

PRO ВЛАСТЬ



---

ПРО ВЛАСТЬ

---

ИММАНУИЛ КАНТ

К ВЕЧНОМУ  
МИРУ



РИПОД  
КЛАССИК  
Москва

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
К19

*Перевод с немецкого*

*И. Д. Копцева, И. А. Шапиро, Ц. Г. Арзаканьяна, Ю. Н. Попова,  
Н. Виндельберга, А. В. Гулыги, И. С. Андреевой, М. И. Левиной*

*Вступительная статья А. В. Гасилина*

*Составление Б. В. Подороги*

### **Кант, Иммануил**

К19 К вечному миру (сборник) / И. Кант ; [пер. с нем. И. Д. Копцева, И. А. Шапиро, Ц. Г. Арзаканьяна, Ю. Н. Попова, Н. Виндельберга, А. В. Гулыги, И. С. Андреевой, М. И. Левиной; вступит. ст. А. В. Гасилина; сост. Б. В. Подороги]. — М. : РИПОЛ классик, 2019. — 434 с. — (PRO власть).

ISBN 978-5-386-10909-7

Иммануил Кант — ум, честь и совесть эпохи Просвещения, один из величайших философов всех времен. Мысль Канта необратимо изменила весь интеллектуальный ландшафт Европы. Ни разу за свою жизнь не переступивший предела своего родного Кёнигсберга (ныне Калининград), Иммануил Кант объял мыслью все основные сферы человеческого существования. Не обошел вниманием он и темы политики, власти и истории.

В настоящем сборнике представлены тексты, которые можно обозначить как «философско-исторические и политические сочинения Канта». В них мыслитель рассматривает политику как через призму права, так и через призму истории. Именно в этих работах им формулируется всемирно-исторический идеал Вечного мира, или Мировой Республики.

**УДК 1(091)  
ББК 87.3**

- © Андреева И. С., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Арзаканян Ц. Г., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Гасилин А. В., вступительная статья, 2018
- © Гулыга А. В., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Копцев И. Д., перевод на русский язык, 2018
- © Левина М. И., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Подорога Б. В., составление, 2018
- © Попов Ю. Н., перевод на русский язык, 2018
- © Издани. Оформление. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2018

ISBN 978-5-386-10909-7

## МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Отечественному читателю творческий гений Иммануила Канта знаком, в основном, в трех дисциплинарных ипостасях: гносеологической, этической и эстетической — по числу трех фундаментальных критик «кенигсбергского *затворника*»: «Критики чистого разума» (1781), «Критики практического разума» (1788) и «Критики способности суждения» (1790). Четвертую, политическую, ипостась кантовской мысли часто считают необязательным довеском к монументальной кантовской Системе, а между тем именно в ней последняя обретает полноту и логическую завершенность.

Политические сочинения занимают в философском наследии Канта отнюдь не центральное место, проблемы политики оказываются в фокусе его научного интереса только в последние десятилетия жизни. Основные политические работы Канта: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос, что такое просвещение» (1784), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“» (1793), «К вечному миру» (1795), «Метафизика нравов» (1797), «Спор фа-

культетов» (1798) — написаны уже на закате его научной карьеры. Интерес позднего Канта к политической философии не в последнюю очередь предопределен необычайной социальной напряженностью, господствовавшей в Европе на исходе XVIII века. Будучи своеобразным откликом на «вызовы эпохи», политическая философия Канта произрастает на почве просвещенческого либерализма, продолжая традицию, связанную с именами Дж. Локка, Ш.Л. Монтескье, Вольтера и Ж.-Ж. Руссо.

Удивительная трезвость и прозорливость кантовской политической мысли, коей могли бы позавидовать многие представители *Realpolitik*, обусловлена тем фактом, что его политическая теория представляет собой отнюдь не ряд концепций *ad hoc*, а является логическим продолжением кантовской этики и философии права. Тесная взаимосвязь между этической, правовой и политической составляющими кантовской философии объясняется не столько формальным академическим требованием «системности», сколько необычайной методичностью самой кантовской мысли, точность и основательность которой можно сравнить с работой добросовестного строителя, возводящего здания «на века». Так, своеобразным замковым камнем, скрепляющим воедино всю эту конструкцию, выступает понятие свободы, последовательно реализующейся на разных уровнях (моральном, правовом и политическом) и составляющей основу кантовской антропологии.

Кантовский человек — уникальное существо, обитающее одновременно в двух мирах. Подобная исключительность не свойственна более ни одному животному. Как живой организм, обладающий определенным набором «естественных

качеств», живущий в определенном естественном окружении и, ввиду своей неизбывной телесности, всецело подчиняющийся законам физики, химии и биологии, человек является обитателем мира Природы. В то же время, будучи *разумным* существом, более того, существом, способным самостоятельно выбирать свой жизненный путь, согласовывать свое существование с себе подобными и приводить свои поступки в соответствие с идеалами — справедливости, честности, благородства и т.п., человек принадлежит царству Свободы. Сама возможность самосовершенствования человека, способность к духовному росту (не столько в качестве творения Природы, сколько в качестве обитателя царства Свободы) — центральная проблема как кантовской морали, так и его политической философии.

По мнению Канта, каждому человеку присущ неустранимый антагонизм между естественными потребностями и свободным целеполаганием. Этот фундаментальный конфликт лежит в основе двух диаметрально противоположных взглядов на природу политического. Первый из них толкует государство в качестве продукта *естественного* развития общества, подчиняющегося универсальным законам Природы. Сторонники этой точки зрения склонны рассматривать историю человечества как своего рода хронику последовательного восхождения от стадии естественной дикости к облачным высотам Цивилизации. В этом случае любые человеческие объединения — от первобытного племени до международного сообщества — представляются лишь политическими организмами различного уровня сложности, существование и развитие которых всецело обусловлено естественными законами, вроде тех, которым подчиняется

движение планет или деление клеток при формировании эмбриона. Такой взгляд на суть политического сводит нравственное измерение политики к своеобразному культурному декоруму, скрывающему под собой чистую прагматику властных отношений, реализующихся в строгом соответствии с естественными законами. Любой произвол политика, разделяющего подобный «натуралистический» подход, может быть оправдан некоторой общественной необходимостью или естественной логикой ситуации, вследствие чего такое политическое мышление создает благодатную почву для различного рода злоупотреблений. Этому сугубо «натуралистическому» подходу Кант противопоставляет взгляд на политику, в котором основным принципом политической субъективации и организации выступает идея свободы. В этой перспективе государство оказывается средством реализации некоего общечеловеческого духовного и культурного Проекта, касающегося каждого гражданина данного государства. Согласно Канту, только взгляд на политику через призму свободы может быть признан действительно политическим, так как сама политика не имеет собственного смысла, а получает его только в контексте некоторого метафизического проекта.

Указанный антагонизм между двумя подходами к политике непосредственно связан с ключевой проблемой кантовской политической философии: фундаментальным противоречием между волей отдельного индивида, заинтересованного, прежде всего, в удовлетворении личных потребностей, и общественной волей, нацеленной на реализацию интересов общества в целом. Центральное место этого противоречия в кантовской теории обусловлено тем, что в нем сталкиваются



ся два понимания свободы: свободы как желания отдельного индивида поступать по своему усмотрению, и свободы как регулятивной идеи, лежащей в основе концепции национального суверенитета. Извечный конфликт между интересами общества и интересами индивида выходит в философии Канта на новый уровень — уровень национального самосознания. Заметим, что именно в конце XVIII века в Европе складывается новая концепция национального государства, идущая на смену той, которая утвердилась после окончания Тридцатилетней войны и подписания Вестфальского мира (1648). Политическая философия Канта видит своей основной целью обеспечение надежного теоретического базиса для нового понимания национального суверенитета, в основу которого должен быть положен принцип разумной целесообразности и торжество нравственного начала над политической прагматикой.

Прежде чем обратиться к рассмотрению кантовской концепции национального государства, необходимо прояснить его понимание свободы как политической категории. Будучи основой нравственности, свобода у Канта выступает одновременно и главным условием успешного взаимодействия отдельных индивидов в рамках политической общности. Именно свобода, по Канту, служит той связующей силой, которая объединяет разрозненные атомы юридических персон в некую политическую целостность, движущуюся в едином культурно-историческом потоке и преследующую единую цель. Истинная свобода в философии Канта означает отнюдь не произвол частной воли, а способность человека подчинять свои поступки требованиям разума и приводить их в соответствие с целями общества. В то же время, будучи главным

условием разумности человека, свобода не рассматривается Кантом как некий абстрактный Абсолют: человек не может быть свободен сам по себе, он обретает свободу только в обществе себе подобных. Пожалуй, наиболее парадоксальный вывод из кантовской концепции свободы заключается в том, что свободным в полной мере может быть только тот, кто сам учреждает свои ограничения и твердо следует им, не взирая на жизненные обстоятельства. Главный же источник этих ограничений — свобода других: только живя и развиваясь в обществе свободных людей, человек может ощущать себя по-настоящему свободным. Следовательно, истинная свобода налагает на человека высокую ответственность за его поступки: только свобода исходного выбора наделяет легитимностью политические учреждения, любая юридическая норма получает статус всеобщего закона только в виду того, что она является плодом свободной разумной деятельности, направленной на согласование частных интересов с интересами общества в целом.

