французской революции. Статья Форстера появилась в журнале “Teutscher Merkur” (1786, 4. Vierteljahr, S. 57—86). В ней Форстер возражал не только против кантовского определения понятия человеческой расы, но и против идей, развитых Кантом в статье “Предполагаемое начало человеческой истории” (1786).

Другой повод к написанию статьи дал Канту профессор философии Иенского университета Рейнгольд, зять писателя Виланда (Reinhold Carl Leonhard, 1758—1823). В письме к Канту от 12 октября 1787 г. Рейнгольд признался, что именно он автор появившихся в “Teutscher Merkur” “Писем о кантовской философии”, и просил Канта, после того как он прочтет хотя бы третье и восьмое из них, дать ему знать, правильно ли он понял мысли Канта (“Briefwechsel von Imm. Kant in drei Bänden“, herausgegeben von H.E.Fischer, Erster Band, München, 1912, S. 359—363). Кант исполнил просьбу Рейнгольда и послал ему как соиздателю “Teutscher Merkur” (главным редактором которого был Виланд) свою статью “О применении телеологических принципов в философии”. В сопроводительном письме от 28 декабря 1787 г. Кант поясняет (“Briefwechsel“, Bd. I, S. 367—370), что в статье этой он дает утвердительный ответ Рейнгольду на его вопрос и вместе с тем отвечает на возражения Форстера. Статья Канта была опубликована в журнале “Teutscher Merkur” (1788, Erster Vierteljahr, №1, S. 36—52. und № 2, S. 107—136).

На русском языке статья была опубликована впервые в 6-томном собрании сочинений Канта (т. 5, М., 1966) в переводе Ю.Н.Попова. Для данного издания переводчик вновь сверил текст с оригиналом. Примечания составлены В.Ф.Асмусом (даны в сокращении).

¹ Т.е. при исследовании мира с его высшей причиной. — 106

² В статье “Определение понятия человеческой расы” (1785). — 106

³ Кант имеет в виду свои работы “Определение понятия человеческой расы” и “Предполагаемое начало человеческой истории”. — 107

⁴ Комментатор статьи Канта в академическом издании (Bd. VIII, Berlin, 1912, S. 488) Генрих Майер отмечает неясность этого места у Канта. В предыдущем предложении Кант говорит о двух

своих статьях. Здесь же он как будто имеет в виду две оценки этих своих сочинений. Автором одной из них был Форстер, автором другой подразумевается Рейнгольд. Рассматривать “Письма о кантовской философии” Рейнгольда как оценку обеих статей больше чем натяжка. — 107

⁵ *Стерн* (Sterne Laurence, 1713—1768) — английский писатель. Кант имеет в виду место в 4-й книге знаменитого романа Стерна “Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена” (1761). — 111

⁶ Кант имеет в виду, по всей вероятности, сочинение Шефтсбери (Shaftesbury Anthony Ashley Cooper, 1671—1713) “Sensus Communis, or an Essay on the Freedom of Wit and Humour”, London, 1709 (раздел 4, абзац 3). — 114

⁷ *Бюффон* (Buffon Georges-Louis Leclerc, 1707—1788) — французский натуралист и философ, автор “Естественной истории”. Кант пользуется здесь трудом Бюффона в немецкой обработке (“Allgemeine Historie der Natur”, III, 1, 1756, S. 112). — 117

⁸ *Зёммеринг* (Sömmering Samuel Thomas, 1755—1830) — автор работы “О телесном отличии негра от европейца” (“Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europaer”. Frankfurt und Mains, 1785). Работа посвящена Георгу Форстеру. — 119

⁹ Зёммеринг цитирует сочинение Д.Скотта (D.Schott) “Treatise on the Synochus atrabiliosa which raged at Senegal”. London, 1782. — 119

¹⁰ *Линд* (Lind, James, 1716—1794) — английский врач. Сочинение Линда, о котором говорит Кант, — “An Essay on Diseases Incidental to Europeans in Hot Climates” (London, 1768) — выдержало шесть изданий и было переведено на немецкий язык (Riga und Leipzig) в 1775 г. — 119

¹¹ *Шпренгель* (Sprengel Matthias Christian) издавал труды по народоведению и страноведению (“Beiträge zur Völker- und Landeskunde”). В 5-й части этих трудов (1786), на с. 267—292, была помещена статья, содержащая критику сочинений Джеймса Рамсея (James Ramsay) (“Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the British Sugar Colonies”, London, 1783). — 124

¹² *Марсден* (Marsden William, 1754—1836) — английский лингвист и этнолог. Кант имеет в виду первое издание его книги об истории Суматры (“The History of Sumatra”. London, 1783). — 125

¹³ *Уллоа* (Ulloa don Antonio de, 1716—1795) — испанский морской офицер, член Королевского общества Англии, автор книги “Relacion historica del viage a la America meridional”. — 126

¹⁴ В Сочинении капитана Форреста (у Канта неправильно — Форрестер), переведенном на немецкий язык: “Kapitan Thomas

Forrest's Reise nach Neuguinea und den molukkischen Inseln. Auszug aus dem Engl." (Ebeling's Neue Sammlung von Reisebeschreibungen, 2 Th., Hamburg, 1782), S. 83. — 128

¹⁵ Кант имеет в виду немецкий перевод сочинения Картерета (Carteret Philip, 1729(?)—1726) "Hauptmann Carteret's Fahrt um die Welt von 1766—1769" (в: "Historischer Bericht von den sammtlichen, durch Engländer geschehenen Reisen um die Welt". Aus dem Englischen, 3 Bd., Leipsig, 1776, S. 162 и сл.). — 128

¹⁶ Бюшинг (Busching Anton Friedrich, 1724—1793) — геолог, географ и статистик, свободомыслящий теолог. Рецензия Бюшинга на сочинение Канта "Определение понятия человеческой расы" была опубликована в еженедельнике "Wöchentliche Nachrichten", 13. Jahrg., 44 Stuck, S. 358. — 130

¹⁷ Боннэ (Bonnet Carles, 1720—1793) — швейцарский зоолог, ботаник и философ. Идея родства всех органических существ изложена Боннэ в его сочинении "Contemplation de la nature", 2 vol., Amsterdam, 1764—1765. — 131

¹⁸ Блюменбах (Blumenbach Johann Friedrich, 1752—1840) — анатом, физиолог и зоолог в Геттингене. Ссылка Канта на предисловие к сочинению Блюменбаха "Handbuch der Naturgeschichte" неверна: об идее родства организмов говорится не в предисловии, а в первом разделе книги. — 131

¹⁹ Критикуемый в тексте взгляд Мендельсона (Mendelssohn Moses, 1729—1786) излагается в его сочинениях "Über die Evidens in metaphysischen Wissensehaften", 17 (раздел III), и "Morgenstunden", 1785 (S. XI). — 134

²⁰ К.Л.Рейнгольд. См. общее примечание к данной работе Канта. — 135

²¹ В 6-томном издании сочинений Канта (т. 3, М., 1964) эти места находятся соответственно на с. 106 (строки 23—26 сверху) и с. 107 (строки 11—6 снизу). — 136

О неудачах всех философских попыток теодицеи

Работа "Über das Miblingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" написана в связи с подготовкой главного труда Канта по философии религии — "Религия в пределах только разума". Впервые опубликована в сентябре 1791 г. в журнале "Берлинский ежемесячник". При жизни Канта вышла еще три раза в сборниках его работ. По-русски в переводе Т.В.Васильевой впервые напечатана в книге: *И. Кант. Трактаты и письма. Текст перевода для настоящего издания сверил с оригиналом А.В.Гулыга.*

¹ Отклонение иска на основании неправомерности суда (лат.). — 139

² На небесах свои законы (лат.). — 142

³ *Verri* (Verri) Пьетро (1728—1797) — итальянский философ и юрист. Его книга в немецком переводе “*Gedanken über die Natur der Vergnügungen*” вышло в Лейпциге в 1777 г. — 143

⁴ Иов, XXIII, 13. — 150

⁵ Иов, XVII, 7—10. — 151

⁶ Речь идет о Берлинской Оберконсистолии, которая и после кончины Фридриха II придерживалась либеральной позиции. — 152

⁷ *Люк де* (Luc) Жан Андре (1727—1817) — профессор философии и теологии в Геттингене. — 157

О поговорке “Может быть, это и верно в теории,
но не годится для практики”

Работа “*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*” увидела свет в 1793 г. в сентябрьском номере журнала “Берлинский ежемесячник”. Статью можно рассматривать как первый шаг к работе “*Метафизика нравов*”, излагающих в законченном виде этическую и правовую концепцию Канта. Поводом послужила работа Христиана Гарве (1742—1798) “*Опыты о различных предметах из области морали, литературы и общественной жизни*”, в которой содержались критические выпады против Канта, которые он не мог оставить без ответа. По-русски впервые напечатана в переводе Н. Вальденберг (СПб., 1913). Для настоящего издания перевод сверил с оригиналом А. В. Гулыга.

¹ *In thesi* — как положение, *in hypothesi* — как предположение (лат.). — 159

² “Пусть величится в этом чертоге...” (*Вергилий*. Энеида. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.—Л., 1933, с. 55). — 161

³ В “Критике практического разума”. — 162

⁴ Дело чисто произвольное (лат.). — 167

⁵ выше, ниже (лат.). — 180

⁶ повелевающий, подчиненный (лат.). — 180

⁷ исполнение работы (лат.). — 182

⁸ рабочие, а не мастера (лат.). — 182

⁹ *Ахенваль* (Achenwall) Готтеррид (1719—1772) — немецкий правовед и философ. — 189

¹⁰ веселая затея (лат.). — 190

¹¹ Кант ссылается на латинскую работу Гоббса “*Философские основы учения о гражданине*” (Русский перевод. М., 1914). Аналогичные мысли изложены в труде Гоббса “*Левиафан*” (гл.

XVIII), см.: Избранные произведения, т. 2. М., 1965, с. 197—209. — 193

¹² Оценка сомнительна, опыт опасен (*лат.*). — 195

¹³ “Если предстанет случайно заслугами и благочестьем муж знаменитый, — смолкают и слух, все стоят, напрягая” (*Вергилий. Энеида*, пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.—Л., 1933, с. 55). — 195

¹⁴ Работа М. Мендельсона, о которой идет речь, называется “Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе” (*Jerusalem, oder über die religiöse Macht und Judentum*. Berlin, 1783). — 198

¹⁵ Вопросительный знак принадлежит Канту. — 198

¹⁶ *liquidum* — достоверное, *illiquidum* — недостоверное. — 199

¹⁷ Судьба желающего ведет, нежелающего тащит (*лат.*). — 204

Конец всего сущего

“Das Ende aller Dinge”. Статья была впервые опубликована в “Берлинском ежемесячнике” в июне 1794 г. Статью, признавался автор в письме к редактору журнала, читать “и грустно и смешно”, это образец иронической и меланхолической философской публицистики, которая характерна для позднего Канта. Идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о физической, а о моральной стороне дела. Речь, следовательно, может идти о конечной цели человеческого бытия. Если последняя оказывается недостижимой, то в глазах обывателя “сотворенное бытие теряет смысл, как спектакль без развязки и замысла”. По ироническому мнению Канта, конец всего сущего может быть тройкого рода: 1) естественный, соответствующий моральным целям божественной мудрости, 2) сверхъестественный — под воздействием причин, нашему пониманию недоступных, 3) противоестественный, который “мы вызовем сами вследствие неправильного понимания конечной цели”. В наши дни слова Канта обрели особую актуальность.

На русском языке впервые опубликовано в журнале “Философские науки” (1973, № 6) в переводе А. В. Гулыги. Для настоящего издания переводчик заново сверил текст с оригиналом.

¹ Цитата из стихотворения А. Галлера “Несовершенное стихотворение о вечности”. — 205

² “... И сердца не могут насладиться видом” (*Вергилий. Энеида*. М.—Л., 1933, с. 211). — 205

³ *Унитария* — христианская секта, получившая распространение в эпоху Реформации. Отвергая учения о триединстве божества, о первородном грехе и Страшном суде, унитарии пытались соединить христианскую эсхатологию с представлением о тысячелетнем царстве справедливости. — 207

⁴ Кант имеет в виду книгу французского путешественника и естествоиспытателя Зоннерата “Путешествие в восточную Индию и Китай по приказу короля” (нем. изд. Цюрих. 1783). — 207

⁵ “Хромая кара” (см.: *Горацій*. Полн. собр. соч. М.—Л., 1936, с. 92). — 210

⁶ Послание к Филиппийцам, III, 12—14. — 215

⁷ “Закон глух и неумолим” (см.: *Тит Ливий*. Римская история от основания города т. I. М., 1897, с. 102). — 217

⁸ Матфей, V, 12. — 218

⁹ Комментаторы академического издания Канта считают, что эти слова добавлены Тифтрукном. — 218

Об органе души

Заметка “Über das Organ der Seele” была написана по просьбе Земмеринга (см. письмо № 34) и напечатана в 1796 г. в книге последнего “Об органе души” в качестве “Приложения”. Помимо посланного Земмерингу текста, Кант написал еще несколько вариантов (см. *Akademiausgabe*. Bd. XIII. S. 397—414). На русском языке статья впервые опубликована в книге: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. Перевод М.И.Левиной сверен с оригиналом А. Столяровым.

¹ Материальными идеями, или жизненными духами, Декарт называл возбуждение нервов, с помощью которых шишковидная железа осуществляет связь тела и души (см.: *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950, с. 610—611). — 220

² Кант имеет в виду работу Л.Эйлера “Механика, или наука движения, изложенная аналитически” (“*Mechanica sive motus scientia analytice exposita*”. Tom. I. Petropoli, 1736, § 98).