Вернемся к исходному конфликту двух типов свободы. Как видно, Кант склонен противопоставлять слепой инстинкт, строго детерминирующий деятельность человека, превращающий его в послушную марионетку аффектов и страстей, — разумной деятельности, главное свойство которой — принцип целесообразности. По Канту, инстинктивное существование отличается от свободной разумной деятельности тем, что последняя всегда согласует свое содержание с избранной целью. При этом, по мнению Канта, на уровне отдельного индивида в принципе *невозможно* в полной мере реализовать принцип целесообразности. В одиночку человеку чрезвычайно трудно противостоять естественному произволу как в окружающей

действительности (природные катаклизмы, неурожай, эпидемии), так и в самом себе (непреодолимое желание, страх, тяжелая болезнь). Только на уровне рода частные усилия по преодолению природных ограничений могут дать реальные результаты. Только в числе себе подобных человек получает возможность реализовать самые амбициозные планы, следовательно, только *общественная* жизнь человека, по Канту, может быть по-настоящему *целесообразной*. При этом Кант считает целесообразность главным условием развития как отдельного человека, так и в общества в целом. Сама история рассматривается им как последовательный процесс восхождения от исходного «естественного» состояния к некой Высшей цели, причем прогресс человечества является не результатом работы слепых законов Природы, а чередой свободных решений, согласованных с требованиями разумности.

Прежде чем мы обратимся к рассмотрению кантовского понимания цели истории, рассмотрим сначала саму логику развития последней. Любое человеческое сообщество, по Канту, проходит в своем развитии два основных этапа политического развития: догосударственный и государственный. На догосударственном этапе общество состоит из индивидов, пребывающих в *естественном состоянии*. В этом состоянии члены общества еще не отягощены правами и обязанностями, не знают закона, не связаны каким-то общим политическим проектом и не воспринимают себя в качестве политической целостности. Иначе говоря, в догосударственную эпоху человек еще не осознает себя по-настоящему свободным и не склонен рассматривать своих соплеменников в качестве носителей свободной воли. В таком обществе царит полный произвол и право сильного.

Политическая история человечества начинается у Канта с момента образования первого государства, когда человек впервые осознает собственную свободу и противопоставленную ему свободу других, признавая необходимость согласования частных интересов посредством общепринятых норм. На этом этапе в обществе происходит профессиональное и имущественное разделение, формируются первые общественные институты, возникают зачатки законодательства. Вслед за Гоббсом, Локком и Руссо Кант выступает сторонником договорной теории происхождения государства, согласно которой всякое государство есть продукт сознательной конвенции граждан, добровольно отчуждающих часть своих естественных прав в пользу государства в обмен на гарантии защиты жизни и собственности. В то же время само понятие общественного договора является сугубо регулятивным. То есть для Канта совершенно не важно, имел ли место в истории реальный общественный договор, или ничего подобного не было. Важно, что государство — это не естественное образование и не божественная институция, а продукт свободной конвенции. Развивая политическую теорию Руссо, Кант толкует общественный договор как средство утверждения верховного суверенитета народа, рассматривая в качестве высшей формы развития государства — *правовое гражданское общество*.

Заметим, что кантовское понимание гражданского общества довольно сильно отличается от современной трактовки этого понятия, противопоставляющей развитое гражданское общество произволу государственной власти. Например, по форме правления правовое гражданское общество Канта отнюдь не демократия, как у того же Руссо, а конституционная

монархия. По Канту, народный суверенитет должен быть реализован в фигуре конкретного Суверена, сама персона которого служит символом национального единства. Суверен в политической философии Канта символизирует общественную волю, наделяя ее реальностью субъективной воли. Правовое гражданское общество, по Канту, может иметь даже форму деспотии, где всем гражданам вменяется в обязанность подчиняться безграничной воле одного человека. Очевидное противоречие между свободой как целью общественного развития и деспотией как возможной формой гражданского правового общества Кант преодолевает противопоставлением свободы публичного политического *высказывания* и свободы политического *действия*. Последней в полной мере может пользоваться только Суверен, будучи выразителем общей воли, первая же в правовом гражданском обществе должна быть доступна каждому. Законопослушному гражданину, по выражению Канта, «не требуется ничего кроме свободы, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях публично пользоваться своим разумом»\*. Право на непослушание властям, а уж тем более — на какие бы то ни было формы политического сопротивления со стороны граждан, Кантом решительно отвергается.

Здесь уместно было бы задаться вопросом, почему Кант не наследует у своего предшественника Руссо, чью политическую мысль он, как известно, очень ценил, недоверие к единоличным формам власти и не делает ставки на развитие правосознания самого народа. Ответ прост: во взгляде на ис-

---

\* Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 131.

ходную человеческую природу Канту гораздо ближе антропологический скептицизм Гоббса, нежели ностальгия Руссо по моральному совершенству «благородного дикаря». Как и Гоббс, Кант, похоже, не верит в благую природу человека, считая саму добродетель результатом свободного выбора, а не плодом естественной предрасположенности. Канту отнюдь не свойственен взгляд на человека сквозь розовые очки гуманистического оптимизма: даже в самом совершенном человеке он видит склонность к злоупотреблениям. «Человек, — пишет Кант, — 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 корыстолюбивая 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»\*. По этой причине Кант выказывает полную лояльность королю Пруссии Фридриху II, которому, между прочим, посвящает основную работу так называемого «докритического» периода — трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Хотя Фридрих II действительно славился среди современников как покровитель наук и искусств, будучи сравнительно либеральным правителем, он в то же время был и ярчайшим представителем просвещенного абсолютизма.

---

\* Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 428.

Заметим, что уже некоторые современники Канта видели в сочетании гражданского общества, понятого как высшая цель развития государства, и конституционной монархии, представленной в качестве лучшей формы правления, серьезный недостаток кантовской политической теории. Так, немецкий историк культуры, Иоганн Готфрид Гердер, бывший в молодости учеником Канта, увидел в кантовском утверждении потребности человека в Господине явное противоречие исходному принципу свободы: «Человек, который нуждается в господине, — животное: поскольку он человек — ему не нужен никакой господин»\*. Действительно, ставка на монархию как на совершенную форму правления — один из наиболее противоречивых моментов кантовской политической теории. Единственное «смягчающее обстоятельство» — принципиальный приоритет *конституционной* монархии перед *абсолютной*, так как именно в *конституции* Кант видит главное средство объединения общества, а монарху оставляет роль гаранта должной имплементации ее содержания. «Долг монархов, хотя бы они и властвовали автократически, управлять все же по-республикански, т.е. обходиться с народом по принципам, соответствующим духу законов свободы»\*\*, — пишет Кант в своем знаменитом «Споре факультетов». Правда, закономерный вопрос о том, что делать гражданам государства, если монарх сознательно пренебрегает своим долгом и, в соответствии с природой человека, злоупотребляет свободой, насильственным путем ограничивая свободу публичного высказывания, к сожалению, остается у Канта без ответа.

---

\* Herder J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. XIII. P. 383.

\*\* Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 214—216.

Итак, концепция правового государства позволяет Канту разрешить фундаментальное противоречие между произволом свободного индивида и общественным сознанием, утверждающим свой суверенитет через всеобщее законодательство, представленное в форме конституции. Такое состояние государства соответствует высокому уровню общественного развития и достигается в результате длительной эволюции политического самосознания. Последовательный переход от менее совершенных политических форм к более совершенным, согласно Канту, может осуществляться только на пути реформ. Будучи современником Французской революции 1789 г., Кант, как известно, был убежденным противником революционных методов в политике. Основная ошибка идеологов Французской революции, по его мнению, заключалась в том, что, провозгласив свободу одной из своих основных целей (вспомним знаменитую революционную триаду «Liberté, Égalité, Fraternité»), они создали лишь видимость свободы, подменив истинную *свободу мышления* риторикой *освобождения*. «Посредством революции, — пишет Кант, — можно добиться, пожалуй, устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования мышления...»\* В то же время Кант признает, что само революционное движение имеет глубокую нравственную подоплеку: энтузиазм, которым движимы революционные массы, питается образом справедливого общества, соответствующего царству свободы. Революция как метафизический проект, в основе которого лежит все та же идея свободы, рассматривается Кантом как прямое свидетельство ноуменаль-

---

\* Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 131.



ной природы человека, его причастности царству свободы. Реальная же историческая революция, использующая бессознательную энергию народного бунта для свержения законной власти, как правило, обходится нации дорогой ценой и, по большому счету, не приносит желанных результатов. Другими словами, принимая саму идею революции в качестве духовного проекта по освобождению от оков тирании (прежде всего, тирании в мышлении), Кант решительно отвергает революцию как политическую практику.