³ Речь идет о работе Галлера “Физиологические элементы человеческого тела” (“*Elementa physiologiae corporis humanae*”, Tom. IV. Lausannae, 1762). Земмеринг в своей книге ссылается на § 59 (S. 395, IV t.) книги Галлера, где говорится: “В целом мы замечаем, что не следует полагать местоположение души меньшим, чем то, которое является совокупным происхождением всех нервов; следует также считать этим ее местоположением какую либо часть тела если только мы не сможем свести к ней все нервы...” — 223

⁴ Цитата из “Евнуха” Теренция (I, 1, 17 сл.):

“...Всю эту бестолковщину

Толковой сделать — все равно, как если бы

Ты постарался с толком сумасшествовать”

(*Теренций*. Комедии. М.—Л., 1934, с. 237)

Теренций Афр. Публий (ок. 190—159) — римский комедиограф.
— 224

О вельможном тоне,
недавно возникшем в философии

Статья “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie” была опубликована в майском номере журнала “Берлинский ежемесячник” за 1796 год. Поводом для ее написания был выход книги И.Г.Шлоссера (1739—1799) “Письма Платона о революции в Сиракузах” (Кенигсберг, 1795), а также публикации графа Ф.Л.Штольберга, близкого по взглядам Шлоссеру. Статья Канта привлекла внимание немецкой общественности. Гете в одном из писем замечал: “Слава Богу, старый Кант разразился наконец, по поводу господ и опубликовал в Берлинском ежемесячнике милейшую статью о вельможном способе философствования, он никого не назвал, но философские господа аристократы обозначены весьма четко” (Goethes Briefe. Bd. 2, Hamburg. 1968, S. 242). Шлоссер возражал Канту в печати, что дало философу повод снова взяться за перо (см. статью о вечном мире в философии). Работа Канта была помимо журнальной публикации еще трижды напечатана в прижизненных изданиях. По-русски впервые опубликована в “Кантовском сборнике”, вып. 10 (Калининград 1985) в переводе И.Д.Копцева. Для настоящего издания перевод сверил с оригиналом А.В.Гулыга.

¹ Философ огня (лат.). — 225

² Философ таинства (лат.). — 225

³ Философ по вдохновению (лат.). — 225

⁴ Душа есть число, само себя движущее (лат.). — 229

⁵ Монтукла (Montucla) Жан Этьен (1725—1799) — французский историк математики. — 230

⁶ Глупец спрашивает о том, на что не может ответить даже Гомер (лат.). — 230

⁷ Кант цитирует работу графа Штольберга “Путешествие по Германии, Швейцарии, Италии и Сицилии”. — 231

⁸ У Канта игра слов: Koehler означает углежог, Kochlerglaube — слепая вера. — 231

⁹ Кант свободно цитирует “Введение” Штольберга к “Избранным диалогам” Платона. — 231

¹⁰ Фос (Voss) Иоганн Генрих (1751—1826) — немецкий поэт эпохи “Бури и натиска”. — 231

¹¹ Кант цитирует одно из примечаний Шлоссера к публикации “писем Платона”. Последние оказались неподлинными. — 232

¹² Цитата из примечаний Шлоссера. — 232

¹³ Кант употребляет это слово в его первоначальном значении как нечто, обусловленное чувственностью. — 233

¹⁴ Ошибочная причина не является причиной (лат.). — 233

¹⁵ Речь идет об издании Шлоссера. — 236

¹⁶ Цитата из издания Шлоссера. — 236

¹⁷ Цитата из издания Шлоссера. — 236

¹⁸ Цитата из издания Шлоссера. — 236

¹⁹ “...Нашей пятою попрана,

Нас же самих победа возносит до неба“

(Лукреций. О природе вещей. Пер. Ф.Петровского. М.—Л., 1946, с. 11). — 242

²⁰ Форма дает существование вещи (лат.). — 242

²¹ Фонтенель (Fontenelle) Бернар (1657—1757) — французский просветитель. Цитата из немецкого издания его книги “История языческих оракулов”. — 245

Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии

Статья “Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie” была опубликована в декабрьском номере журнала “Берлинский ежемесячник” за 1796 год. В ней содержится ответ И.Г.Шлоссеру, критически откликнувшемуся на статью Канта “О вельможном тоне, недавно возникшем в философии” работой “Послание молодому человеку, который хотел изучать критическую философию” (Любек-Лейпциг, 1796). На “Благовую весть...” Шлоссер откликнулся вторым “Посланием молодому человеку...”, но Кант на него не отозвался. Статья Канта была восторженно встречена Гете, который назвал ее “более кантовской, чем присуще Канту” (см.: Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. — Leipzig, 1984. — S. 407). Помимо журнальной публикации статья при жизни Канта была напечатана в сборнике: I.Kants vermischte Schriften. Halle, 1799. На русском языке впервые опубликована в “Кантовском сборнике” в переводе И.Д.Копцева (вып. 8, Калининград, 1983, с. 114—122). Для настоящего издания новый перевод выполнен И.С.Андреевой. Примечания — И.С.Андреевой.

¹ Заголовок статьи ироничен, поскольку содержит двусмысленность его ключевых слов: Abschluss можно перевести не только как “заключение”, но и как “завершение”, а Tractat — не только как “договор”, но и как “сочинение”. Поэтому заголовок звучит и так: “Благая весть о близком завершении трактата “К вечному миру в философии”. — 246

² Хрисипп (281/277—208/205 до н.э.) — древнегреческий

философ, наиболее известный после Зенона представитель школы стоицизма. — 246

³ См.: Цицерон. О природе богов, кн. 2, секц. 160. — 246

⁴ *Посидоний* (ок. 135—51 до н.э.) — римский полководец. — 248

⁵ *Помпей Великий* (106—48 до н.э.) — римский полководец.

⁶ См.: Цицерон. Тускуланские беседы, кн. 2, секц. 61. — 248

⁷ *Авгуры* — древнейшая коллегия жрецов в Древнем Риме, *ауспик* — гадатель, осуществлявший гадание по ауспициям (по полету и крикам птиц). — 248

⁸ *Вольфовская школа* — имеется в виду философское направление, следовавшее догматическому учению Христиана Вольфа (1679—1754), которое господствовало в Германии во второй половине XVIII века. — 248

⁹ *Териак* — устаревшее уже во времена Канта содержащее опиум лечебное средство от всех болезней. — 249

¹⁰ *Кёстнер* (Kästner) Абрахам Готхельф (1719—1800) — профессор математики в Геттингене, поэт. Стихотворение Кёстнера называется “К вечному миру”. — 250

¹¹ Речь идет о заголовке статьи Шлоссера “Послание молодому человеку, который хотел изучать критическую философию”. — 253

¹² Цитата из указанной статьи Шлоссера, с. 2. — 253

¹³ Там же, с. 6. — 253

¹⁴ Там же, с. 24. — 254

¹⁵ Ср.: Иоанн, 68, 44: “Ваш отец диавол... Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи”. — 255

О мнимом праве лгать из человеколюбия

Работа впервые была напечатана в журнале “Берлинский вестник” (в сентябре 1797 г. (*Kant I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. — Berliner Blätter. — 20 Sept. 1797*).

На русском языке опубликована в 1913 году. (перевод Н. Вальденберг). Для настоящего издания перевод сверил с оригиналом А. В. Гулыга.

¹ Журнал “Франция в 1797 году. Из писем немцев в Париже” публиковался К. Ф. Крамером в Альтоне (*Frankreich im Jahr 1797. Aus den Briefen deutscher Manner in Paris. — Altona, 1797*). — 256

² *Констан* (Constant) Бенжамен Анри де Ребек (1767—1830) — французский литератор и политический деятель. Имеется в виду брошюра Б. Констан “О политических противоречиях” (*Constant B. A. Des reactions politiques. — P., 1796*). Ее перевод (“Von den politischen Gegenwirkungen”) был опубликован в нескольких вы-

пусках журнала “Франция в 1797 г. ...” (см.: Frankreich im Jahr 1797... — Altona, 1797. — Bd.2. — № 5—8. — S. 3—27; 99—127; 200—213; 291—298). — 256

³ первое заблуждение (*греч.*). — 256

⁴ Михаэлис Иоганн Давид (Michaelis) (1717—1791) — немецкий теолог и ориенталист, профессор Геттингенского университета. Это мнение Михаэлис высказал в работе “Мораль” (*Michaelis J.D. Moral.* — В., 1792. — Bd 2. — S. 160, 163). — 256

⁵ Крамер (Cramer) (1752—1807) — профессор греческого и восточных языков Кильского университета. В 1794 г. был уволен как сторонник французской революции. Был издателем журнала “Франция в 1797 г. ...”, затем книготорговцем в Париже. — 256

⁶ Мысль о необходимости правдивости высказывалась Кантом раньше в “Критике чистого разума”, в “Основоположениях метафизики нравов” в 1785 г. Она легла в основу его учения о категорическом императиве. (Ср. также “Метафизику нравов”). — 256

⁷ ложь есть неверное свидетельство в ущерб другому (*лат.*). — 258

⁸ в потенции (*лат.*). — 262

Заявление по поводу наукоучения Фихте

“Erklärung in Beziehung auf Ficht's Wissenschaftslehre”. Заявление опубликовано 28 августа 1799 г. во Всеобщей литературной газете. На русском печаталось неоднократно, последний раз в книге: *И. Кант. Трактаты и письма*. Перевод выполнил А.В.Гулыга, для настоящего издания переводчик сверил текст с оригиналом.

¹ Автор рецензии установлен не был. — 263

² Письмо Канта Фихте от декабря 1797 г. (см. № 42 наст. изд.). — 263

³ Утверждая, что первоначальным принципом трансцендентальной философии следует признать деятельность субъекта, автор рецензии обвинял Канта в непоследовательности, в том, что он “вместо критической точки зрения оказывается на догматической”. — 264

II. ЛЕКЦИИ

ЛОГИКА. ПОСОБИЕ К ЛЕКЦИЯМ

“Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen” относится к работам Канта, издание которых было подготовлено учениками философа на основе его рукописных материалов и записей лекций слушателями. Лекции по логике Кант читал в Кенигсбергском универси-

тете с 1755 по 1796 г. Согласно принятому в немецких университетах того времени правилу, лектор обязан был читать свой курс, опираясь на учебник какого-либо признанного автора. Кант читал логику по учебникам последователей Хр. Вольфа — сначала по “Логике” Хр. Баумейстера (на русском языке издавалась дважды в переводе А. Павлова — М., 1760 и 1786 — и дважды в переводе Я. Толмачева — М., 1807 и СПб., 1823), а затем, не позже чем с 1765 г., по книге Г. Ф. Мейера “Извлечения из учения о разуме” (*Meier Fr. Y. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle, 1752*). В своих лекциях Кант, однако, мало придерживался текста учебника Мейера и вносил в него значительные изменения и принципиальные дополнения в виде замечаний на полях и отдельных листах. Эти заметки (опубликованы в GS. Bd. XVI) значительно превышают книгу Мейера по объему и существенно отличаются от нее по содержанию.

В 1799 г. Кант обратился к Г. Б. Йеше, своему бывшему ученику и к тому времени уже приват-доценту Кенигсбергского университета, с просьбой подготовить свои лекции для печати в виде “сжатого ученика”. В 1800 г. “Логика” увидела свет с предисловием Йеше, где он изложил основные сведения о характере проделанной им работы по подготовке кантовских текстов к печати. 29 мая 1801 г. в публичном заявлении, опубликованном во “Всеобщей литературной газете”, Кант подтвердил тот факт, что издание “Логики” Йеше было осуществлено с его одобрения, однако Кант не высказался по поводу содержания вышедшей книги. В связи с этим возникли сомнения относительно того, насколько аутентично она передает идеи Канта. В тексте имеются расхождения между отдельными формулировками, причем некоторые из них отличаются от соответствующих положений в других сочинениях Канта. Немаловажное значение имеет и то обстоятельство, что изменения и добавления в свои заметки Кант вносил на протяжении нескольких десятилетий и в тексте Йеше воспроизведены фрагменты, относящиеся к различным этапам творчества Канта. Исследователями “Логики” отмечается также не свойственный Канту сжатый стиль, дробление текста на множество самостоятельных фрагментов и параграфов, многочисленные повторения, небрежность языка, отсутствие точности и ясности в изложении отдельных вопросов и т. п. Все это позволяет такому знатоку Канта, как профессор Рейнгард Брандт, решительно отвергать здесь авторство великого философа. Р. Брандт — директор Архива Канта (Марбург), ему поручено довести до конца Академическое полное собрание сочинений Канта, начатое более восьми десятилетий назад. По его мнению, только благодаря ошибочному решению Прусской академии

наук “Логика” Йеше оказалась включенной в девятый том Полного собрания сочинений, хотя очевидно было, что это лишь обработка кантовских материалов. “Логику”, считает Брандт, нельзя рассматривать как первоисточник, это неудачная компиляция (см.: *Гулыга А.В.* Путиами Фауста. М., 1987, с. 341).

Указанные обстоятельства необходимо учитывать при изучении “Логики”, оценка отдельных ее положений требует от читателя повышенного критического внимания, должной осторожности и учета соответствующих положений в других работах Канта.

На русском языке издание “Логики” было осуществлено в 1915 г. (*Кант И.* Логика/Пер. и вступит, заметка И.К.Маркова; под ред. и с предисл. приват-доцента Московского университета А.М.Щербины. Пг., 1915). Этот перевод был переработан В.А.Жучковым для издания: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980). Для данного издания перевод сверен с оригиналом М.М.Беляевым.

¹ См.: *Кант И.* Соч. в шести томах. М., 1964. Т. 3, с. 242 и прим. 34. — 268

² Данное утверждение как будто противоречит предшествующим определениям формальной логики как науки об одних лишь формальных правилах мышления. Поэтому некоторые немецкие издатели, а также русский переводчик “Логики” вносят в это положение (и в аналогичное ему на с. 260) следующее изменение: “наука о разуме не по материи, но лишь *по форме*” (“nicht der Materie, sondern *der blossen Form nach*” — Logik (hrsg. von Kinkel, S. 10, 17). Мы даем перевод данного места по академическому изданию “Логики”, в котором воспроизводится первоначальная редакция Йеше. Эта редакция представляется более верной, поскольку в следующем предложении под “материей”, т.е. содержанием логики, имеются в виду рассудок и разум с точки зрения их формы. Это подтверждается и рядом фрагментов из рукописных заметок Канта в академическом издании. Например, № 1612: “Логика является наукой о разуме как по материи, так и по форме” (Bd. XVI, S. 38); № 1629: “Логика. Наука о разуме. Рациональная наука не только по форме, но и по объекту” (S. 46). — 269

³ Даваемая здесь (а также на с. 282) характеристика эстетики как критики вкуса, которая содержит лишь эмпирические принципы, существенно отличается от точки зрения, развитой в “Критике способности суждения”, где Кант сформулировал чистые, априорные принципы эстетики (см.: *Кант И.* Соч. в шести томах, т. 5, с. 139, 149, 174—176 и др.). — 270

⁴ *Баумгартен* (Baumgarten) Александр Готлиб (1714 или

1717—1762) — немецкий философ и эстетик, профессор философии во Франкфурте-на-Одере. — 270

⁵ Хоум (Home) Генри (1696—1782) — шотландский юрист и философ. — 270

⁶ Кант имеет в виду работу А.Г.Баумгартена “Эстетика”, вышедшую в двух томах в 1750—1758 гг., и книгу Г.Хоума “Основания критики” (*Home H. Elements of criticism*, v. 1—3. Edinburgh, 1762), переведенную в 1763—1766 гг. на немецкий язык (рус. пер. М., 1977). — 270

⁷ Данное определение предмета трансцендентальной логики не является полным по сравнению с приведенным в “Критике чистого разума”, где указанная логика рассматривается как отвлекающаяся не от всякого, но только от эмпирического содержания познания, и рассматривается как наука, которая исследует происхождение априорных знаний о предметах, определяет их объем и объективную значимость (см.: т. 3, с. 161, 162, 172, 173, 220, 232, 233). — 271

⁸ В данном месте мы также придерживаемся текста первоначальной редакции Йеше. — 271

⁹ В данном контексте более правильным представляется выражение “in abstracto a priori”, а не “in concreto”, так как оно больше согласуется с предыдущим абзацем и с кантовским определением логики как науки о правилах мышления in abstracto. — 272

¹⁰ В “Критике чистого разума” (т. 3, с. 110, 121, 402, 516, 656 и др.) термин “спекулятивный” служит характеристикой диалектического разума, претендующего на познание трансцендентного. В данном контексте (а также на с. 345) этот термин означает “теоретический”. — 274

¹¹ Аристотель (384—322) — древнегреческий философ. — 276

¹² Ламберт (Lambert) Иоганн Генрих (1728—1777) — немецкий философ, математик и астроном. Имеется в виду работа Ламберта “Новый Органон...” (*Lambert I.H. Neues Organon, oder Jedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren*. Bd. 1—2. Leipzig, 1764). — 276

¹³ Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм фон (1646—1716) — немецкий философ и математик. — 276

¹⁴ Мальбранш (Malebranche) Никола (1638—1715) — французский философ. — 276

¹⁵ Локк Джон (1632—1704) — английский философ. — 276

¹⁶ Рейш (Reusch) Иоганн Петер (1691—1754 или 1758) — немецкий философ, профессор логики, метафизики и теологии в Йене. — 276

¹⁷ *Мейер* (Meier) Георг Фридрих (1718—1777) — немецкий философ, профессор философии в Галле. — 276

¹⁸ *Крузий* (Crusius) Христиан Август (1712 или 1715—1775) — немецкий философ, противник учения Лейбница, Вольфа, профессор философии и теологии в Лейпциге. — 276

¹⁹ Речь идет о созерцаниях как чистых формах чувственного познания. Качества же, по Канту, могут быть представлены в эмпирическом созерцании. — 279

²⁰ *Сократ* (469—399) — древнегреческий философ. — 279

²¹ *Филодокс* (греч.) — любитель мнений, в отличие от философа, который ценит мудрость. — 279

²² *Мисология* (греч.) — ненависть к науке (ср. т. 3, с. 438, 439, 694, 695). — 282

²³ *Зороастр* (1 пол. I тысячел. до н.э.) — полулегендарный древнеиранский мудрец. — 283

²⁴ *Фалес Милетский* (ок. 624—546) — древнегреческий философ. — 283

²⁵ *Ферекид* с о-ва Сирос (VI в. до н.э.) — считался учителем Пифагора. — 283

²⁶ *Ксенофан* из Колофона (ок. 580 — нач. V в. до н.э.) — древнегреческий поэт и философ, основатель школы элеатов. — 283

²⁷ *Зенон Элейский* (ок. 490—430) — древнегреческий философ, представитель школы элеатов. — 283

²⁸ *Пифагор Самосский* (предп. I пол. VI — нач. V в. до н.э.) — древнегреческий мыслитель, религиозный и политический деятель, основатель пифагореизма, математик. — 284

²⁹ Сведения, приводимые Кантом, не вполне точны. Ученики Пифагора (согласно позднейшей традиции) разделялись на так называемых акусматиков и математиков. Первые составляли группу “акусм” (от греч. *ἀκουσμα* — откуда их название) преимущественно нравственно-религиозного содержания. Математики (от греч. *μάθημα* — “знание”, “наука”) занимались разработкой сокровенных “математических” теорий. Акроаматиками (от греч. *ἀχροαμα* — “чтение”, “изложение”) часто называли членов перипатетической школы, обучение которых было построено на усвоении понятий, содержащихся в каком-либо рассуждении. — 284

³⁰ *Платон* (427—347) — древнегреческий философ, ученик Сократа. Около 387 г. основал в Афинах школу — Академию. 284

³¹ *Зенон Китионский* (336—264) — древнегреческий философ, основатель школы стоицизма. — 285

³² *Клеанф* из Асса (ок. 330—251 или 232) — древнегреческий философ, один из основателей стоической школы. — 285

³³ *Хрисипп из Сол* (ок. 276—204) — один из видных представителей греческого стоицизма. — 285

³⁴ *Спевсипп* (ок. 409—339) — глава Академии после смерти Платона. — 286

³⁵ *Аркесилай* (315—241) — древнегреческий философ, основатель Средней (2-й) Платоновской Академии, зачинатель академического скептицизма. — 286

³⁶ *Карнеад из Кирены* (214—129) — основатель Новой (3-й) Платоновской Академии, представитель академического скептицизма. — 286

³⁷ *Пиррон из Элиды* (ок. 365—ок. 275) — основоположник древнегреческого неакадемического скептицизма. — 286

³⁸ *Секст Эмпирик* (кон. II — нач. III в. н.э.) — философ, врач и астроном, приверженец скептицизма Пиррона. — 286

³⁹ *Цицерон* Марк Туллий (106—43 до н.э.) — римский политический деятель, оратор, писатель и философ. — 287

⁴⁰ *Эпиктет* (ок. 50—130) — один из главнейших представителей римского стоицизма. — 287

⁴¹ *Марк Аврелий Антонин* (121—180) — римский император, философ, представитель позднего стоицизма. — 287

⁴² *Сенека* Луций Анней (ок. 4—65) — римский философ, представитель стоического платонизма. — 287

⁴³ В издании Йеше указано “Плиний Младший”, что является очевидной ошибкой составителя. Недосмотром Йеше объясняется, по-видимому, и отсутствие в данном месте имени Лукреция среди римских натурфилософов. В рукописи Кант приводит и его имя (Ak.Ausg., Bd. XVI, S. 58).

Плиний Секунд Гай (Старший) (23/24—79) — римский ученый и писатель, автор “Естественной истории”.

Плиний Цецилий Секунд Гай (Младший) (61/62—ок. 113) — римский государственный деятель и писатель. — 287

⁴⁴ *Бэкон Френсис* (1561—1626) — английский философ. — 287

⁴⁵ *Декарт Рене* (1596—1650) — французский философ, математик. — 287

⁴⁶ В “Критике чистого разума” различие между чувственностью и рассудком определяется не как логическое, а как трансцендентальное, и касается оно не степени отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний. — 291

⁴⁷ “Не много, но многое” (*лат.*), т.е. сказать многое в немногих словах. — 296

⁴⁸ Под “универсальной энциклопедией” (*Marremonde*) Кант подразумевает “Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел”, издававшуюся в 1751—1780 гг. французскими

просветителями. “Универсальная карта наук” была составлена Даламбером в виде приложения к статье “Очерк происхождения и развития наук” (1751). (См.: Родоначальники позитивизма. СПб., 1910, вып. 1, с. 123, 128, 289). — 299

⁴⁹ *Даламбер* (D'Alembert) Жан Лерон (1717—1783) — французский математик и философ-просветитель. — 299

⁵⁰ Непременное условие (*лат.*) — 308

⁵¹ Латитудинариями (от лат. *latitudo* — “широта”) — название, данное в XVII в. умеренным членам англиканской церкви, отличавшимся терпимостью по отношению к другим религиозным течениям и выступавшим за их примирение. Позже латитудинариями стали называть людей вообще индифферентных в вопросах религии. — 312

⁵² вид (*лат.*) — 316

⁵³ Демонстрация — наглядная, основанная на созерцании достоверность математического познания. Акроаматические (см. также примеч. 29) доказательства осуществляются посредством слов и понятий и имеют дискурсивный характер (см. т. 3, с. 614, 615, 686). — 329

⁵⁴ Под сомнением (*лат.*) — 333

⁵⁵ В воздержании от суждения (*лат.*) — 333

⁵⁶ преимущественно, по преимуществу (*греч.*) — 335

⁵⁷ *Фонтенель* (Fontenelle) Бернар ле Бовье (1657—1757) — французский писатель и философ. — 338

⁵⁸ *Браге* (Brahe) Тихо (1546—1601) — датский астроном. — 344

⁵⁹ Данное определение суждения состоит из двух принципиально различных частей, причем вторая его часть заимствована у Мейера (см.: Ак. Ausgabe, Bd. XVI, S. 624). В “Критике чистого разума” именно эту вторую часть дефиниции Кант считает ошибочной, поскольку она “годится разве только для категорических... суждений... и не указывает, в чем состоит само отношение между представлениями”. — 355

⁶⁰ Рубрика суждений по отношению была введена Кантом вместо традиционного деления суждений на простые (состоящие из субъекта и предиката) и сложные (образованные из простых суждений с помощью логических связей). С логической точки зрения, классификация суждений по отношению не является вполне корректной, однако она была необходима Канту для дедукции категорий из таблицы суждений (в частности, категорий субстанции, причинности и взаимодействия). — 359

⁶¹ Противоречие в определении (*лат.*) — 364

⁶² См. примеч. 29 и 53. — 365

⁶³ Непосредственно (*лат.*) — 372

⁶⁴ Согласно точке зрения, развитой Кантом в работе “Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма” (1762), только первая фигура категорического умозаключения является чистой и несмешанной и лежит в основе остальных фигур, которые могут быть превращены в первую путем перестановки среднего термина (см. далее § 69 и 70). — 378

⁶⁵ “Умозаключение от основания к обоснованному, от отрицания обоснованного к отрицанию основания имеет силу” (лат.). — 382
двучленный (лат.). — 383

⁶⁶ “Умозаключение от отрицания одного из контрадикторно противоположных положений к утверждению другого, от утверждения одного к отрицанию другого имеет силу” (лат.). — 383

⁶⁷ *Акроаматический* — предназначенный для слушания; *эротематический* — предназначенный для спрашивания. — 398

⁶⁸ См. определение сократического (диалогического) и катехизического методов обучения в примеч. 15 к трактату “О педагогике”. — 398

О педагогике

Работа “Immanuel Kant Über Pädagogik” была подготовлена к печати в 1803 г. учеником Канта Ф.Т.Ринком на основе собственноручных заметок Канта и записей лекций по педагогике, которые он читал в 1776—1777, 1780, 1783—1784 и 1786—1787 гг. В своих лекциях Кант использовал периодическое издание “Педагогические беседы” (“Pädagogische Unterhaltungen”) И.Б.Базедова и И.Г.Кампе, а также книгу Ф.С.Блока “Учебник искусства воспитания для использования христианскими воспитателями и будущими учителями юношества” (“Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch für christliche Erzieher und künftige Jugendlehrer“. Königsberg, 1780). Кант не придерживался, однако, текстов компендиумов, но вносил в них существенные изменения и излагал слушателям свои собственные представления о задачах и методах воспитания.

Достоверность передачи Ринком кантовских мыслей не вызывает у исследователей серьезных сомнений. Претензии предъявляются лишь к несколько сумбурному расположению материала, неудачному введению подзаголовков, к погрешностям стиля, некоторой терминологической неряшливости и т.п.

На русском языке работа впервые была издана в переводе С.Любомудрова (Иммануил Кант о педагогике. М., 1896). Данный перевод был взят за основу при публикации труда в книге: *Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.* Сверка с оригиналом была

выполнена А.Столяровым и В.Жучковым. Для данного издания перевод сверил с оригиналом М.М.Беляев.