Безусловный пиетет Канта к действующей власти (в том числе, как ни парадоксально, к революционному правительству, захватившему власть насильственно) хорошо рифмуется с политической теорией Гоббса, для которого безусловное подчинение действующему правителю и/или правительству является главным условием, позволяющим избежать новой гражданской войны. При этом Кант охотно признает, что эволюция государства в принципе невозможна без конфликтов, обусловленных наличием в самом обществе различного рода антагонизмов, главный из которых — антагонизм частных интересов свободных индивидов. Конфликт частных интересов, который не может быть полностью устранен даже в самом совершенном обществе, выступает, по Канту, главным двигателем общественного развития, способствующим все лучшему пониманию человеком как собственной свободы, так и свободы других. Постоянная угроза агрессии со стороны других вплоть до физического уничтожения принуждает как отдельных индивидов, так и целые национальные общности, постоянно заботиться о мерах безопасности, наиболее разумной и справедливой из которых Кант считает всеобщее законодательство. В той же мере, в какой свод за-

конов, свободно принятый всеми гражданами для неукоснительного исполнения в результате общественного договора, позволяет поставить точку в гоббсовской «войне всех против всех», в той же мере общемировое законодательство, по мысли Канта, могло бы привести человечество к состоянию «Вечного мира», в котором всецело господствовал бы принцип свободы. Именно противостояние свободных субъектов, как это ни парадоксально, выступает у Канта ключевым средством утверждения самой идеи свободы, создавая как на национальном (конфликт отдельных индивидов и партий), так и на межнациональном (конфликт отдельных стран и союзов государств) уровнях условия для учреждения общемирового законодательства. По этой причине отсутствие военной угрозы со стороны соседних государств Кант считает весьма *неблагоприятным* условием для становления гражданского общества. В качестве негативного примера герметичной замкнутости Кант приводит современный ему Китай, «который после однажды действительно испытанного своего рода непредвиденного нападения не имел могущественного врага, и в котором стерты всякие следы свободы»\*. По мнению Канта, именно ввиду своей географической изолированности от международного сообщества и отсутствия реальной потребности постоянно защищать и утверждать свою политическую субъективность Китай не может основывать свое развитие на принципах свободы, и в нем не может утвердиться полноценное гражданское правовое общество. Хотя при взгляде из нашей исторической перспективы и культурной ситуации подобный вывод кажется довольно

---

\* Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 490.

надуманным и плохо обоснованным, стоит признать, что европейская либеральная культура, на формирование которой не в последнюю очередь повлияла и кантовская политическая теория, спустя два века остается, по большей части, чужда китайскому менталитету.

Вернемся к нашей основной теме. Подводя итоги вышеизложенного, отметим, что у Канта идея свободы выступает ведущим регулятивным принципом, лежащим в основе общественных отношений на любом уровне — межличностном, национальном и межнациональном. Обращаясь к проблемам мировой политики, Кант опирается на расхожую аналогию, сравнивая национальные государства с отдельными индивидами, каждый из которых обладает рядом характерных черт, отличающих его от других и в то же время разделяющий с другими общий принцип политической субъективности. Таким образом, представление о национальном государстве как о совокупности отдельных граждан, объединенных общей политической волей, Кант переносит на межнациональный уровень, представляя некую общемировую Федерацию государств как союз всех суверенных наций, включенных в общемировой политический процесс. Данная аналогия позволяет Канту определить и конечную форму политического устройства, господствующего в общемировой Федерации: если высшей формой развития национального государства, как мы выяснили, выступает правовое гражданское общество, то целью развития человечества в целом является *общемировое гражданское общество*, опирающееся в своем существовании на международное право. При этом утверждение гражданского общества и на уровне отдельных наций, и на уровне межнациональных общностей — не последователь-

ный, как можно было бы предположить, а параллельный процесс. Более того, полноценное правовое гражданское общество, по Канту, *не достижимо* в полной мере в отдельном государстве, пока не учреждено общемировое гражданское общество: до той счастливой поры каждая нация, невзирая на уровень своего культурного и политического развития, находится в условиях постоянной угрозы внешнего вторжения и вынуждена затрачивать значительные ресурсы на поддержание собственной обороноспособности.

Свой проект общемирового гражданского общества Кант описывает в трактате «К вечному миру» (1795). Размышляя в этой работе над условиями, которые могли бы способствовать окончательному прекращению разрушительных войн и установлению мира на всей земле, Кант приходит к выводу, что подобное возможно только в условиях неукоснительного соблюдения международного законодательства, принятого всеми суверенными нациями, в результате нового общественного договора. В отличие от прежнего общественного договора, который, как уже было сказано, носит у Канта сугубо регулятивный характер, новый общественный договор может быть, по мысли Канта, реальным историческим событием, открывающим совершенно новую эпоху в истории человечества. Так, по мысли Канта, только в правовом государстве, входящем в общемировой союз народов, человеку может быть в полной мере гарантирована безопасность и максимально благоприятные условия для интеллектуального и духовного развития. Идея основания великого союза народов, *foedus Amphictyonum*, является своеобразной кульминацией кантовской политической теории. Подобный союз Кант рассматривает как истинную цель человеческой

истории, и с его заключением связывает реализацию Божественного Проведения.

Интересно, что сама концепция «Вечного мира» появилась в европейской политической философии задолго до Канта. Первым идеологом «всемирной Республики», которая должна была объединить все христианские народы Европы в единое государство, считается герцог Сюлли, чьи идеи были изложены в «Проекте установления вечного мира в Европе» аббатом Сен-Пьером\*, а позже переосмыслены Руссо в его «Суждении о проекте Вечного мира»\*\*. Заимствовав у своих предшественников политический проект общеевропейской Федерации христианских государств, Кант связал его реализацию с общеевропейским же движением Просвещения. Именно Просвещение, этот глобальный проект преобразования интеллектуального климата Европы, целью которого было искоренение предрассудков и повсеместное утверждение идеалов рациональности, должно было подготовить почву для создания всемирной Федерации государств. Заметим, что Кант не считает Просвещение продуктом какой-то конкретной исторической эпохи: подобные движения эмансипации человека от различных форм интеллектуальной и духовной зависимости были известны и другим культурам. Отдельные признаки просвещенческого движения Кант видит в античной Греции и Древнем Риме республиканского периода. Впрочем, не будучи осознанным

---

\* Saint Pierre C. *Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe*. Paris, 2012. 440 p.

\*\* Rousseau J-J. *Projet de paix perpétuelle* // *Collection complète des oeuvres*. Vol. 12. Genève, 1780—1789. URL: <http://www.rousseauonline.ch/Text/projet-de-paix-perpetuelle.php>

в качестве глобального проекта преобразования человека, античное «просвещение» не смогло выйти на межнациональный и межкультурный уровень, став лишь наглядным свидетельством причастности человека царству Свободы.

Итак, цель исторического движения у Канта вполне определена — это всемирное Гражданское общество, обретшее политическую форму в межнациональной Федерации государств. В то же время кантовское толкование истории решительно отвергает так называемую «натуралистическую» философию истории, развиваемую рядом историков, культурологов и философов его времени, в том числе уже упомянутым Гердером. Последний, будучи одним из родоначальников немецкого романтизма, утверждает в противовес Канту естественную логику развития истории, движение которой определяет не столько разумная воля (отдельных индивидов и общества в целом), сколько бессознательная сила, скрытая в культурной самобытности той или иной нации. У Гердера нация проявляет себя не в акте свободного законотворчества, как в учениях идеологов Просвещения, а в своем обращении к истокам (народному эпосу, мифологии, национальной культуре), в способности реализовать собственное уникальное предназначение, несхожее с судьбой других народов.

Кантовское видение истории решительно выступает против подобного «натурализма»: Кант утверждает, что за простой совокупностью исторических фактов и культурных образований невозможно разглядеть цель истории, так же, как невозможно разгадать предназначение отдельной нации на основе мнимых «естественных оснований», лежащих в основе ее национальной культуры. Цель истории — это ис-

ключительно результат применения свободной воли, дело будущего, а не реликт прошлого. В «Споре факультетов» (1798) Кант особенно подчеркивает, что история является, прежде всего, свободным человеческим Проектом. Сам взгляд на историю человечества как на нечто, что имеет определенную цель, предполагает, в свою очередь, самое активное участие человека. Только выступая в качестве *творца* истории, человек реализует собственное предназначение в качестве свободного существа. По Канту, невозможно выстраивать концепцию Прогресса только на основе личного опыта: исходя исключительно из прошлого, невозможно планировать будущее, по крайней мере такое будущее, которое чревато новыми завоеваниями, а не бесконечным воспроизведением уже пройденного. Только свобода, будучи принципиально сверхприродной сущностью, делает человека творцом действительности, позволяя определять собственное развитие. Таким образом, кантовская цель истории учреждается в результате разумной свободной деятельности, а не утверждается задним числом исходя из богатого исторического материала. Принцип целесообразности, который Кант приписывает человеческой истории, напрямую связан у него с рациональным выбором, который совершает человек, самостоятельно определяя свое будущее и накладывая на себя определенные обязательства, связанные с реализацией этой цели.

Таким образом, будучи одним из основных идеологов эпохи Просвещения, Кант разделяет общее для нее понимание Истории как последовательного Прогресса человечества в перспективе определенной цели. Заметим, что просвещенческая идея Прогресса, несмотря на ее преимущественно се-

кулярный характер, сохраняет теснейшую генетическую связь с христианской концепцией прогресса духовного, представляющей историю человечества как путь духовного восхождения от греховного состояния падшего человека к совершенному состоянию «богочеловечества». Большинство мыслителей эпохи Просвещения (за исключением разве что Руссо и его последователей) осуществляет в своем мировоззрении своеобразную рецепцию этой христианской концепции, осмысливая прогресс как постепенное восхождение человека от естественного его состояния, в котором господствует инфантильное, эгоистическое и зависимое от внешних детерминант самосознание, к некоему совершенному нравственному состоянию общества, где свобода господствует на всех уровнях общественной иерархии, и каждый гражданин воплощает в своей жизни принципы разумного альтруизма. Просвещенческое мировоззрение толкует историю как процесс последовательного увеличения степеней свободы, как на уровне индивидуального сознания, так и на уровне больших социальных общностей.

Стоит отметить, что уже в XX в., пережившем локальный Апокалипсис двух мировых войн и тотальное разочарование в идеалах Просвещения, рационализм кантовской политической философии стал предметом острой критики. В частности, с критикой Просвещения как проекта тотальной рационалистической унификации выступили в своей работе «Диалектика Просвещения»\* ведущие теоретики франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно, увидев в кантовской трактовке Просвещения теоретические основа-

---

\* Adorno T. W., Horkheimer M. Dialectic of enlightenment. New York, 1972.