¹ Под обучением Кант подразумевает формирование навыков и знаний и относит его к физическому воспитанию, которое включает в себя развитие телесных сил и душевных способностей, приучение к дисциплине. Образование же касается формирования нравственности и относится к практическому воспитанию в отличие от школьного образования или обучения (приобретение умений) и прагматического воспитания (достижение разумности) (см. с. 414—415). Однако данная терминология выдерживается не всегда последовательно: иногда “умение” и “знание света” также относятся к практическому воспитанию (см. с.447). — 399

² Данное утверждение носит произвольный характер. — 401

³ *Аврикула* — растение, известное в ботанике под названием *Primula auricula* (лат.) — примула золотистая. — 402

⁴ Данное утверждение противоречит тому, что Кант говорит далее на с. 454—455. — 407

⁵ Кантовская трактовка этимологии немецкого слова “дрессировать” (*dressieren*) ошибочна. Это слово происходит от латинского *dirigere* — “направлять” (см.: *Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*). — 409

⁶ Нормальные школы организованы в 1771 г. в Австрии (Вена) аббатом Фельбиргером. Под экспериментальными школами Кант подразумевает основанный в 1774 г. в Дессау “Филантропин” (“Заведение друзей человечества”) под руководством Базедова, пытавшегося на практике реализовать передовые идеи воспитания. — 410

⁷ См.: *Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании*. СПб., 1913, с. 33. — 416

⁸ Данная этимологическая трактовка неверна. Слово *dreist* происходит от *dringen* — “напирать” (см.: *Kluge F. Etymologisches Wörterbuch*). — 425

⁹ *Сегнер* (Segner) Иоганн Андреас (Янош Андраш) (1704—1777) — венгерско-немецкий физик и врач, профессор физики и математики в Геттингене. Кант имеет в виду работу И.А.Сегнера “*Pressiones quas fila corporibus certis circumducta et utrinque a viribus aequalibus tracta in ea corpora exerant et lineas in eorum corporum superficiebus describen das quibus imposita eo modo fila quiescint...*” *considerat...* J.A.Segner. [Göttingen]. 1735. — 429

¹⁰ Речь идет о герое романа Л.Стерна “Жизнь и мнения Тристрама Шенди”. — 430

¹¹ Статья Г.К.Лихтенберга “Ответ на послание неизвестного”

(“Antwort auf das Sendschreiben eines Ungenannten“) опубликована в № 4 “Геттингенского иллюстрированного журнала о новостях физики и истории природы”.

Лихтенберг (Lichtenberg) Георг Кристоф (1742—1799) — немецкий писатель, популяризатор науки. — 431

¹² Мы знаем столько, сколько удерживаем в памяти (*лат.*). — 433

¹³ Как отмечает Ринк, Кант имеет в виду таблицы по истории А.Л.Шлоцера, которые тот использовал в качестве приложения к книге “Изложение всеобщей истории” (“Vorstellung einer Universal-Historie”, Göttingen und Gotha, 1772). — 434

¹⁴ Для того чтобы забыть впоследствии (*лат.*). — 434

¹⁵ Сократовский, или диалогический, прием — обучение в форме вопросов и ответов, при котором и учитель и ученик выступают в роли спрашивающего и отвечающего. При катехизисном приеме обучения вопросы задаются только учителем, однако при общем катехизисном методе ученик заранее ответа не знает, а при механически-катехизисном методе ответ предварительно заучивается (см. “Логика”, с. 398). — 438

¹⁶ Фраза взята из Ног. Arg. poet., 413:

“[Тот, кто стремится достичь на бегу желаемой мечты,
В юности много трудов перенес; потел он и зябнул...”

(*Гораций*. Полн. собр. соч., с. 351). — 446

¹⁷ Спешу медленно (*лат.*). — 449

¹⁸ “Муж, в предначертанном твердый” — несколько измененное выражение из:

“Кто прав и к цели твердо идет, того
Ни граждан гнев, что рушить закон велят,
Ни взор жестокого тирана
Век не отринут с пути;...”

(*Гораций*. Полн. собр. соч., с. 93). — 449

¹⁹ *Кругот* (Crugot) Мартин (1725—1790) — немецкий теолог и писатель. Кант имеет в виду работу М.Кругота “Проповеди” (*Crugot M. Predigten. Breslau, 1790*). — 451

III. ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

Жанр эпистолярного творчества, весьма популярный в век Просвещения, во многом был чужд Канту. Письма он писал без воодушевления, не рассчитывая (за редкими исключениями) на их опубликование. В настоящее время известно около 300 писем Канта и более 600 писем к нему. В академическом издании переписка Канта занимает четыре тома (X—XIV). Наиболее полным издани-

ем писем Канта служит том, выпущенный издательством Майнер: Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von O.Schoendoerfer. Dritte erweiterte Ausgabe. Hamburg. 1986. Этот том был использован при подготовке настоящей подборки писем Канта.

Первый опыт публикации переписки Канта по-русски относится к 1808 году, когда в журнале “Вестник Европы” было напечатано “Письмо к Канту от неизвестного” и ответ философа. В 1896 г. журнал “Русский архив” (№ 7) напечатал письмо Канта императрице Елизавете Петровне. В наши дни на страницах советских изданий появлялись опубликованные ранее и неизвестные письма Канта. В книге И.Канта “Трактаты и письма” дана была подборка, воспроизводимая нами. Письма № 2, 4, 8 даны в переводе Б.Фохта, 12, 17, 18, 19, 23, 28, 31, 33, 42, 45 — в пер. Ю.Каган (частично доработанном В.Жучковым и А.Столяровым); 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 30, 34, 35, 37, 40, 41, 43, 44, 46, 47 — в пер. М.Левиной; 25 — А.Гулыги; 13 — В.Жучкова. В скобках указан порядковый номер письма в академическом издании. Сверку переводов с оригиналом провел А.Гулыга.

1 (9)

¹ В период Семилетней войны (1756—1763) Восточная Пруссия была присоединена к России. Кант присягнул на верность императрице Елизавете Петровне. К ней он обратился с просьбой предоставить ему освободившуюся профессорскую вакансию. Просьба не была удовлетворена, место получил Ф.И.Бук. — 464

² Работы, которые имеет в виду Кант, включены в том первый настоящего издания. — 464

2 (29)

¹ Шарлотта фон Кноблех попросила Канта высказаться по поводу Эмануэля Сведенборга (Swedenborg, 1688—1771), шведского ученого, объявившего себя духовидцем. Ср. памфлет Канта “Грезы духовидца” (т. 2 наст. изд.). Дата на письме неразборчива, первопубликатор письма Боровский огнес его к 1758 г. Убедительнее датировка акад. издания. — 465

² Письмо Канта к Сведенборгу не сохранилось. — 466

³ Пожар в Копенгагене произошел не в 1756, а в 1759 году (в “Грезах духовидца” дата указана верно). — 468

3 (34)

¹ Ламберт (Lambert) Иоганн Генрих (1728—1777) — немецкий философ, математик и астроном. В письме от 13 ноября 1763 г. Ламберт изложил Канту ряд идей из своих опубликованных работ, которые совпадали в известной мере с ранее напечатанной космогонической гипотезой Канта. — 470

² *Кантер* (Kanter) Иоганн Якоб (1736—1786) — кенигсбергский книгоиздатель, Кант хорошо знал его и впоследствии жил в его доме. Упомянутый далее *Харткнох* (Hartknoch) Иоганн Фридрих (1740—1789) — книгоиздатель в Риге, выпустивший в свет “Критику чистого разума”. — 470

³ Кантер объявил о выходе предполагаемой книги Канта “Подлинный метод метафизики”, которая, однако, не была написана. — 472

⁴ Книги с такими названиями Кантом не были написаны. — 472

4 (39)

¹ *Мендельсон* (Mendelsohn) Моисей (1729—1786) — немецкий философ-просветитель. Кант переслал ему свои “Грезы духовидца” — “небольшое сочинение”, о котором идет речь в письме. — 473

² “...Глупость отбросить” (*Гораций*. Полн. собр. соч., с. 286). — 475

5 (40)

¹ *Гердер* (Herder) Иоганн Готфрид (1744-1803) — немецкий философ-просветитель, в прошлом студент Канта. После окончания университета Гердер принял духовный сан и уехал в Ригу, откуда прислал Канту свое сочинение “Фрагменты о новейшей немецкой литературе”. В дальнейшем между учителем и учеником возникнет острая полемика. — 478

² Студент Гердер однажды изложил в стихах содержание лекции Канта, что вызвало одобрение учителя. — 478

³ Дата указана Кантом ошибочно: письмо написано в 1768 г. — 480

6 (57)

¹ *Респондент* — участник диссертационного диспута, отстаивающий позицию соискателя. Респондентом Канта на защите его диссертации “О форме и принципах чувственного воспринимаемого и умопостигаемого мира” (1770) выступил Марк Герц (Herz), студент Канта, позже врач и философ. — 480

² Письмо Ламберта от 3.2.1766 г. — 480

³ Кант не выполнил своего намерения переработать диссертацию. Вскоре он начал готовить работу “Границы чувственности и разума”, из которой потом выросла “Критика чистого разума”. — 482

7 (67)

¹ См. выше. — 485

² Работа Герца “Размышления из области спекулятивной философии” была издана Кантером (*Betrachtungen aus der*

spekulativen Weltweisheit, Königsberg, 1771) и переиздана в наши дни (Hamburg, 1990). — 485

8 (70)

¹ Это письмо имеет принципиальное значение: именно в нем Кант впервые формулирует основные идеи будущей “Критики чистого разума” и употребляет данный термин. — 486

² *Intellectus archetypus* — интеллект-прообраз, интуитивный божественный рассудок, порождающий предметы. *Intellectus estypus* — интеллект-слепок, человеческий дискурсивный рассудок, создающий абстрактные понятия. К этой проблеме Кант возвращается в “Критике способности суждения”; считается, что здесь заложены корни будущей диалектики Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гете, каждый из которых решал по-своему поставленную Кантом проблему. — 488

³ Речь идет о работе Н.Мальбранша “Разыскания истины”. — 489

⁴ Крузий Хр. “Путь к достоверности и надежности человеческого познания”. — 489

⁵ *Геттингенский рецензент* — Федер (Feder) Иоганн Георг, профессор философии. — 491

⁶ И.Шульц опубликовал в “Кенигсбергской научной и политической газете” отзыв о диссертации Канта. Впоследствии он дал разбор “Критики чистого разума”, который удовлетворил автора. — 491

9 (79)

¹ Кант имеет в виду работу англичанина Д.Макбрайда (Macbride) “Медицинское введение в теорию и практику физики”, немецкий перевод которой вышел в 1773 г. — 494

² Герц опубликовал во “Всеобщей немецкой библиотеке” рецензию на книгу Платтнера “Антропология для врачей и философов”. — 496

10 (99)

¹ В письме от 8.2.1774 Лафатер просил Канта помочь солдату И.Р.Зульцеру откупиться от военной службы. — 498

² Работа Лафатера “Мое собственное мнение о Писании в отношении силы веры, молитвы и даров святого духа” (*Meine eigentliche Meinung von der Schriftlehre in Ansehung der Kraft des Glaubens, des Gebets, und der Gaben des heiligen Geistes. Bd. 1 Winterthur 1774*). — 498

³ Применительно к человеку (*греч.*). — 499

11 (112)

¹ Работа Герца “Опыт о вкусе и причинах его различия” вышла анонимно (*Versuch ueber den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit, Leipzig — Mittau, 1776*). — 502

² В названной работе Герц писал: “Охватить много и с многих сторон — свойство Лессингов и Кантов, редкое явление века” (S. 31). — 502

12 (205)

¹ В январе 1782 г. появилась анонимно первая (негативная) рецензия на “Критику чистого разума”. В “Пролегоменах” Кант попросил рецензента назвать себя. Гарве письмом от 13.7.1783 признал свое участие в рецензии, сообщив, что его первоначальный текст был без его ведома до неузнаваемости изменен неким геттингенским соавтором (каковым оказался профессор Федер). — 504

² Рецензия Гарве появилась в журнале “Всеобщая немецкая библиотека” (1783 Bd. 52). Канта она также не удовлетворила. — 506

³ О, заботы людей (*лат.*). См.: Римская сатира. М., 1957, с. 89.

13 (206)

¹ В письме от 10.4.1783 Мендельсон обратился к Канту с просьбой принять в число студентов Фридриха Гентца (Gentz), впоследствии выдающегося литератора. С 1784 по 1786 г. Гентц слушал Канта. — 512

² Работа Мендельсона “Иерусалим, или О религиозной власти и иудействе”. — 513

14 (221)

¹ В 1784 г. И.Шульц опубликовал “Пояснения к ”Критике чистого разума“ (рус. пер. М., 1910), которые вполне удовлетворили Канта. — 516

15 (256)

¹ Шютц (Schuetz) Христиан Готфрид (1747—1832) — редактор “Всеобщей литературной газеты” опубликовал рецензию на книгу Мендельсона “Утренние часы” (в номере от 9.1.1786). К рецензии он присовокупил данное письмо Канта: “Мы завершаем наше сообщение суждением мыслителя, который давно уже завоевал в этой области непререкаемый авторитет, и надеемся, что он простит нас, если мы познакомим с его мнением наших читателей”. — 519

16 (303)

¹ Якоб (Jakob) Фридрих Генрих (1743—1813) — профессор философии в Мюнхене. Канту он прислал свою работу “Исследование “Утренних часов” Мендельсона или всех спекулятивных доказательств бытия Бога”. — 520

² Речь идет об изданной И.Г.Тельнером книге Баумгартена “Лекции по логике”. — 520

³ “Критика практического разума” вышла в 1788 г., “Критика вкуса” получила название “Критика способности суждения” и увидела свет в 1790 г. — 521

17 (313)

¹ *Рейнгольд* (Reinhold) Карл Леонгард (1758—1823) — профессор философии в Йене и Киле опубликовал свою работу “Письма о философии Канта” в журнале “Немецкий Меркурий” в 1786—87 гг. — 522

² Статья Форстера “Еще кое-что о человеческих расах” была направлена против статьи Канта “Определение понятия человеческой расы”. Кант ответил статьей “О применении телеологических принципов в философии”, напечатанной в “Немецком Меркурии”. — 522

18 (362)

¹ Кант получил от Герца часть рукописи Соломона Маймона “Опыт о трансцендентальной философии”. Маймон критиковал Канта с позиций субъективного идеализма, что, естественно, не встретило поддержки Канта. — 525

² Правовая сторона дела (*лат.*). — 526

³ С их разрешения (*лат.*). — 527

19 (375)

¹ *Якоби* (Jakobi) Фридрих Генрих (1743—1813), профессор философии в Мюнхене, переслал Канту труды графа Виндиш-Грета (*Windisch-Graetz*) в том числе “*Histoire metaphysique de l'organisation animale*”. Brussel—Strassburg. 1788. (Метафизическая история животной организации). — 532

² Одновременно Якоби прислал собственную книгу “Об учении Спинозы в письмах Моисею Мендельсону” — второе издание, вышедшее в 1789. Первое издание (1785) открыло так называемый “Спор о пантеизме” (об этом см.: *А.В. Гулыга*. Немецкая классическая философия. М., 1986). — 533

³ *И.Г. Гердер* “Бог. Несколько диалогов” — вклад Гердера в “Спор о пантеизме”. — 534

⁴ Вклад Канта в “Спор о пантеизме” — его статья “Что значит ориентироваться в мышлении”, опубликованная в журнале “Берлинский ежемесячник” в 1786 г. (см. первый раздел наст. тома). — 534

20 (411)

¹ *Боровский* (Bogowski) Людвиг Эрнст — пастор в Кенигсберге, студент и его биограф, прислал философу свою работу о Калиостро. Ответное письмо Канта было опубликовано как приложение к работе. — 535

² Немецкий врач Ф.А.Месмер проводил в Париже известные опыты “животного магнетизма”, т.е. гипноза. — 537

21 (466)

¹ Данное письмо сохранилось только в переводе на английский. Ныне оригиналом считается обратный перевод на немецкий, с которого выполнен настоящий перевод. — 538

² *Гензихен* (*Gensichen*) Иоганн Фридрих (1759—1807) — профессор математики в Кенигсберге, один из ближайших друзей Канта, сделал извлечение из “Всеобщей естественной истории и теории неба”, которое затем было опубликовано как приложение к немецкому изданию книги В.Гершеля “Об устройстве неба” (*Ueber den Bau des Himmels. Königsberg, 1791*). — 538

23 (504)

¹ Речь идет о работе Фихте “Опыт критики любого откровения”. Стараниями Канта она была все же напечатана. — 544

² Марк, IX, 24. — 545

24 (510)

¹ М.Герберт обратилась к Канту с отчаянным письмом, сообщая ему о своей личной драме. Кант поручил ответить Боровскому, но потом написал сам. — 546

² Одна из любимых притчей Канта — препарированная цитата из Диогена Лаэртского: “У кого есть друзья, у того нет друга” (V, 21, русск. изд. М., 1986, с. 194). — 547

25 (519)

¹ В посланном Канту трактате “Дианиология, или философская схема интеллекта” (*Dianvologie ou tableau philosophique de l'entendement. A Dresde, 1790, нем. пер. — 1791, Фрейберг*) А.М.Белосельский-Белозерский изобразил духовные способности человека в виде пяти концентрических окружностей: 1) сфера тупости, 2) сфера простоты или суждения, 3) сфера рассудка, 4) сфера прозорливости или трансценденции, 5) сфера духа. В академическом издании представлен только этот набросок, свидетельствующий о том, как тщательно искал Кант формулировки для ответа. Об окончательном тексте ответа — ни слова. Недавно в РГАЛИ был обнаружен перевод письма Канта на русский язык (см. письмо 2 в конце раздела). — 550

² “Пространство вымыслов” (*фр.*). На схеме Белосельского находится за пределами познавательных способностей. — 550

26 (540)

¹ Боровский прислал Канту текст его биографии, философ внес некоторые поправки. Согласно желанию Канта биография была опубликована после его смерти (см.: *Darstellung des Lebens und*

Charakters Immanuel Kants. In: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Berlin, 1912. Nachdruck, 1978). — 553

² Имеется в виду сопоставление Канта с Христом на страницах работы Боровского. — 553

27 (574)

¹ Штойдлин (Staedlin) Карл Фридрих (1761—1826), профессор теологии в Тюбингене, прислал Канту свою работу “Идеи к критике системы христианской религии”. — 554

28 (578)

¹ В “Критике чистого разума” (В 372) речь идет о платоновской идее идеального государства, в котором “свобода каждого совместима со свободой всех остальных”. Фихте подхватил эту идею, приложив ее к прославлению французской революции. — 556

29 (625)

¹ Бистер (Biester) Иоганн Эрих (1749—1816) — издатель журнала “Берлинский ежемесячник”. Кант направил ему статью “Конец всего сущего”, которая была опубликована и вызвала гнев властей предрержащих. — 557

² В письме от 4.3.1794 Бистер сообщил о полемике вокруг статьи Канта “О поговорке: может быть, это верно в теории, но не годится для практики”. — 557

30 (634)

¹ В письме к Канту Бек утверждал, что синтетическое единство апперцепции создает не только понятие об объекте, но и сам объект. Кант возражал, прибегнув в конце письма к ироническому утверждению, что он сам себя не понимает. — 558

31 (642)

¹ В октябре 1794 г. Кант получил выговор от короля Пруссии Фридриха-Вильгельма II за выступления по вопросам религии. Выговор не был обнародован, он содержался в личном письме, где содержалось требование ответить немедленно. Ответ королю был опубликован Кантом в работе “Спор факультетов”. — 560

² Смиренная формула Канта содержала двусмысленность: философ обещал воздерживаться от выступлений по вопросам религии “в качестве верноподданного Вашего Величества”. После смерти Фридриха-Вильгельма II в 1797 г. Кант заявил, что считает себя свободным от обязательства, поскольку стал подданным другого короля. — 563

32 (654)

¹ 28 июля 1794 г. Кант был избран иностранным членом Петербургской Академии наук, директором которой была Е. Дашкова.

Данное письмо было отправлено, но до Академии не дошло. Через три года Канту пришлось написать другое благодарственное письмо (см. № 38). — 563

33 (656)

¹ Шиллер прислал Канту два номера редактируемого им журнала “Оры”, где были напечатаны “Письма об эстетическом воспитании”. — 564

² Автором статьи “О различии полов и его влиянии на органическую природу” был В.Гумбольдт. — 564

³ *Мильтон Дж.* Потерянный рай VIII, 148. — 564

⁴ Фихте прислал Канту свои сочинения, вышедшие в 1794 г.: “О понятии наукоучения”, “Основы общего наукоучения”, “Несколько лекций о назначении ученого”. — 565

34 (671)

¹ Работа врача *Зёммеринга* (Söemmering) Самуэля Томаса (1755—1830) “Об органе души” вышла с посвящением “нашему Канту”. — 565

² Зёммеринг опубликовал замечания Канта в виде приложения к второму изданию своей книги (см. первый раздел данного тома). — 566

36 (692)

¹ *Плюккер* (Pluecker) Иоганн (1733—1796) — бургомистр Эльберсфельда. Его письмо Канту и “Ответ Канта” были впервые напечатаны в искаженном переводе на русский в журнале “Вестник Европы” (1808, № 24). — 567

² Матфей, V, 17. — 567

37 (746)

¹ *Хуфеланд* (Hufeland) Кристоф Вильгельм (1762—1836) прислал Канту свою книгу “Макробиотика, или Искусство продления человеческой жизни”. — 568

² См.: “Спор факультетов”, часть вторая. — 569

38 (759a)

¹ Письмо Канта Дашковой (см. № 32) с благодарностью за избрание в Петербургскую Академию наук не дошло до адресата. Канту пришлось написать новое письмо в Петербург. Долгое время считалось потерянным. Впервые напечатано по-русски в сб. “Историко-астрономические исследования” (М., 1956). Оригинал хранится в архиве РАН (ф. 1, оп. 3 д, 72, л. 200). — 570

² Президентом Петербургской Академии наук был в то время князь К.Г.Разумовский, Дашкова была директором. — 570

39 (762)

¹ Книга пересмотров (*лат.*). Кант имеет в виду работу Бека “Единственная возможная точка зрения, с которой может оцениваться критическая философия”. — 570

² Тифтрук намеревался выступить в защиту Канта с такой работой. Была ли она издана и написана, неизвестно. — 571

³ Шлетвейн предлагал Канту вступить в полемику, но философ отклонил это предложение.

40 (783)

¹ В 1797 г. Кант получил два письма из Швеции от своего однофамильца, уверявшего философа в том, что они двоюродные братья, и просившего на этом основании ссудить крупную сумму. Затем пришло письмо от епископа Линблома (на которое Кант отвечает в данном письме), уверявшего философа в его шведском происхождении. Кант, однако, ошибался, полагая, что его предки родом из Шотландии. Прадед Канта — выходец из Литвы. — 572

41 (784)

¹ Тифтрук свой замысел не осуществил. — 573

² Речь идет о двух первых частях работы “Спор факультетов”. — 574

42 (789)

¹ Речь идет о двух работах Фихте “Очерк особенностей наукоучения в отношении к теоретической способности” и “Основы естественного права согласно с принципами наукоучения”. — 575

43 (790)

¹ См.: “О схематизме чистых рассудочных понятий” (В 177). — 576

² Журнал “Анналы философии и философского духа” был основан Якобом с целью популяризации критической философии, выходил в Галле в 1795—1796 гг. — 579

44 (805)

¹ Кант не осуществил этот план. — 580

² См. вторую часть работы “Спор факультетов”. — 580

³ В январе 1798 г. “Всеобщая литературная газета” опубликовала рецензию на работы Фихте. Предположительно ее автором был Эрхард. — 581

45 (820)

¹ Речь идет о работе Гарве “Обзор важнейших принципов нравственного учения”, которая была посвящена Канту. — 581

² Последняя большая работа Канта, оставшаяся незавершенной (см. последний раздел этого тома). — 582

46 (867)

¹ Работа Кизеветтера “Оценки гердеровской метакритики Критики чистого разума”. — 583

47 (892)

¹ Письмо написано чужой рукой. Канту принадлежит только подпись. — 584

Два неизвестных письма Канта

1 (228a)

¹ *Fetter* (Fetter) Иоганн Фридрих — кенигсбергский архитектор. Письмо было учтено в Академическом издании, но считалось потерянным. Первопубликация — в журнале “Вопросы философии” (1986, № 4, пер. А.Гулыги), оригинал хранится в Санкт-Петербургской государственной библиотеке (Ф. 71, оп. 1, ед. хр. 1391). — 585

2

¹ Письмо не учтено в академическом издании. Сохранился в РГАЛИ (ф. 172, оп.1, ед.хр. 253, л. 20—22) в подготовительных материалах к русскому изданию “Дианиологии” искаженный русский перевод, неизвестно кем выполненный и лишь приблизительно передающий содержание письма (переводчик был не в ладах ни с философской терминологией, ни с немецким языком). Перевод обнаружил французский славист А.Мазон, который, однако, принял его за мистификацию. А.Гулыга на основании черновика письма (см. № 25) реконструировал возможный русский текст и обратный перевод (первопубликация — журнал “Наука и жизнь”, 1977, № 3, см. также: I. Kant. Briefwechsel, Hamburg, 1986, S. 943). Публикацию “Дианиологии” см.: “Историко-философский ежегодник 1988”. — 586

IV. ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ

Об основанном на априорных принципах переходе
от метафизических начал естествознания
к физике

Von dem auf Principien a priori gegründeten Übergange von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik. Работа представляет собой отрывок из оставшегося незаконченным сочинения Канта, над которым автор трудился до последних дней своей жизни. Впервые этот фрагмент рукописи Канта был

издан А.Краузе через 84 года после смерти философа (1888). На русском языке данный отрывок был впервые опубликован в переводе Ц.Г.Арзаканьяна в шеститомном собрании *Сочинений* Канта (т. 6, с. 589—651). Здесь этот перевод воспроизводится в сверке и с примечаниями А.И.Панченко.

Следует отметить, что читатель столкнется с рядом трудностей при восприятии текста, ибо в рукописи, представляющей черновой набросок, много пропусков, грамматических ошибок, незаконченных фраз, посторонних внедрений. Но тем не менее основные направления мысли Канта достаточно ясны.

О существовании данного незаконченного сочинения было известно и до его опубликования. Как пишет К.Фишер в “Истории новой философии” (т. 4, с. 103—104, 137—141), Кант замысливал такое произведение, которое можно охарактеризовать как “главный труд”, “исполинский труд” и т.п. Возможно, это только предположение историка философии. В действительности мы имеем определенный показатель текущей работы Канта и его размышлений по поводу своих произведений.