ния для тоталитарных идеологий первой половины XX в., с их фанатичной верой в возможность построить некое тотальное государство на базе единого политического мировоззрения и готовностью жертвовать для реализации подобной утопии миллионами человеческих жизней. Таким образом, исходный кантовский антагонизм двух типов свобод — свободы человека как частного лица и его свободы как участника политической общности, успешно разрешенный на уровне теории, обрел еще большую остроту при переходе в пространство политической практики. Основная проблема кантовского понимания Просвещения, по мнению франкфуртцев, заключается в том, что, кладя в основу своей философии истории принцип свободного выбора, лежащего «в пределах только разума», Кант не склонен ставить под вопрос легитимность собственного понимания рациональности, культурно и исторически обусловленного, и по этой причине не могущего претендовать на абсолютную значимость. Из-за принципиальной неспособности преодолеть собственный историко-культурный контекст политическая теория Канта становится классическим примером метанарратива (Ж.-Ф. Лиотар): законченной системой политических мифологем, претендующей на окончательную истинность и абсолютную значимость. Причем если в качестве чисто теоретической позиции подобный метанарратив не таит в себе особой опасности, предполагая критические рецензии в ходе теоретической дискуссии, то попав в поле практической философии может легко превратиться в средство борьбы с политическими оппонентами и теоретическим обоснованием для применения насилия.

Подводя итог, следует признать, что несмотря на вполне обоснованную критику со стороны ряда современных фило-

софов и даже целых направлений политической философии, идеи Канта не утратили значимости и в наши дни. Так, в современных международных организациях, таких как Организация Объединенных Наций, Совет Европы, Всемирная торговая ассоциация, Большая двадцатка и пр., можно увидеть частичную реализацию кантовской концепции всемирной Федерации государств. И хотя наличие многочисленных международных институтов, политического, экономического, военного и научного профилей, а также развитого международного права, так и не позволило реализовать кантовскую мечту о Вечном мире, все же центральная для Канта концепция интеллектуальной, нравственной и политической свободы как главного фактора развития правового гражданского общества в наше время и, в особенности, в нашей стране — актуальна как никогда.

*Гасилин А.В.,  
аспирант Института философии РАН,  
ведущий редактор ИНИОН РАН*

Иммануил Кант

**К ВЕЧНОМУ МИРУ**

(сборник)



## ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ ВО ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОМ ПЛАНЕ<sup>1</sup> 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, обуславливаемые ими рождения и смерти, на которые свободная воля 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 частностях, 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 Кеплера<sup>2</sup>, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона<sup>3</sup>, 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 отказываемся 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 при-*

рода 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 разумом.* 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 пронизательность и ум, даже доброта его воли — все это должно быть исключительно делом его рук. Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупо 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 неисчислимые 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, предназначенное 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, 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 *удиняться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство — желание все сообразовать только со своим разумением — и поэтому ожидает отовсюду сопротивления, 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 наполнили 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 беспечно 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 совместимости 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 корыстолюбивая 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 общепри-

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

---

\* 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.

## 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 Amphictyonicum*<sup>4</sup>), от объединенной мощи 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 Руссо<sup>5</sup> (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



причин<sup>6</sup>, 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 могут 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 Руссо<sup>7</sup> 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 де-

ле, 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 хилиазм<sup>8</sup>, 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 та-*

ком 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 все 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 объединения, 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 оно, 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 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 содержа-

---

\* Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Все их сферы — все есть *terra incognita*<sup>9</sup>; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с *еврейским* народом в эпоху Птолемеев<sup>10</sup> благодаря греческому переводу Библии, без 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 истории<sup>11</sup>.

лось 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 развиваться и его назначение на Земле 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 обстоятельность, 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 существа 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 можно, 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 безбидная, 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 сочинений, то, конечно, ученый может рассуждать, не нанося ущерба делам, занимающимися 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 клеве-

ту (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 троном предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, кто желает придерживаться 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 на-



рода 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, что́ 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 этого 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*<sup>2</sup>, и еще в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своем 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, стано-

вится 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 в состоянии 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 соб-

ственной 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 время<sup>3</sup>.

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, преимущество 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 склон-

ность и призывание 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*, сообразно 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 совпадут<sup>4</sup>.

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.<sup>41</sup>

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 сообщенными. Пожалуй, по этой при-

чине 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 любимцем 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. Полезность 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 проследивать 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 соиздания, *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 создано 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 получил свободные и искусные руки; только при прямой походке возникает истинный человеческий язык. Теоретически и практически разум есть нечто *воспринимаемое*, 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 известь, 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». «Преформированных зародышей не видел никто. Когда говорят об эпигенезе<sup>2</sup>, 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 неблагоприятное, 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 тво-

рения, которое обладает животворящей силой, все 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 палингенез<sup>3</sup> следует здесь не за *смертью*, а за *состоянием куколки*. Здесь следовало бы, скорее, показать, что даже после разложения и сгорания животных природа допускает их по-



явление 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, какое 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 объяснять 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 отрещивался 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 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. 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 мысли 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 осмотрительным 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 Teutschen 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»<sup>4</sup>. 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 получат. 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». 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 остается 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 антропо-

логию). 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 книги<sup>5</sup>, 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.<sup>6</sup> «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 Циммермана<sup>7</sup>, 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 неприятельным образом. Подобное 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 рода<sup>8</sup>. 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 сомнения, прекрасная картина в форме дифирамбической оды: «*Вокруг трона Юпитера водят ее (Земли) хоры*» 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 корабле 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 вменять 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 неблагоприятно, 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 достижениям 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 знания 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 примечаниями<sup>10</sup>) 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 выбрать 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. 205<sup>11</sup> говорится: «Благосклонным 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 клас-



су 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 устройства, 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»<sup>12</sup>. 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 приближается 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.

## ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

1786

*Пересытать* 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 вытекает 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 хищных 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 немного — 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 снабженно-го ими, чтобы только привлечь к рассмотрению развитие

---

\* *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.

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* 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 внача-

ле получают название *жадности*, откуда, однако, мало-помалу возникает целое множество лишних и даже противоположных 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, приемлемыми, 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 придраться 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 несколько 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 пространства 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 уважение к себе как необходимому основанию 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 на-

клонностей, 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 мечтаньям 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 презируемой 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 сочинениях<sup>1</sup> 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\*, между тем стимулы, ведущие к по-

---

\* 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 поддержать 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 уме-

ние, так и благоприятные внешние обстоятельства, так что эта эпоха граждански отдается 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* Гиппократ<sup>2</sup>. 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, ког-

следним, которые в этом случае обуславливают вину, сами по себе хороши 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.

да 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 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, называемой *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.

## 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 первому<sup>3</sup> и от бродячего выкапывания корней или собирания плодов ко второму<sup>4</sup> мог 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 неб (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 земледelec (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 деревьев) 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 общежития, наслаждаться неопределимым благом свободы (ибо угроза войны еще и теперь единственная узда, сдерживающая 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

---

\* 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.

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 чумазых 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 поскотски и рабски служить, сделалось недостойным (ст. 17).

### ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Мыслящий человек испытывает печаль, которая вполне может привести его к нравственному разложению, о чем безрасудный 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 чрезвы-

чайно важно *быть довольным Провидением* (хотя бы оно и предназначало 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 приписывать 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 развитию<sup>5</sup>, и только при достижении (Бог ведает когда) законченной культуры постоянный мир мог бы быть для нас благотворен, 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 природы, 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 невозможна, продолжает владеть 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 потоком (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 сохраниться, 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 ниче-

го 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 посильно содействовать.

## 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 втором<sup>1</sup> — 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 расах<sup>2</sup>. Однако оба случая предполагают требование, которому неохотно подчиняется рассудок и которое может дать достаточно поводов 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 предметах<sup>3</sup>. В одном случае я *не был понят*, хотя

и рассчитывал на понимание, в другом же случае вопреки всякому ожиданию я был *прекрасно понят*<sup>4</sup>; 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* (Vermögenzustand), 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, вы-

званы 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 сход-

ство указанных отличительных признаков [постоянства] свидетельствует о сходстве сил растений); также совершенно обоснован выпад против *опрометчивых 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 присутствовали или даже были творцами. Но проследить связь некоторых существующих ныне свойств природных вещей с их причинами в более древнее время согласно законам действия, который 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 обособ-

ления 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, опи-

сание), употребляется уже слишком долго, чтобы легко согласились допустить для него другое значение — значение естественно-научного исследования происхождения, тем более что в этом последнем значении довольно трудно подобрать 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 Стерн<sup>5</sup> 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.

---

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

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 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 *чело-*

---

\* Наименования *classes* и *ordines* совершенно недвусмысленно выражают чисто *логическое* разграничение, проводимое *разумом* 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.

*веческий 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 руководствоваться 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 раз-



личие, 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 заключающего 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 (*halbschlächtige Nachartung*) (следовательно, *слияние* черт различия между ними) делает по крайней мере не невозможным суждение, позволяющее считать их унаследованные различия изначаль-

но *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 Шефтсбери<sup>6</sup>, 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 природы 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 ча-

стей лица 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 и 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 некоторое 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 ми-

моходом, 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, которых, согласно Бюффону<sup>7</sup>, 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, объявляющего 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 классификационного 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), я считаю, что для объяснения этих отличительных признаков достаточно предположить один род, а именно род, который первоначально заложен в природе.