Но, как бы там ни было, в данном наброске содержатся некоторые новые метафизические предчувствования. Прежде всего это касается идеи теплорода. Сегодня очень легко ее отрицать, рассматривать как заблуждение или как спекулятивную (умозрительную) идею, но вспомним, что и идея атомистов Древней Греции тоже была умозрительной и метафизической. Однако с течением времени метафизика перешла в физику. Точно так же и идею теплорода, или эфира, или “тонкой материи” можно интерпретировать как предчувствие нарождавшейся уже во времена Канта физики поля (М.Фарадей, Дж.К.Максвелл). И здесь Кант, пока на метафизическом уровне, выходит за пределы механистической картины мира. Кроме того, в данном отрывке, как, впрочем, и в других его сочинениях, проявляется естественное стремление создать единую картину бытия (как телесного, так и духовного). Прослеживается аналогия между гносеологией Канта и его онтологической концепцией мира как системы и единства в многообразии — как априорное созерцание и категории позволяют построить единую систему знания, так и “тонкая материя” (теплород) позволяет объединить все разнообразие природного мира.

¹ *Даламбер*, Жан Лерон (D'Alembert, 1717—1783) — французский математик, механик, общественный деятель-просветитель, совместно с Д.Дидро редактировавший в 1751—1757 гг. знаменитый “Энциклопедический словарь”. — 591

² *Кёстнер*, Абрахам Готгельф (Käestner, 1719—1800) — математик, работавший в Геттингенском университете, автор труда “Anfangsgrunde der angewandten Mathematik”. — С. 591

³ *Вольф*, Христиан (Wolff, 1679—1754) — немецкий философ, популяризатор и систематизатор философии Лейбница. — 592

⁴ *Валлериус*, Иоганн Готшалк (Wallerius, 1709—1786) — профессор химии в Упсале (Швеция), автор сочинения “Observationes mineralogicae ad plagam occidentalem sinus Bottnici”, Stockholm, 1752. — 607

⁵ *Гюйгенс*, Христиан (Huygens, 1629—1695) — голландский физик, механик, оптик. В 1678—1690 гг. развивал волновую теорию света. Гюйгенс доказал теорему “сохранения живых сил”, послужившую идейной предтечей закона сохранения и превращения энергии. — 644

[ЧЕРНОВЫЕ ЗАМЕТКИ]

Публикуемые здесь фрагменты появились в свет после смерти Канта в результате долговременной упорной работы немецких издателей. В издании “Kant’s Gesammelte Schriften” (Hrsg. von d. PAd.W. — B., Leipzig, 1928. — Bd 18, S. 607—615, 618—621) они обозначены номерами 6311, 6312, 6313 и 6315 и относятся, по исследованию, к 1790—1791 гг. Фрагмент № 6311 “Опровержение проблематичного идеализма” выделяется тем, что он принадлежит к семи небольшим заметкам, которые Кант лично передал своему ученику И.Г.Кизеветтеру (фрагмент появился, как предполагается, и в результате бесед учителя со своим учеником). На русском языке эти фрагменты были впервые опубликованы в сборнике “Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта” (Калининград, 1978. — Вып. 3, с. 124—130) в переводе В.А.Жучкова. Затем этот перевод был перепечатан в книге: *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. — С. 626—632. В настоящем издании вновь публикуется перевод В.А.Жучкова в сверке А.И.Панченко по указанному выше немецкому изданию.

В целом все подобранные фрагменты объединяются темой, которую условно можно назвать: “Опровержение проблематичного идеализма”. При этом надо иметь в виду, что под “проблематичным” идеализмом Кант понимает дуализм Декарта, отличая этот идеализм от “догматичного” идеализма Беркли (видимо, по причине эмпирицистской позиции английского философа).

О ВНУТРЕННЕМ ЧУВСТВЕ

Заметка “*Vom inneren Sinn*” впервые опубликована в журнале “Вопросы философии” (1986, № 4, перевод А.В.Гулыги). Оригинал хранится в Государственной публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина (СПб. — ф. 991, общее собрание иностранных автографов). Заметка представляет собой нечто целое, в черновом варианте последовательно обосновывает важную мысль критической философии о соотношении внешнего чувства, дающего созерцание пространства и внутреннего чувства, порождающего время. Уже в первом издании “Критики чистого разума” (1781) вопрос был решен в пользу определяющей роли пространства. Во втором издании своего труда (1787) Кант усилил аргументацию, которая перекликается с публикуемой заметкой. Возможная дата написания заметки — время подготовки второго издания, т.е. примерно 1786—1787 гг.

¹ Апперцепция воспринимающего (*лат.*). — 656

² Апперцепция воспринятого (*лат.*). — 656

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аверроэс (Ибн Рушд) — 61, 62
Аврелий Марк — 231
Антонин Философ — 287
(см. Аврелий Марк)
Аристотель — 230, 231, 245,
275, 276, 283, 285—287, 490
Аркесилай — 286
Ахенваль Готфрид — 189
Архимед — 241
Базедов Иоганн Бернхард — 407
Баумгартен Александр Готлиб
— 270, 276, 492, 502, 521,
529, 560
Бек Якоб Сигизмунд — 540,
558, 570, 571, 573
Беккариа Джованни Баттиста
— 63, 65, 66
Белосельский-Белозерский
Александр Михайлович —
550, 586
Беренс Иоганн Кристоф — 479
Беркли Джордж — 650
Бистер Иоганн Эрих — 557, 580
Блюменбах Иоганн Фридрих —
131
Бонне Шарль — 131
Боровский Людвиг Эрнст —
535, 553
Браге Тихо — 344
Буле Иоганн Готлиб — 263
Бэкон Веруламский (Бэкон
Фрэнсис) — 287
Бюффон Жорж Луи Леклерк
— 69—70, 117
Бюшинг Антон Фридрих — 37,
130
Валлериус Иоганн Готшалк —
607, 612
Вергилий Марон Публий —
196, 205, 304
Верри Пьетро — 143
Виланд Кристоф Мартин — 525
Вильсон Александр — 70
Виндиш-Грэц Иозеф Николаус
— 532
Вольф Христиан — 45, 276,
288, 290, 526, 527, 592
Галлер Альбрехт — 205, 223
Гамильтон Уильям — 63
Гарве Христиан — 162, 163,
165, 166, 169—171, 173,
502, 504, 509, 515, 581
Гартунг Готфрид Лебрехт — 575
Гензихен Иоганн Фридрих —
538, 574
Гентц Фридрих — 512
Георги Иоганн Готлиб — 54
Гердер Иоганн Готфрид — 38,
50, 53, 55, 479, 534
Герман Альбрехт — 479
Герц Марк — 483, 486, 494,
502, 525
Гершель Уильям — 63, 65, 66, 69
Гиппократ — 81, 195

- Гоббс Томас — 175, 193, 19
 Гольштейн-Бек Фридрих Карл
 Людвиг — 497
 Гомер — 230
 Гораций Флакк Квинт — 210,
 304, 446, 449
 Гримм Иоганн Фридрих — 537
 Грунерт Фридрих Август —
 521, 523
 Гук Роберт — 63
 Гюйгенс Христиан — 70, 644
 Даламбер Жан Лерон — 299,
 591
 Дашкова Екатерина Романов-
 на — 563, 570
 Декарт Рене — 95, 220, 287,
 650
 Денгель Карл Готлоб — 516
 Дитрихштейн Карл Иоганн —
 466
 Елизавета Петровна, русская
 императрица — 464
 Земмеринг Самуэль Томас —
 119, 565, 566
 Зенон Китионский — 285
 Зенон Элейский — 283
 Зоннерат Пьер — 207
 Зороастр (Заратуштра) — 283
 Зульцер Иоганн Георг — 478,
 493, 504
 Зульцер Иоганн Рудольф —
 498
 Кайзерлинг Альбрехт Иоганн
 Отто — 535
 Кант Иммануил — 135, 256,
 264
 Кант Иоганн Генрих — 572
 Кантер Иоганн Якоб — 470,
 472, 473
 Карнеад из Кирены — 286
 Картерет Филипп — 128
 Касл Уильям — 468
 Кеплер Иоганн — 13
 Кестнер Абрахам Готхельф —
 250, 591
 Кизеветтер Иоганн Гофрид
 Карл Христиан — 583
 Кипке Иоганн Давид — 464
 Клеанф из Асса — 285
 Кноблех Шарлотта Амалия —
 465
 Коллинз — 570
 Констан Бенжамен Анри —
 256
 Коперник Николай — 344
 Крамер Карл Фридрих — 256
 Кроуфорд Эдер — 69
 Кругот Мартин — 451
 Крузий Христиан Август —
 276, 489
 Ксенофан из Колофона — 283
 Кук Джейс — 34
 Ламберт Иоганн Генрих —
 276, 470, 480, 483, 486,
 491—493, 504, 538
 Лао-Цзы — 214
 Лафатер Иоганн Каспар — 497
 Лейбниц Готфрид Вильгельм
 — 276, 288, 508, 526, 527,
 529, 655
 Лессинг Готхольд Эфраим —
 89, 90, 198, 502
 Ливий Тит — 217
 Линд Джеймс — 119
 Линдблом Якоб Аксельссон —
 571
 Линней Карл — 109, 112
 Лихтенберг Георг Кристоф —
 63, 431

- Локк Джон — 276, 287, 508
 Лукреций Тит Кар — 242
 Люк Жан Андре — 157
 Лютцов Иоганн Иоахим — 466
 Магеллан Гиацинт — 63
 Маймон Соломон — 526, 527, 530—532
 Макбрайд Дэвид — 494
 Мальбренш Никола — 276, 489
 Мартевиль Людвиг — 467
 Мейер Георг Фридрих — 276
 Мендельсон Моисей — 37, 89, 90, 95, 97, 98, 101, 134, 197, 198, 200, 473, 483, 486, 491, 493, 502, 504, 509, 512, 514, 515, 519
 Михаэлис Иоганн Давид — 256
 Монтень Мишель — 479
 Монтукла Жан Этьен — 230
 Негелейн — 497
 Нибур Карстен — 54
 Николовиус Георг Генрих Людвиг — 570
 Николовиус Фридрих — 566, 580
 Ньютон Исаак — 13, 288, 458, 590, 644
 Паллас Петр Симон — 63
 Паркинсон Сидней — 54
 Першке Карл Людвиг — 573
 Пиррон из Элиды — 286
 Пифагор Самосский — 228, 229, 284, 285
 Платон — 209, 227—229, 231, 235—237, 239, 242, 244, 245, 285—287, 298, 438, 489
 Плиний Секунд Гай (Старший) — 287
 Помпей Великий Гней — 248
 Посидоний — 248
 Поуп Александр — 478
 Пристли Джозеф — 9
 Пфеннингер Иоганн Конрад — 501
 Рамсей Джеймс — 124
 Рейнгольд Карл Леонгард — 137, 522, 559, 573
 Рейш Иоганн Петер — 278
 Реккард Гойхильф Христиан — 473, 504
 Ренгер — 580
 Руссо Жан-Жак — 21, 23, 80, 82, 204, 400, 429
 Руссэ Франсуа — 497
 Сведенборг Эммануил — 466—469, 474, 477
 Свифт Джонатан — 204
 Сегнер Иоганн Андреас — 429
 Секст Эмпирик — 286
 Сен-Жермен Клод Луи — 466
 Сен-Пьер Шарль Иренэ — 21, 204
 Сенека Луций Анней — 286
 Сикст, книготорговец — 532
 Скотт Д. — 119
 Сократ — 279, 285, 301, 438
 Спевсипп — 286
 Спиноза Бенедикт (Барух) — 533
 Стерн Лоренс — 111
 Теренций Афр Публий — 224
 Тетенс Иоганн Николаус — 509, 515
 Тифтрук Иоганн Генрих — 570, 573, 576, 580

- Торре Джованни Мария Делла — 64
- Туссен Жан Клод — 568
- Уллоа Дон Антонио де — 63, 126
- Фалес Милетский — 283
- Федер Иоганн Георг Генрих — 521
- Ферекид с о-ва Сирос — 283
- Фихте Иоганн Готлиб — 263, 544, 556, 565, 573, 575, 581
- Фишер Карл Конрад — 532
- Фонтенель — 245, 338
- Форрестер Томас — 128
- Форстер Иоганн Георг Адам — 108, 109, 117—123, 126, 129—131, 522
- Франклин Бенджамин — 426
- Фридлендер Давид — 502, 516, 568
- Фридрих-Вильгельм II — 35, 38, 54, 560
- Фукидид — 26
- Харткнох Иоганн Фридрих — 38, 54, 470, 505, 559
- Хеммерде Карл — 521
- Хермес Герман Даниель — 555, 580
- Хест Георг — 54
- Хилльмер Готлиб Фридрих — 555, 580
- Хоум Генри — 270
- Хрисипп из Сол — 246, 285
- Хубе Иоганн Михаэль — 564
- Хуфеланд Кристоф Вильгельм — 565, 568
- Цезарь Юлий — 35
- Циммерман Эберхард Август Вильгельм — 54
- Цицерон Марк Тулий — 246, 287, 304
- Чингисхан — 144
- Шен Карл Кристоф — 584
- Шефтсбери Энтони Эшли Купер — 114, 304
- Шиллер Фридрих Иоганн — 564
- Шлетвейн Иоганн Август — 571
- Шлоссер Иоганн Георг — 253
- Шмидт Карл Христиан Эрхард — 557
- Шпренгель Мариас Кристиан — 124, 125
- Штейдлин Карл Фридрих — 554
- Шульц Иоганн — 491, 492, 516, 571
- Шютц Христиан Готфрид — 519, 525, 565
- Эйзенберг Фридрих Филипп — 580
- Эйлер Иоганн Альбрехт — 221
- Элерс Мартин — 10
- Эпиктет — 287
- Эпикур — 285, 286
- Эпинус Франц Ульрих Теодор — 63
- Юлиан Отступник — 21
- Юм Давид — 27, 291, 479
- Якоб Людвиг Генрих — 520, 579
- Якоби Фридрих Генрих — 90, 101, 532

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абстракция (абстрактное, абстрагирование) — 301, 349, 350, 354, 355
- Авторитет — 336
— личности — 336
— толпы — 336
— и предрассудки — 336—348
- Агрегат — 329, 647
- Аксиома — 261
- Акциденции — 133
- Амфиболия — 608
— понятий — 601, 603, 612
- Анализ — 321, 391
- Аналитика — 271, 272, 275
- Аналогия — 38, 46—48, 49, 109, 319, 385
- Анатомия — 219
— сравнительная — 49
- Антагонизм — 16, 17, 20
- Антиномии — 532, 541, 583
- Антиципация — 333
- Антропология — 280, 554
- Апперцепция — 559
— единство апперцепции — 527, 529, 576
— эмпирическая — 220, 221
- Архитектоника
— наук — 305
- Ассоциации
— закон — 220
- Атом — 600
- Бессмертие — 45, 46, 249, 251, 252
(см. душа)
- Библия (священный документ)
— 73, 86
- Благо — 87, 88, 234, 325, 462
— высшее (соединения счастья и моральности) — 106, 163, 164, 325
- Благодееание — 452
- Блаженство — 198, 233, 252
- Бог — 9, 40, 41, 43, 79, 96, 143, 149, 151, 237, 249, 251, 252, 255, 283, 348, 409, 455—458
— идея — 348
- Богословие — 457, 554—556
- Величина
— знания — 295, 305
- Вера — 10, 100—105, 152, 231—234, 257, 323—327, 330, 331
- Верность — 326
- Вероятность — 249, 254, 339, 340, 343
- Вечность — 7
- Вещество (см. материя)
— основное — 599

- Вещь сама по себе — 228, 249, 492, 493, 509, 510, 514, 527, 528, 541, 542, 652, 653
 Видимость — 253, 272; 281, 283, 286, 310, 313, 314, 340, 341
 Видоизменение — 111—116
 Вкус — 269, 302, 303
 Влечение — 76
 — чувственное и идеальное — 76
 Возможность
 — и действительность — 308
 Война — 20, 22, 25, 73, 84—86, 247, 250
 — и прогресс — 86
 Воление — 254, 331
 Воля — 78, 107, 133, 251, 252, 257, 261, 326, 437
 — объединенная — 182, 192, 233
 — добрая воля — 20
 — свобода воли — 12, 15
 — проявление воли (по-ступки) — 12
 Воображение — 38, 48, 72, 75, 76, 78, 132, 221, 653, 654
 Воспитание — 80, 399—413, 432, 436, 441
 — как искусство — 404—406
 — нравственности — 409
 — правителей — 407
 — практическое, или моральное — 414
 — разума — 437
 — религиозное — 455
 — частное и общественное — 411, 412, 414
 — чувства удовольствия и неудовольствия — 438
 Восприятие — 596, 646, 647
 — единство — 596
 — способность — 219
 Время — 7, 220, 650—655
 — лишенное действий (пустое) — 598, 599, 646
 Всемирно гражданское состояние — 26
 Всеобщность — 246, 294
 — дискурсивная — 648
 — дистрибутивная — 646
 — коллективная — 646, 648
 — понятие опыта — 646
 Всеполнота — 604, 644
 Выбор — 75
 Гений — 287, 300, 551, 552
 Гипотеза — 309, 343, 344
 Горизонт (знания, познания, науки, человеческого рода и т.д.) — 296—300
 Государство (устройство) — 33
 Гражданин — 32, 182
 Гражданское общество — 17, 21
 Гражданское устройство — 17, 20—22, 24, 27
 Грех
 — первородный — 88
 Гуманность — 302
 Движение — 132
 Действие — 260
 Демонстрация (логическая) — 89, 90
 Деспотизм — 35
 Деятельность — 246
 Диалектика — 271, 272, 275, 283, 285

- как искусство видимости — 272
- как искусство спора — 272
- Дикость — 21, 22 400
- Дискурсивность — 314
- Дисциплина — 399, 400, 408, 409, 411, 424, 441
- Добро — 166
- Добродетель — 8, 39, 257, 291, 409, 447, 448
- Догматизм — 95, 248, 286, 342
- Договор — 257, 258
 - первоначальный — 174, 182
- Доказательство — 329, 330
- Доктрина — 270, 271
- Долг — 32, 35, 163, 171, 173, 251, 254, 256—258, 260—262
- Достоверность — 231—234, 253, 295, 327, 328, 340, 342
- Достоинство — 450, 451, 453, 461
- Дрессировка — 409
- Дружба — 546, 547
- Дух — 234, 250
 - совершенствование — 30
 - народный — 37
- Душа — 45, 46, 56, 219, 221, 223, 224, 227, 228, 234, 247, 250, 273
 - бессмертие — 44, 283
 - животного — 41
 - человеческая — 45, 46, 48
 - как способность — 221
 - место души — 219, 220, 223, 224
 - орган души — 221
- Естественное состояние — 80
- Естествознание — 130
- Животное — 339
- Жизнь
 - будущая — 6
 - жизненная сила — 219
- Заблуждение — 91, 309—313, 333
- Зависть — 453
- Задатки (и их развитие) — 13—18, 22, 24, 26, 113—115, 118, 122, 125—128, 130, 403
- Закон — 12, 18, 19, 33, 47, 106, 109, 112, 166, 233, 234, 249—251, 254, 258, 259, 261, 269, 270
 - ассимиляция — 38, 45
 - практический — 107
 - который живет в нас — 456, 457
 - противоречия — 308, 309
 - достаточного основания — 308, 309
 - исключенного третьего — 309
- Законодательство — 38
- Закономерность — 259, 260
- Здравый смысл — 465, 474
- Земледелие — 83, 84
- Зло — 80, 84, 157, 248
- Знание — 194, 233, 234, 251, 252, 254, 255, 323, 328, 329
 - априорное — 136, 278
 - интуитивное и дискурсивное — 279

- рациональное и историческое — 277
 - рациональное и эмпирическое — 277
 - спекулятивное — 279
 - света — 447
- Идеализм**
- догматичный и проблематичный — 650
 - опровержение — 652—654
- Идея** — 18, 347
- материальная — 220
 - архитектурная — 348
 - человеческая — 406
- Изложение (логики)**
- схоластическое и популярное — 274
- Императив** — 234, 249, 252, 253, 345
- Индивид** — 14, 79
- Инстинкт** — 14, 15, 41—43, 75, 76, 81, 246, 399
- как “глас Божий” — 74
- Интерес (рассудка, чувства, воли)** — 296
- Искусство** — 18, 23, 81—84, 114, 133
- Исповедь** — 155
- Исследование** — 334
- Истина** — 215, 233—236, 253, 257, 258, 260, 262, 271, 275, 283, 295, 306, 309, 310, 312, 322
- вопрос о критерии — 307—309
- История (всемирная история человечества, история человеческого рода)** — 12, 72, 73, 79
- идея мировой истории — 28
 - как выполнение тайного плана природы — 13, 23, 26, 27
 - начало истории вытекает из природы — 72
 - этимология слова — 110
- История логики** — 275, 276
- История философии** — 282—288
- Канон** — 254, 268, 270
- Категории** — 136, 489, 490, 507, 517, 518, 521, 540—542, 576—579
- дедукция — 136
- Катехизис права** — 452
- Каузальность** — 577
- Климат** — 58—60, 115, 117, 122
- приспособленность организма к климату — 119, 120, 123—128
- Компарация** — 349
- Конец всего сущего** — 205, 206, 211
- естественный — 211
 - сверхъестественный — 211
 - противоестественный — 211
 - блаженный — 214
- Конкретное** — 355
- Конституция** — 192
- Конструирование понятий** — 278, 279
- Критика** — 288, 299, 521
- чистого разума — 490, 496, 503

- практического разума — 134, 521, 523, 524
- вкуса — 521, 524
- способности суждения — 526
- Культура — 16, 18, 22—24, 59, 60, 80—82, 84, 86, 87, 408, 486
 - души — 430
 - душевных способностей — 432, 436, 437
 - моральная — 441
 - памяти — 432
 - физическая — 430
- Лицо — 259, 260
- Логика — 230, 234, 268—397
 - определение — 268, 271
 - естественная и искусственная — 272
 - теоретическая и практическая — 273
 - трансцендентальная — 271
 - чистая и прикладная — 273
 - обычного и спекулятивного разума — 274
 - как критика познания — 275
 - законы — 308
 - как наука о необходимых законах мышления — 268
 - материя и форма — 269
- Ложь — 255, 258, 259, 262, 441, 445, 451
- Любовь — 76, 78, 216, 217
 - материнская — 43
 - полая — 43
- Максима — 89, 251, 252, 254, 280, 286, 314, 332, 333
- Математика — 227—229, 251, 268, 278, 279, 283, 508
 - ценность — 592
- Материя — 46, 132, 220, 221, 229, 593—649
 - определение — 593, 594
 - атрибуты — 646
 - жидкая — 625—629
 - невесомая — 625—629
 - подвижная — 596—597
 - твердая — 625—629
 - доказательства — 329
 - душа — 44
 - познания — 288, 306
 - понятия — 346, 348, 349
 - представления — 291
 - суждения — 355
 - чувственности — 292, 293
 - (см. форма)
- Машина — 31, 37, 625—629
 - определение — 635
 - природная — 593
- Метафизика — 47—51, 108, 130—132, 219, 221, 223, 224, 231, 253, 254, 280, 289, 347
 - догматическая — 48
 - права — 260
- Метод — 275, 320, 388—398
- Механизм — 31
- Мир — 16
 - вечный — 246, 250, 251, 253—255
- Мисолог — 282
- Мнение — 233, 234, 323, 324, 326
- Мнительность — 341
- Многообразие — 295

- Модальность
 — движения — 623
- Модератизм — 249
- Мозг — 220—222, 566
- Морализирование — 409
- Мораль — 233, 269, 280, 326—
 328, 337, 553
- Моральность — 218, 251
- Мудрость — 139, 140, 147, 148,
 194, 251, 252, 255, 256, 282,
 325
- Мышление — 41, 45, 53, 267,
 306, 346
 — как способность подво-
 дить представления чувств
 под правила — 252
 — как познание посредст-
 вом понятий — 346
 — образ мыслей — 23
 — ориентация — 89—105
 — спекулятивное — 94,
 274
 — форма и материя — 267
 — самостоятельность —
 281, 282
- Наблюдение — 108, 109, 112,
 118
- Навык — 74, 281, 408, 431
- Назначение
 — человека — 403
- Наказание
 — физическое и нравствен-
 ное — 443, 444
 — отрицательное и поло-
 жительное — 445
- Налогообложение — 31
- Народ — 189, 190
 — воля — 34
- Наследственность — 113—122
- Натурфилософия — 73, 286,
 288
- Наука — 21, 22, 80, 81, 109,
 110, 251, 275, 297, 329, 348
 — первые науки — 46
- Наукоучение — 581
- Неведение — 300, 301, 310,
 311
- Невежество — 36
- Нелепость — 313
- Необходимость — 269
 — в явлении — 623
- Необщительность — 16—18,
 20
- Неравенство — 80, 82, 84, 461
- Несовершеннолетие — 30, 35,
 36
 — определение — 29
- Несправедливость — 257, 260,
 261
- Норма — 270
- Нравственность — 252, 345,
 409, 449, 459
 — нравственное совершен-
 ство — 23
- Нравы — 82
- Образование — 401, 411
 — человечества — 404
 — школьное — 415
- Общение — 74
- Общественный организм — 20
- Общество — 82, 86, 256, 259
 — интересы — 31
- Общительность — 446
- Объект — 227, 228, 234, 267,
 268, 278, 289, 297, 306, 307,
 326
- Обязанности — 450, 451
- Одновременность — 652, 654
- Ожидание будущего — 77

- Опекун — 29, 30, 33
- Опыт — 73, 89, 108, 130, 133, 228, 234, 249, 260, 261, 267, 270, 278, 297, 328, 347, 392, 597, 598, 648—651, 654
— возможность — 595, 648
— единство возможности — 596, 646
- Организация — 40—58
— механическая и динамическая — 222
- Организм — 41, 48
- Органон — 268, 270, 275, 281
- Органы чувств — 222
— непосредственные органы чувств — 219
— центральный (всеобщий) орган чувств — 219, 220, 223
- Основание
— и следствие — 308
- Основательность — 303, 304, 306
- Отказ — 76
- Откровение — 89
- Отчетливость — 289, 290, 295, 316, 318—320
— чувственная и интеллектуальная — 290
— логическая и эстетическая — 318, 319
- Ощущение — 41
- Падение — 80
- Палингенез — 47
- Пансофия — 301
- Пастушество — 83, 84
- Педантичность — 302, 303
- Пифагорейцы — 284, 285
- Подражание — 334
- Подчинение
— положительное и отрицательное — 412
- Познание — 227, 231, 234, 235, 251, 254, 255, 268, 287
— априорное — 590—592
— интуитивное и дискурсивное — 291
— практическое — 345, 346
— теоретическое — 345, 346
— спекулятивное — 345, 346
- Политика — 260—262
- Понятие — 73, 74, 89, 226, 227, 229, 230, 235, 278, 279, 289, 290, 291, 318, 320, 321, 346—355, 578
— первичное — 49
— рациональное — 315
— опытное — 315
— эмпирическое и чистое — 346, 347
— и идея — 347
- Попечение — 411
- Популярность
— знания — 293, 303, 355
- Пороки — 80, 87, 409, 454, 455, 459
- Послушание — 442—444
- Постулат — 252, 253
- Потребность — 75
— высшая — 15
- Поэзия — 283
- Правда, правдивость — 256—262, 445
- Правила (познания) — 266—268, 388
— необходимые и случайные — 267
- Правительство — 31, 35, 37