чальными), 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 (Localshörfungen); 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 *принципу целей*; так как и господин Ф[орстер], собственно, лишь благодаря открытиям своего друга знаменитого и философски мыслящего анатома господина Земмеринга<sup>8</sup> склонился к тому, чтобы отличию нег-

ров 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 имеется 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 [нали-

---

\* *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. Скотта<sup>9</sup> о том, что кожа негров лучше приспособлена для освобождения от вредных веществ. Однако если связать с этим сообщения Линда<sup>10</sup> (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.



чие] особых первоначальных зародышей, целесообразно заложенных в первичном роде. 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 малей-

шей степени не подчинены этому закону. Также нет причин по устранению всего того, что солнце в их стране запечатлевает 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 отно-

шении 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 ока-

зались 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 строении 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 постепенного 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 Рамсея<sup>11</sup> 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 *способности* к труду имеется еще непосредственное, независимое от какого-либо соблазна побуждение к деятельности (преимущественно длительной, называемой усердием), неразрывно связанное с некоторыми природными задатками; что в иных климатических условиях индийцы и негры передают по наслед-

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, имеющих 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 на-

---

ству этого побуждения не больше, чем они нуждались в нем для своего сохранения на своей прежней родине, и [столько], сколько они получили его от природы, и что эти внутренние задатки утасуют 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 Марседена<sup>12</sup>, 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).

род 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 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 завершенное, 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 Уллоа<sup>13</sup> (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 причи-



ну, 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.

Попытаемся 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 сохра-

нения 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 недалеко *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 Форрестером<sup>14</sup> 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 *Narabogas*, 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 неведомым 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 Картерета<sup>15</sup> о которых я привел по памяти (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 Бюшинг<sup>16</sup> в рецензии на мое выше-

---

\* 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.

упомянутое 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 естественно-научных 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 (пред-

---

\* Относительно этой идеи, ставшей весьма популярной главным образом благодаря Бонне<sup>17</sup>, следует прочитать напоминание проф. Блюменбаха<sup>18</sup> («Handbuch der Naturgeschichte», 1779, предисловие, § 7). Этот пронизательный человек относит *стремление к формированию*, благодаря которому он внес столько ясности в учение о порождении, не к неорганической материи, а только к организмам.

положительно 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 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 позабыться 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* (Grundkräfte) (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 будет 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 действова-

---

\* 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 отталкивание 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.



ла 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 нашем 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] ничего 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 Мендельсон<sup>19</sup> 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 дело с целями свободы, если бы последние 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 определено для всех целей указать первопричину целесообразной связи, потому что этот принцип огра-

ничен 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]»<sup>20</sup> 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 образом 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 2<sup>21</sup>; 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 подобных 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 Йене; 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 статья, 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 *exsertionem fori*)<sup>1</sup>, 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\*

---

\* 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 а priori, должно обосновываться, таким об-

никакого ущерба, то, разъясня и снимая их, дать этим возражениям подобающее истолкование. В одно лишь ему нет нужды вдаваться, а именно в доказательство высшей мудрости 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

---

разом, безусловно не на опытным 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 разума, ибо вполне очевидно, что доказательство бытия подобного существа может быть не иначе как моральным.



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 обнаруживается, 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 благости, равно как нельзя их в целом свести к некоторому меньшему числу, составляют моральное понятие о Боге. Порядок их также переменить нельзя (например, благость 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 благости, то оно не имело бы никакого достоинства в этой иерархии, как и ни-

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 считаем несоблюдение чистых законов нашего разума, вовсе

---

какого 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 благость законодателя (поскольку если бы воля его не была во благо его подданным, то воля эта не смогла бы связать их долгом повиновения), не есть благость, 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.

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*)<sup>2</sup>, 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 де-

яние, 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 созидającego) 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 представим 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 Верри<sup>3</sup> в книге о природе удовольствия), — в ответ можно повторить: 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 благости 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:

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 совестливость 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 совестливость, там отсутствует и тот мучитель, карающий за содеянное преступление, а порочный, имея возможность ускользнуть от внешнего наказания за свои злодеяния, смеет-

---

\* 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 безнаказанным, 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.

ся 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, будучи 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 моральной 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 моральному 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. b), 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 *ab instantia* [в настоящий момент] (как это было до сих пор)? Вопрос этот будет оставаться нерешенным.

шенным, 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 достигчь. 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 (интеллигибельного) мира и понимает, каким именно образом соединение это лежит в основании чувственного мира; только на этом понимании единственно и может основываться 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, во *всякое 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 от-

казать 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 разражается 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 соот-

ветствии 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 а priori, что какие-то преступления 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»<sup>4</sup>.

В мудрствованиях и разглагольствованиях обеих 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 убежде-

ния, 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»<sup>5</sup>.

Последнее и в самом деле подтверждает исход этой истории. Ибо Господь Бог удостаивает Иова лицецерения 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 выступает 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 порядком моральным (непроницаемой для нашего разума) должны оставаться при этом сокровенными. Вывод таков: тогда как Иов сознает, что пусть не *преступлением* (ибо совесть его говорит ему, что он добродетелен), но все же недомыслием было бы оспаривать вещи, слишком для него высо-

кие 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 обер-консistorией нашего времени (за одним-единственным исключением)<sup>6</sup> — 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 льстецом 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 снизить 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 искажать 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 оберегает 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 совесть*, 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 сте-

пень такой правоты\*, тот *лжет* не просто самой нескладной

---

\* Средство к принудительной истинности внешнего высказывания, *присяга* (ortuga spirituals), 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 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 судья (а тем самым Бог и будущая жизнь), то он будет нести ответственность перед ним за правдивость своей показной исповеди, а что такой судья 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 историче-

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 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 ис-

---

ский 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).

кренность 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 утомиться 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 какому-либо 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 человеческом 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 во все 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 не-

добросовестности, 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 Люка<sup>7</sup>, 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 натуры, 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 хва-

тает способности суждения, например врачи или правове­ды, 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 hypothesis*<sup>1</sup>.) Но ведь всякий только осмел бы механика-эмпирика или артиллериста, 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 *дань*, 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*, опасность относительно пустой идеальности этого понятия совершенно отпадает. В самом деле, не было бы долгом стремиться



## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

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 наделено 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*<sup>2</sup>) 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*.

## I

### 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,

---

\* *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.

я должен свою теорию, как я ее изложил в другом месте<sup>3</sup>, 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 отказаться 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 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

---

\* 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 недостоин, если его воля не согласуется с той волей, которая одна только подходит для всеобщего законодательства разума, и не может быть в ней заключена (т. е. если его воля противоречит моральности).

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 независимо 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 необходимую силу *мотива*, а лишь для того, чтобы понятие долга получило и *объект* только от этого идеала чистого разума\*. Действительно, сам по себе

---

\* Потребность допустить *высшее благо* как конечную цель всех вещей, возможное в мире также при нашем содействии, есть потребность не вследствие недостатка в моральных мотивах, а вследствие недостатка во внешних обстоятельствах, при которых только и может быть осу-

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

долг 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 совершен-

ществлен 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 идеей 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*.

но отвлекаются от предмета, а также от любой возможной цели. Поэтому в вопросе о *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 упустить из виду эту точку зрения (личного счастья), так как иначе он лишится [возможности] перехода к невидимому миру, перехода к убеждению в бытии Божиим 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 утверждение противоположного. А именно господин Гарве делает следующее аналитическое заключение: «В ряду *понятий* воспринимание и различение 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 принимающего 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 поступ-

---

\* 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).



ками, 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 определению воли другому есть лишь акт свободы (*res merae facultatis*<sup>4</sup>, 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 — счастье), 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 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 во-

---

\* 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 самоприцание, 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.

просы, 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 (упомяная 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 сознавал 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 случалось, 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 максимой 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, различия), 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 при-

вычными принципами психологических объяснений (которые все вместе полагают в основу механизм естественной необходимости)\*.

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

---

\* 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 опосредованном 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.

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 держатель отданного на хранение имущества как раз в это время (без всякой его вины) полностью разорился, что он видит вокруг себя печальных, подавленных нищетой 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 человеколюбцем 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

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

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 далеко 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 идея 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 изошрения 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 гру-



## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

бые 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 (*tractum sociale*), договор об установлении *гражданского устройства* (*tractum 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

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

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 их объединения с другими как целого), подчинены принудительным законам, потому что этого требует сам разум, и именно чистый разум, а не тот, 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, — та-

кое 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 лишил 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 взаимно ограничивающего 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 подданно-

го 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 удержать 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 *inferior*<sup>5</sup>; из них, однако, ни один не есть *imperans*, а другой не есть *subjectus*<sup>6</sup>). 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 (*occipatio 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, 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.

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 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* (sui iuris) 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 разрешения 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.

\* Тот, кто исполняет какой-нибудь *opus*, может путем *продажи* передать его другому, как если бы это было его собственностью. Но *praestatio operae*<sup>7</sup> не есть продажа. Домашняя прислуга, приказчики, поденщики, даже цирюльники просто *operarii*, а не *artifices*<sup>8</sup> (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.

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 мелких 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,

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

потому что иначе между несогласившимися и согласившимися возникает спор по правовым вопросам, для разрешения которого потребуется 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 *всего лишь идея* разума, которая, однако, имеет несомнен-

ную (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

---

\* 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.

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

предположить, что при определенном, 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 гражданско-

го 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 него под рукой идея первоначальной 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 та-

---

\* 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.



## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

кой 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 недовольствия, 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 подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилием 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 (*i us in casu necessitatis*), которое и без того есть

бессмыслица\* как мнимое право (Recht) при крайней (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

\* Нет никакого *casus 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 даст властям отец о замысле своего сына, он даст, 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 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.

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 Ахенваль<sup>9</sup>, 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, 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

---

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

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 entree*<sup>10</sup>) 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 этого устройство разрушено народом, а организация его в новую общность только еще должна про-

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, 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.

ствуется, 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 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

---

\* Никакое право в государстве не может быть, так сказать, коварно обойдено молчанием при помощи какой-нибудь тайной оговорки, а все-таки 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.

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 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 ими). Это положение было бы вполне верным, если бы под несправедливостью понимать такой ущерб, который дает 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 выс-



## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

шем 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 дол-

га, 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 periculosura*<sup>12</sup>). А так как все достаточно давно существующие государственные

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

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 почтительностью и этому голосу.

(Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem  
Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.  
*Virgil.*<sup>13</sup>)

### 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

---

\* 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.

исчезнет в добром будущем? 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 он противопоставляет гипотезе своего друга Лессинга о божественном воспитании человеческого рода<sup>14</sup>. 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 безрелигиозно-

сти, добродетели и порока, счастья (?)<sup>15</sup> 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 *прекратится*. 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*<sup>16</sup>) 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 пожнем 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



## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

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 истекающие 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 жалованьи), 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

## О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится...»

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 внутренне-

го 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 максимум 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*<sup>17</sup>). 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.

## КОНЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО

1794

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* притом что продолжительность существования человека будет непрерывной, но эта продолжительность (если рассматривать бытие человека как величину) мыслится как совершенно несравнимая со временем величина (*duratio пошменон*), 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*<sup>1)</sup>); и вместе с тем она притягивает нас, ибо мы не в силах отвести от нее своего испуганного взгляда («*nequeunt expleri corda tuendo*». — *Вергилий*<sup>2)</sup>). 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, недоступными теоретическому познанию.

Следует, однако, заметить, что издавна существуют две системы взглядов на будущую вечность; во-первых, *унитариев*<sup>3</sup>, согласно которым вечное блаженство ожидает всех людей (очистившихся более или менее длительным покаянием), во-вторых, *дуалистов\**, которые сулят блаженство лишь немно-

---

\* 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*<sup>4</sup>, что в Аве (стране бирманцев) добрый принцип называется *Годеман* (отсюда, возможно, и имя — Дарий Годоман). Слово *Ариман* звучит почти

гим 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) 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

---

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.

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 которого представляется

---

\* Во все времена мудрецы (или философы), не желавшие удостоить вниманием добрые задатки в человеческой природе, изошрялись в дурных, порой отвратительных сравнениях с целью опорочить наш земной мир, пристанище людского рода. Его сравнивали: 1) с *ночлежным домом* (караван-сараям), 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 персидско-

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

---

му острослову, который поместил рай, местопребывание первых людей, на небо. Там было много деревьев, нагруженных роскошными плодами, остатки которых 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.

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*<sup>5</sup>), 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 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 подчинен-

ных ему понятий в соответствии с отношением его к познавательной способности.

Конец всего сущего, таким образом, может быть тройкого рода: 1) естественный\*, соответствующий моральным целям божественной мудрости, и, следовательно, доступный (в практическом отношении) нашему *правильному пониманию*; 2) *мистический* (сверхъестественный) конец под воздействием причин, *нашему пониманию недоступных*; 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 — немислимы.

Здесь идет речь о конце всего сущего как предмете наших чувств, о чем, однако, невозможно составить понятия, ибо

---

\* *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).

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 впадет 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 poimepon — «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 состоя-

ний, которые хотя и будут превзойдены бóльшим благом, но все же не дают 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 грезить, 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 бла-

гом, 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, 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*»<sup>6</sup>, 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 по-человечески, 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 луч-

шей 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 покорил 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, подчас 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 удастся 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 распущенности — 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*). Здесь угрожает не христианство, вступающее 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»<sup>8</sup>), 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 вкла-

дывать 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 людей<sup>9</sup>).

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.

# К ВЕЧНОМУ МИРУ. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ 1795

## К ВЕЧНОМУ МИРУ

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



РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ,  
КОТОРЫЙ СОДЕРЖИТ  
ПРЕЛИМИНАРНЫЕ СТАТЬИ ДОГОВОРА  
О ВЕЧНОМ МИРЕ МЕЖДУ  
ГОСУДАРСТВАМИ

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

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

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

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

Дело в том, что государство (в отличие, скажем, от земли, на которой оно находится) не представляет собой имущества (patrimonium). Государство — это общество людей, повелевать и распоряжаться которыми не может никто, кроме него самого. Поэтому всякая попытка привить его, имеющего, подобно стволу, собственные корни, как ветвь, к другому государству, означала бы уничтожение первого как моральной личности и превращение моральной личности в вещь и противоречила бы идее первоначального договора, без которой нельзя мыслить никакое право на управление народом\*. Общеизвестно, какую опасность для Европы (другие части света никогда не знали ничего подобного) создает в наше время способ приобретения, состоящий в том, что даже государства могут вступать в брак; на это смотрят либо как на новый ловкий способ без затраты сил благодаря родственным союзам увеличить свое могущество, либо как на средство расширить свои владения. Сюда же следует отнести и передачу своих войск одним государством другому в качестве наемников, используемых против необщего им врага; в этом случае поданные употребляются и потребляются как вещи, которыми можно распоряжаться по своему произволу.

---

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

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

Ибо, будучи постоянно готовыми к войне, они непрерывно угрожают ей другим государствам. Они побуждают их к стремлению превзойти друг друга в количестве вооруженных сил, которое не имеет предела, и поскольку связанные с миром военные расходы становятся в конце концов обременительнее короткой войны, то сами постоянные армии становятся причиной военного нападения с целью избавиться от этого бремени. К тому же нанимать людей, для того чтобы они убивали или были убиты, значит использовать их как простые машины или орудия в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человека, присущими каждому из нас. Иное дело — добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне. Накопление богатств может привести к тем же результатам, а именно: другие государства, усмотрев в том военную угрозу, будут вынуждены прибегнуть к упреждающему нападению (так как из трех сил: *вооруженной силы, силы союзов и силы денег* — последняя может быть наиболее надежным орудием войны), если бы не было так трудно определить размеры этой угрозы.

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

Поиски средств внутри страны или вне ее не вызывают подозрения, если это делается для экономических нужд страны (улучшения дорог, строительства новых населенных пунктов, создания запасов на случай неурожайных лет и т. д.). Но как орудие борьбы держав между собой кредитная система,

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

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

Ибо что может дать ему право на это? Быть может, дурной пример, который одно государство показывает подданным другого государства? Напротив, этот пример может служить предостережением, как образец того, какие беды навлек на себя народ своим беззаконием. Да и вообще дурной пример, который одно свободное лицо дает другому (как *scandalum assertum*), еще не может рассматриваться как нанесение ущерба последнему. Сюда, правда, нельзя отнести тот случай,

когда государство вследствие внутренних неурядиц распадается на две части, каждая из которых представляет собой отдельное государство, претендующее на самостоятельность. Если одному из них будет оказана помощь посторонним государством, то это нельзя рассматривать как вмешательство в политическое устройство другого (ибо в противном случае возникнет анархия). Но до тех пор пока этот внутренний спор не решен, вмешательство посторонних держав означает нарушение прав независимого народа, борющегося лишь со своей внутренней болезнью. Такое вмешательство, следовательно, является дурным примером для других и угрожает автономии всех государств.

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

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

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

\* \* \*

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

прещение в данном случае касается лишь *способа приобретения*, который впредь не должен иметь силы, а не *состояния владения*, которое хотя и не имеет необходимого правового основания, но в свое время (мнимого приобретения) считалось всеми государствами в соответствии с тогдашними взглядами правомерным\*.

---

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

Этим я хотел лишь попутно обратить внимание знатоков естественного права на понятие *lex permissiva*, которое дается само собой систематически классифицирующему разуму; тем более что этим понятием часто пользуются в гражданских (статутарных) законах, с тем лишь различием, что запрещающий закон дан сам по себе, а разрешение включается в него не в качестве ограничивающего условия (что следовало ожи-

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ, СОДЕРЖАЩИЙ ОКОНЧАТЕЛЬНЫЕ СТАТЬИ ДОГОВОРА О ВЕЧНОМ МИРЕ МЕЖДУ ГОСУДАРСТВАМИ

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

---

дать), а как исключение. Тогда говорится: то или это запрещено, кроме случаев 1, 2, 3 и т. д. до бесконечности, поскольку разрешения присоединяются к закону случайно, не на основе принципа, а лишь в результате подыскания подходящих случаев; ведь иначе условия должны были быть включены в формулу запрещающего закона, но тем самым он превратился бы в разрешающий закон. Поэтому жаль, что предложенная столь же мудрым, сколь и остроумным, графом Виндишгрецем<sup>2</sup> содержательная, но оставшаяся нерешенной конкурсная тема, касавшаяся этой проблемы, так быстро была оставлена. Ведь возможность формулы (сходной с математической) есть единственный подлинный критерий последовательного законодательства, без которого всякое так называемое *jus ceterum* останется только благим намерением. Иначе мы будем иметь лишь генеральные законы (которые действуют в общем), а не универсальные (имеющие всеобщее действие), как того требует понятие закона.

\* Обычно враждебные действия допускаются лишь по отношению к тому, кто уже делом *покусился* на право другого, и это, конечно, верно, если и тот и другой находятся в *гражданско-правовом* состоянии. Ведь если один вступил в это состояние, он уже дает другому требуемую гарантию (при посредстве высшей инстанции, имеющей власть над обоими). Человек же (или народ) в естественном состоянии лишает меня этой га-



## Первая окончательная статья договора о вечном мире

Гражданское устройство каждого государства должно быть республиканским.

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

рантии и, живя рядом со мной, нарушает мое право уже самим этим состоянием, если не делом (*facto*), то беззаконностью своего состояния (*statu iniusto*). Этой беззаконностью он постоянно угрожает мне, и я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-законное состояние, или же избавить меня от своего соседства. Вот, следовательно, постулат, лежащий в основе всех следующих статей: все люди, которые имеют возможность взаимно влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству.

Правовое устройство лиц, причастных к нему, таково:

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

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

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

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

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

Помимо своего безупречного происхождения из чистого источника правовых понятий республиканское устройство открывает желанную перспективу вечного мира, основа которого состоит в следующем. Если (это не может быть иначе при подобном устройстве) для решения вопроса: быть войне или нет? — требуется согласие граждан, то вполне естественно, что они хорошенько подумают, прежде чем начать столь скверную игру. Ведь все тяготы войны им придется взять на себя — самим сражаться, оплачивать военные расходы из своих средств, в поте лица восстанавливать опустошения, причиненные войной, и в довершение всех бед навлечь на себя еще одну, отравляющую и самый мир, — никогда (вследствие всегда возможных новых войн) не исчезающее бремя долгов. Напротив, при устройстве, в котором подданный не есть гражданин (следовательно, не при республиканском), этот вопрос вызывает наименьшие сомнения. Ведь верховный глава здесь не член государства, а собственник его; война не лишит его пиров, охоты, увеселительных замков, придворных празднеств и т. п., и он может, следовательно, решиться на нее как на увеселительную

---

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

прогулку по самым незначительным причинам, равнодушно предоставив всегда готовому к этому дипломатическому корпусу подыскать приличия ради какое-нибудь оправдание.

\* \* \*

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

которой все решают по поводу одного, и во всяком случае против одного (который таким образом не согласен), следовательно, все, которые не являются всеми, что представляет собой противоречие всеобщей воли самой себе и свободе.

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

---

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

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

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

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

Народы в качестве государств можно рассматривать как отдельных людей, которые в своем естественном состоянии

---

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

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

Уже из того, что мы с глубоким презрением смотрим на приверженность дикарей к их не основанной на законе свободе, когда они предпочитают вести бесконечные распри, чем подчиниться законному, ими же самими организованному принуждению, тем самым предпочитая безрассудную свободу свободе разумной, и считаем это грубостью, невежеством и скотским унижением человечества, следовало бы заключить, что культурные народы (каждый сам по себе объединенный в государство) поспешат как можно скорее выйти из столь порочного состояния. Но вместо этого каждое *государство* видит свой суверенитет (*Majestät*) (суверенность народа — нелепое выражение) именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему законному принуждению, а слава верховного главы государства состоит в том, что в его распоряжении находятся тысячи людей, ко-

торами он, не подвергаясь лично никакой опасности, может жертвовать\* для дела, которое их совершенно не касается. И отличие европейских дикарей от американских состоит главным образом в том, что, в то время как многие племена последних целиком были съедены их врагами, первые умеют лучше использовать своих побежденных, чем просто съесть их, и предпочитают увеличивать ими число своих подданных и тем самым количество орудий для войны в еще более широких размерах.

Удивительно, что при всей порочности человеческой природы, которая неприкрыто проявляется в свободных отношениях государств (в то время как в гражданско-законном состоянии она маскируется под давлением правительства), слово «*право*» все же не изгнано еще полностью из военной политики как педантичное и что ни одно государство еще не решилось предложить это публично. На *Гуго Гроция*, *Пуфендорфа*, *Ваттеля*<sup>6</sup> и многих других (хотя они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для *оправдания* военного нападения, хотя созданный ими философский и дипломатический кодекс не имеет, да и не может иметь, ни малейшей *законной* силы (так как государства как таковые не находятся под общественным внешним принуждением), и не было еще случая, чтобы аргументы, снабженные свидетельствами столь важных мужей, побудили какое-либо государство отказаться от своих намерений. Почитание, которое (на словах по крайней мере) проявляет

---

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



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

Способ, каким государства добиваются своих прав, не является судебным процессом, а лишь войной, которой, как и счастливым исходом ее — победой, не решается вопрос о праве, и *мирный договор* кладет конец данной войне, но не военному состоянию (когда всегда можно найти предлог к новой войне; это состояние нельзя просто объявить несправедливым, так как в нем каждый является судьей в своем собственном деле). При этом требование «выйти из этого состояния» не имеет по международному праву для государств того значения, какое оно имеет для людей в свободном от закона состоянии по естественному праву, так как они (государства) располагают уже внутренним правовым устройством и не позволяют, чтобы другие государства по своим правовым понятиям могли принудить их принять более развитое законное устройство. Но разум с высоты морально-законодательной власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, вменяет в непосредственный долг мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора на-

родов между собой. Поэтому должен существовать особого рода союз, который можно назвать *мирным союзом* (*foedus pacificum*) и который отличался бы от *мирного договора* (*pacum pacis*) тем, что последний стремится положить конец лишь *одной* войне, тогда как первый — *всем* войнам и навсегда. Этот союз имеет целью не приобретение власти государства, а лишь поддержание и обеспечение *свободы* каждого государства для него самого и в то же время для других союзных государств, причем это не создает для них необходимости подчиниться (подобно людям в естественном состоянии) публичным законам и их принуждению. Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи *федерации*, которая должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру. Если бы какому-нибудь могучему и просвещенному народу выпало счастье образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то она явилась бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы обеспечить таким образом сообразно идее международного права свою свободу, и путем многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза.

Когда народ говорит: «Между нами не должно быть войны, так как мы хотим образовать государство, т. е. поставить над собой высшую законодательную, правительственную и судебную власть, которая мирным путем улаживала бы споры между нами», то это вполне понятно. Но когда это государство говорит: «Между мной и другими государствами не должно быть войны, хотя я и не признаю никакой высшей законодательной власти, которая обеспе-

чивала бы мне мои права, а я ей — ее права», то совершенно непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве, если не на суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме, который разум должен необходимо связать с понятием международного права, если вообще это последнее имеет какой-либо смысл.

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

вых враждебных намерений, сохраняя, однако, постоянную опасность их проявления (*Furor impius intus... fremit horridus ore cruento. Virgil*)\*7.

### Третья окончательная статья договора о вечном мире

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

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

---

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

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

Если сравнить с этим враждебное поведение цивилизованных, преимущественно торговых, государств нашей части света, то несправедливость, проявляемая ими при *посещении* чужих стран и народов (что для них равносильно их *завоеванию*), окажется чудовищной. Когда открывали Америку, негритянские страны, острова пряностей, мыс Кап и т. д., то эти страны рассматривались как никому не принадлежащие:

местные жители не ставились ни во что. В Ост-Индию (Индостан) европейцы под предлогом исключительно торговых целей ввели войска, и вслед за тем начались угнетение туземцев, подстрекательство различных государств к широко распространявшимся войнам, голод, мятежи, вероломство — словом, весь длинный ряд бедствий, тяготеющих над родом человеческим.

Поэтому Китай\* и Япония, столкнувшись с подобными гостями, поступили мудро, позволив им лишь доступ в некото-

---

\* Чтобы обозначить эту огромную империю именем, каким она сама себя называет (собственно *China*, а не *Sina* или что-то вроде этого звука), надо заглянуть в *Georgii Alphab. Tibet.*<sup>8</sup> pag. 651—654, особенно *Nota b.* внизу. Согласно замечанию петербургского профессора *Фишера*<sup>9</sup>, нет определенного имени, каким это государство себя называет. Наиболее распространено название *Кин*, что означает «золото» (тибетцы передают это словом *сер*, поэтому император именуется царем *золота*, прекраснейшей страны на свете), и, хотя в империи это слово звучит как *Chin*, итальянские миссионеры могли произносить его (из-за гортанности звука) как *Кип*. Отсюда явствует, что страна *Серов*, как ее называли римляне, была Китаем, шелк же доставляли в Европу через *Большой Тибет* (может быть, через *Малый Тибет*, Бухару, Персию и дальше). Это наводит на мысль о древности этого удивительного государства, если сопоставить его с Индостаном, связав с Тибетом и Индией. Название *Сина*, или *Чина*, каким соседи обозначали эту страну, не имеет никакого значения. Возможно, что на древние, хотя нам мало известные, связи Европы с Тибетом некоторый свет проливает то, что сообщает *Гесихий*, который приводит восклицание *Κοῦξ οὔταξ* (*Кох Отрах*), верховного жреца в Элевсинских мистериях (см.: Путешествие молодого Анахарсиса<sup>10</sup>. Часть 5. С. 447 и далее). Ибо, согласно *Georgii Alphab. Tibet.*, слово *Сопсиоа*, означающее «бог», имеет заметное сходство со словом *Кох*, слово же *Раһ-сio* (*ib.* p. 520), которое греки, вполне возможно, произносили как *рах*, означало *promulgator legis* — наполняющее всю природу божество (именуемое также *Сонкреси*. С. 177). Слово *От*, которое *Лакроз*<sup>11</sup> переводит как *benedictus* — благословенный, примененное к бо-

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

Более или менее тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в *одном* ме-

---

жеству, может означать только *причисленный к лику святых* (с. 507). И так как п[атер] Франц Гораций, неоднократно спрашивавший у тибетских лам, что они понимают под словом *бог* (Conciōa), каждый раз получал ответ: «Это собрание всех святых», т. е. блаженных душ, возвратившихся наконец к богу благодаря ламаистскому возрождению после многих скитаний во всевозможных телах и превратившихся в *Бурхану*, т. е. в существо, достойное поклонения (с. 223), то таинственное слово Конх Отрах должно означать, пожалуй, *святое* (Конх), *блаженное* (От) и *мудрое* (Рах), наполняющее весь мир высшее существо (персонифицированную природу). Употребленное в греческих мистериях, это восклицание означало для эпоптов<sup>12</sup> *монотеизм* в противоположность народному *политеизму*, хотя п[атер] Гораций (в указ. соч.) разглядел в нем *атеизм*. Указанным выше способом можно объяснить, как это слово через Тибет проникло к грекам, и считать вероятным общение Европы с Китаем через Тибет (возможно, более раннее, чем с Индостаном).