- Правление**
 — отеческое и ответственное — 177
- Право** — 82, 88, 94, 256—258, 260—262
 — международное — 202, 204
 — чистое — 219
- Правосудие** — 155
- Практика** — 158
- Предрассудки** — 30, 31, 332—339
 — общие источники — 334
 — частные — 335
- Представление** — 89, 288—290, 346, 349, 350, 356, 541—543, 566, 567, 577—579, 651, 652
- Прекрасное (красота)** — 290, 293, 294, 456
- Преформизм** — 44
- Привычка** — 334
- Признак** — 314, 315, 318, 319, 351, 352
 — аналитические и субординированные — 315
 — координированные и субординированные — 315
 — утвердительные и отрицательные — 316
 — важные и плодотворные (несущественные и неважные) — 317
 — достаточные и необходимые (недостаточные и случайные) — 317
- Принуждение** — 413
- Принцип (принципы)** — 108, 110, 113, 117, 313, 347, 441, 442
- Природа** — 12—15, 18, 20, 22, 44—58, 76, 77, 78, 106, 107, 114, 246, 250, 251, 266, 487, 488
 — игра природы — 117
 — мудрость природы — 14, 22
 — цель природы — 13, 18, 21, 22, 23, 43, 73, 81, 115, 134
 — человеческая — 33, 79, 80, 86, 87
 — история природы (физиография) и описание природы (физиогония) — 108—111, 113, 129
- Присутствие**
 — локальное — 220, 223
 — виртуальное — 220
- Причина** — 72, 107, 109, 133
 — формальная — 58
 — высшая причина мира — 106, 135
 — конечные причины — 135
 — связь причины и действия — 134
- Провидение** — 28, 60, 85, 88, 122, 215, 404
- Прогресс** — 79, 86
 — бесконечный — 214
- Проза** — 283
- Произволение** — 166, 196
- Прообраз** — 347
- Пропедевтика** — 268, 270, 274
- Просвещение** — 25, 27, 29—37
 — определение — 29

- Пространство — 220, 596, 597, 641, 647, 650—655
 — пустое — 598, 646
 Прямая походка — 42, 43, 46, 47, 49
 Психология — 219
 Равенство — 78, 87, 176—180, 231, 259
 Развитие
 — живого существа — 13
 — природных способностей — 405, 432, 437
 — рассудка — 435, 436
 — внимания — 437
 Разум — 14—16, 31, 43, 49, 50, 52, 72—79, 82, 88, 89, 97, 105, 109, 110—113, 130, 132—134, 228, 229, 232, 235, 247, 248, 252, 254, 255, 259, 268—283, 322, 326, 328, 334, 399, 400, 437, 438, 477, 478, 482, 503, 514, 515
 — чистый — 106, 108
 — пороки — 79
 — и опыт — 52
 — публичное и частичное использование — 31—33
 Разумность — 415, 416
 Рапсодия — 305
 Рассудок — 29, 133, 220, 221, 228—230, 235, 252—278, 291—295, 311, 318, 322, 334, 350, 436, 437, 551, 552
 — условия его применения — 267
 — и воля — 331, 332
 Расы — 108, 111—115, 117, 121
 — происхождение — 112, 113
 — вторичное переселение — 122, 123
 — первичное расселение — 120
 Реальность — 251
 Революция — 31
 Религия — 107, 215—218, 280, 495, 515, 516, 544, 545, 549, 554, 560—562
 — определение — 456, 457
 — как высшая человечность — 43
 — устройство — 37
 — религиозные понятия — 458
 — внутренняя — 32
 — чистая — 220
 Республика — 32, 36
 Рефлексия — 334, 335, 349
 Род (человеческий) — 13, 14, 16—19, 22, 23, 25—27, 41—49, 53—62, 79—82, 112—114, 116, 117, 125, 399
 — как господин — 18, 19
 — и индивидуум — 61
 — назначение — 62
 — первичный род — 112—114, 118, 120, 128, 129
 — породы людей — 112—114
 — и вид — 352, 353
 Роскошь — 75
 Руководство — 411
 Самооценка — 15
 Самопознание
 — рассудка — 269
 Самосознание — 247

- Самостоятельность — 176, 181
- Сверхчувственное — 234, 235, 251—255
- Свобода — 10, 17—19, 22, 25, 26, 43, 53, 72, 76, 79, 82, 84—86, 170, 176, 193, 194, 247—252, 254, 261, 326, 400, 424, 430
- гражданская — 24, 36, 37
- вероисповедание — 25
- духа — 36
- действия — 37
- мысли — 37—39, 53, 108
- Святость — 140
- Сила (см. материя, движение)
- 43, 44, 132
- невидимое царство сил — 43, 47, 48
- генетическая — 55, 58
- духовная — 44—46
- живая — 44, 46, 611, 617, 618—621, 638
- жизненная — 611, 638
- органическая — 41, 42, 44, 49
- Вселенной — 46
- мертвая — 611, 615, 619—622
- отталкивания (расширения, непроницаемости) — 643, 645
- притяжения (сжатия) — 642—645
- Символы
- церкви — 32, 33, 36
- Синтез — 321, 390, 391, 527, 577
- синтетические априорные суждения — 528, 577
- Система — 305, 329
- солнечная — 39
- философская — 58
- эволюционная — 58
- конечных причин — 130
- мира (Вселенной) — 595
- движущих сил — 641
- Скептицизм (скептики) — 248, 286, 306, 332, 342
- Склонность — 334, 443
- Скромность — 76, 77
- Случай — 14, 22
- Случайность — 117, 258, 260, 269
- Смерть — 246
- Совершенство (совершенствование) — 29, 292—296, 298, 300, 303—306, 312, 402
- Совесть — 458
- Созерцание — 221, 225—232, 235, 272, 288, 291, 292, 296, 302, 319, 320, 346, 354, 649, 654, 655
- интеллектуальное — 225, 235
- внутреннее и внешнее — 223, 224
- априорное — 278
- Сознание — 247, 290
- определение — 288, 289
- чистое — 221
- трансцендентальное — 650, 651
- эмпирическое — 650, 651, 653, 654

- Сомнение — 341
Софисты — 284
Союз народов — 20, 21, 24
Спекуляция — 89, 90
Спонтанность — 292, 334
Способность (способности) — 76, 79, 81, 82, 266
— к добру — 404, 406
— суждения — 551, 552
Степени познания — 321, 322
Стоики — 285
Страсти — 454
Стыдливость (стыд) — 49, 439, 454
Субстанция — 48, 133, 221, 246
Субъект — 277, 288, 297, 596, 598, 599
— и опыт — 648
Судьба — 85
Суждение — 331, 355—367
— способность — 332
— проблематическое — 309, 323
— ассерторическое — 309, 323
— аподиктическое — 309, 323
— и воля — 331, 332
— предварительное — 332, 333
Существование — 595, 596
Сущность — 252, 318, 319
— нематериальная — 594
Схватывание — 559
Схоластика — 287
Счастье — 60, 61, 164, 166, 173, 177
Телеология — 107, 135
— телеологический принцип — 106—137
— теоретический и телеологический пути исследования природы — 106
Тело — 593—643
— органическое — 594, 595
Теодицея — 138—157
Теология — 285
Теория — 106, 107, 109, 158, 269
Теплород (см. материя, неведомая; эфир) — 597—600, 645—649
— определение — 595, 598, 645
— атрибуты — 646—648
— доказательство существования — 648, 649
— как возбуждающая сила — 614, 615
Терпение — 439
Тождество — 579
Толпа — 31, 336, 337
Точность — 309
Традиция — 58, 59, 89
Трансцендентальная философия — 135
Трансцендентное — 551, 578
Тупость — 551
Убедительность — 316
Убежденность — 330, 331
Уверенность — 330, 331, 340
Ум
— собственный — 29, 30
Умение — 414, 415, 447
Умозаключение — 368—388
Упрямство — 441
Уход — 399, 401
Учения

- экзотерические и эзотерические — 284
- Ученый — 31, 32, 34
- Федерация — 201
- Физика — 106, 130, 132, 284
- Физиология — 219, 220
- Филодокс — 279, 280
- Философия — 29, 50, 61, 62, 225, 228—231, 235, 236, 246—251, 253—255, 278—288
 - четыре задачи философии — 554
 - определение — 278
 - спекулятивная — 49, 285
 - истории человечества — 38, 50, 60
 - основные вопросы — 280
 - как учение о мудрости, законодательница разума — 279
 - и математика
- Форма — 40, 41, 58, 271
 - шарообразная — 40
 - доказательства — 329
 - организации — 43
 - познания — 289, 307
 - понятия — 346, 348, 349
 - представления — 290, 291
 - прекрасного — 292, 293
 - суждения — 356
 - чувственности — 292, 293
- Характер — 424, 442, 445—450
- Хилиазм — 24
- Целесообразность — 22, 114, 133, 227, 228
- Цель — 107, 133—135, 234, 235, 249—251, 254, 348, 594
 - природы — 134
 - свободы — 134
 - разума — 134
 - конечная — 591, 592
 - чистое учение о цели — 135
- Ценность — 279, 298
- Цивилизация (цивилизованность) — 23, 408
- Человек — 31, 32, 34, 37, 41—46, 51—62, 247
 - как цель природы — 77
 - как цель, а не средство — 78
 - как нравственное существо — 81
 - в отличие от животного — 399
 - как компендий мира — 43
 - как среднее существо — 41
 - как животное, нуждающееся в господине — 18, 19, 61
- Человечество — 80—82, 86, 250, 257, 258, 264
- Человечность — 43, 45
- Чувственность — 228, 266, 291—295, 310, 334
 - чувственное — 249, 254
- Чувство — 74—76, 232, 233, 235, 645
 - как источник обмана и видимости — 283

- внешнее — 651—658
- внутреннее — 650—658
- Школа — 410, 411, 431, 452
 - нормальная и экспериментальная — 410
- Эвристика — 89
- Экзальтация — 90
- Эклектика — 287
- Эмпирическое — 219
- Эпигенез — 44
- Эпикурейцы — 285—286
- Эстетика
 - как теория вкуса — 270
- Этика — 257
- Эфир — 324, 634—636, 641, 644
- Я
 - существование — 650—652
- Явление — 232, 249, 644, 652
- Ясность — 318

СОДЕРЖАНИЕ

І. СТАТЬИ

Рецензия на книгу И.Шульца “Опыт руководства к учению о нравственности”, 1783, <i>пер. Ц.Г.Арзаканьяна</i>	6
Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, 1784, <i>пер. И.А.Шапиро</i>	12
Ответ на вопрос: Что такое просвещение? 1784, <i>пер. Ц.Г.Арзаканьяна</i>	29
Рецензии на книгу И.Г.Гердера “Идеи к философии истории человечества”, 1785, <i>пер. Ц.Г.Арзаканьяна и И.Д.Копцева</i>	38
О вулканах на Луне. 1785, <i>пер. Ю.П.Байрачного, М.О.Башикирцевой и др.</i>	63
Предполагаемое начало человеческой истории, 1786, <i>пер. И.А.Шапиро</i>	72
Что значит ориентироваться в мышлении? 1786, <i>пер. И.Д.Копцева и А.И.Панченко</i>	89
О применении телеологических принципов в философии, 1788, <i>пер. Ю.Н.Попова</i>	106
О неудаче всех философских попыток теодицеи, 1791, <i>пер. Т.В.Васильевой</i>	138
О поговорке “Может это и верно в теории, но не годится для практики”, 1793, <i>пер. Н.Вельденберг</i>	158
Конец всего сущего, 1794, <i>пер. А.В.Гулыги</i>	205
Об органе души, 1796, <i>пер. М.И.Левиной</i>	219
О вельможном тоне, недавно возникшем в философии, 1796, <i>пер. И.Д.Копцева</i>	225
Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии, 1796, <i>пер. И.С.Андреевой</i>	246

О мнимом праве лгать из человеколюбия, 1797, <i>пер. Н. Вальденберг</i>	256
Заявление по поводу наукоучения Фихте, 1799, <i>пер. А. В. Гулыги</i>	263

II. ЛЕКЦИИ

Логика, 1800, <i>пер. И. К. Маркова и В. А. Жучкова</i>	266
О педагогике. 1803, <i>пер. С. Любомудрова</i>	399

III. ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

<i>Пер. Ю. М. Каган, М. И. Левиной и др</i>	463
---	-----

IV. ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ

Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике. <i>Пер. Ц. Г. Арзаканьяна</i>	590
(Черновые заметки). <i>Пер. В. А. Жучкова</i>	650
О внутреннем чувстве. <i>Пер. А. В. Гулыги</i>	655
<i>Примечания</i>	656
<i>Указатель имен</i>	700
<i>Предметный указатель</i>	704

Кант И.

К 19 Сочинения. В 8-ми т. Т.8. М.: Чоро 1994. — 718 с.
ISBN 5-8497-0008-0

Восьмой том завершает юбилейное издание Канта. Сюда вошли статьи, написанные после 1781 года и появившиеся в периодической прессе. Далее — два курса лекций: “Логика”, “О педагогике”, избранные письма и черновые наброски. Среди последних значительное место занимает рукопись “Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике”, над которой Кант работал в последние годы. Как и в предыдущем Собрании сочинений, дается значительный отрывок из этого произведения. Переводы ряда статей, вошедшие в том, публиковались ранее в “Кантовских сборниках” (Калининград).

ББК 87.2