сте чувствуется во *всех* других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человека вообще и, таким образом, к вечному миру. И только при этом условии можно льстить себя надеждой, что мы постепенно приближаемся к нему.

### *Дополнение первое* О гарантии вечного мира

Не кто иной, как великая художница *природа* (*natura daedala regum*), дает нам это *поручительство* (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласие людей с помощью разногласия даже против их воли. Действуя как принуждающая причина, законы которой нам неизвестны, она называется *судьбой*, а с учетом целесообразности мировых событий, выступая как глубоко скрытая мудрость высшей причины, направленной на объективную конечную цель человеческого рода и предопределяющей ее достижение, она называется *провидением*\*.

---

\* В механизме природы, которой принадлежит человек (как чувственное существо), обнаруживается форма, лежащая в основе ее существования, которую нельзя понять иначе, как приписав ей цель, указанную творцом мира, что мы и называем (божественным) *провидением*. Поскольку оно определяет *начало* мира, мы называем его *основополагающим* (*providentia conditrix: semel jussit, semper parent.* Августин)<sup>13</sup>; поскольку оно поддерживает ход природы в соответствии со всеобщими законами целесообразности, мы называем его *руководящим провидением* (*providentia gubernatrix*); далее, в отношении особых целей, которых человек не предвидит, но о которых догадывается по результатам, мы называем его *направляющим* (*providentia directrix*); наконец, по отноше-



нию к отдельным событиям как божественным целям мы говорим уже не о провидении, а о *воле* всевышнего (*directio extraordinaria*), познать которую (указывающую на чудо, хотя события так не называются) действительно есть безрассудная дерзость человека. Выводить из единичных событий особый принцип действующей причины (считая, что это событие представляет собой цель, а не просто побочное естественно-механическое следствие другой, нам совершенно неизвестной причины) нелепо и самонадеянно, какие бы смиренные и благочестивые слова при этом ни произносились. Точно так же деление провидения (рассматриваемого *materialiter*) с точки зрения того, как оно относится к *предметам* в мире, на *всеобщее* и *особенное* является ложным и себе противоречащим (например, утверждение, что провидение заботится о сохранении сотворенных видов, но индивидов предоставляет случаю), ибо оно называется всеобщим в том смысле, что ни одна единичная вещь не мыслится как исключение. Возможно, здесь имелось в виду деление провидения (рассматриваемого *formaliter*) по способу осуществления его намерений, а именно на *ординарное* (например, ежегодное умирание и возрождение природы в соответствии со сменой времен года) и *сверхординарное* (например, когда морские течения приносят в северные широты лес, который там не растет, но без которого их обитатели не могут жить); мы можем объяснить эти явления с помощью физико-механической причины (например, в реки умеренного пояса, берега которых покрыты лесом, падают деревья, а Гольфстрим, возможно, уносит их дальше), но нельзя при этом упускать из виду телеологическую причину, которая указывает на предусмотрительную мудрость, повелевающую природой. Что касается школьного понятия божественного *вмешательства* или содействия (*Concursus*) в дела чувственно воспринимаемого мира, то оно должно быть отброшено. *Во-первых*, стремление сочетать неоднородное (*gruþhes ungere equis*<sup>14</sup>) и заставлять того, кто сам есть совершенная причина мировых изменений, *дополнять* свое собственное предопределяющее *провидение* в ходе мировых событий (которое, следовательно, должно быть недостаточным), например утверждать, что больного исцелил врач *вместе с Богом*, который, следовательно, нуждался в помощи, содержит внутреннее противоречие. Ведь *causa solitaria non iuvat*<sup>15</sup>. Бог сотворил врача вместе со всеми его лечебными средствами, и поэтому действие их должно быть *целиком* приписано ему, если мы хо-

Чтобы составить себе понятие о возможности провидения по аналогии с мастерством человека, мы, собственно говоря, не можем и не должны ни *познавать* мастерство природы, ни строить по этому поводу *умозаключений*, а лишь *примысливать* его (как в любом отношении формы вещей к их целям). Представить себе согласие провидения с целью (моральной), которую нам непосредственно предписывает разум, — это идея в *теоретическом* отношении, правда, чрезмерная, но в практическом отношении (например, в рассмотрении связанного с долгом понятия о *вечном мире* и использования для этого механизма природы) она соответствует догмату и по своей реальности вполне обоснованна. Слово *природа*, если, как здесь, речь идет только о теории (не о религии), более соответствует пределам человеческого разума (который, рассматривая отношение действия к их причинам, должен держаться в границах возможного опыта) и более *скромно*, нежели выражение «познаваемое нами *провидение*», дерзким образом придающее икарские крылья, чтобы приблизиться к тайне его непостижимых устремлений.

---

тим дойти до высшей, теоретически нам непонятной первоосновы. Или можно это действие *целиком* приписать врачу, если мы прослеживаем его в цепи мировых причин, согласно порядку природы. *Во-вторых*, такой образ мысли делает неэффективными все принципы оценки. Но в *морально-практическом* отношении (которое целиком направлено на сверхчувственное), например в вере, что Бог, хотя бы и непостижимыми для нас средствами, восполнит недостаток нашей собственной справедливости, если наши намерения были чистыми (мы должны, следовательно, ничего не упускать в стремлении к добру), понятие божественного *consensus* вполне уместно и даже необходимо; при всем этом, однако, само собой разумеется, что никто не должен пытаться *объяснить* таким образом хороший поступок (как событие в мире). Это будет мнимо теоретическим познанием сверхчувственного, а следовательно, нелепостью.

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

Предварительное установление природы состоит в следующем: 1) она позаботилась о том, чтобы люди имели возможность жить во всех местах Земли; 2) посредством *войны* она рассеяла людей повсюду, даже в самые непригодные для хозяйства края, чтобы заселить их; 3) войной же она принудила людей вступать в более или менее законные отношения. Достойно удивления уже то обстоятельство, что в холодных пустынях у Ледовитого океана все же растет мох, выкапываемый из-под снега *оленем*, который сам в свою очередь служит пищей или упряжным животным остякам или самоедам; или то, что в солончаковых пустынях водится верблюд, который как бы создан для передвижения по ним, чтобы и они не остались неиспользованными. Еще более ясно обнаружится цель природы, если принять во внимание, что у берегов Ледовитого океана кроме пушных зверей водятся также тюлени, моржи и киты, мясо которых прибрежные жители употребляют в пищу, а жиром пользуются для отопления. Но более всего предусмотрительность природы возбуждает удивление тем, что она доставляет в эти лишенные растительности страны плавающий лес (причем даже не известно, откуда он), без которого прибрежные жители не могли бы изготовлять ни судов, ни оружия, ни жилищ. В этих местах люди так заняты войной со зверями, что между собой они должны жить в мире. Но они были *загнаны*

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

---

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

Позабывшись о том, чтобы люди *могли* жить на Земле повсюду, природа одновременно деспотически пожелала, чтобы они *должны* были повсюду жить, даже вопреки их намерениям, причем это долженствование не связано с понятием о долге, который обязывал бы к этому посредством морального закона, наоборот, для достижения этой цели выбрана была война. Мы видим народы, единство языка которых указывает на единство происхождения, таковы *самоеды* у Ледовитого океана и удаленный от них на двести миль и похожий по языку народ в *Алтайских горах*, а между ними вклинился другой, а именно монгольский народ кочевников и воинов, оттеснив одну часть их племени в самые непригодные для хозяйства места, где они не поселились бы по собственной воле\*. Точно так же *финны* в самой северной части Европы (именуемые *лопарями*) были отделены от венгров, удаленных от них на столь же значительное расстояние, но родственных с ними по языку, вторгнувшимися между ними готскими и сарматскими народами. И что, кроме войны, которой природа пользуется как средством для повсеместного заселения Земли, могло загнать *эскимосов* (может быть, бродячее древнеевропейское племя, которое совершенно отлич-

---

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

но от всех американских племен) на север, а *пешересов* — на юг Америки до Огненной Земли? Для самой же войны не нужно особых побудительных оснований: она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не корысть; это ведет к тому, что *воинская доблесть* непосредственно оценивается чрезвычайно высоко (у американских дикарей, равно как и у европейских во времена рыцарства) не только *во время войны* (что справедливо), но также *как причина* войны, и часто война начиналась только для того, чтобы выказать эту доблесть; следовательно, войне самой по себе приписываются внутренние *достоинства*, так что даже сами философы восхваляют войну, облагораживающую, по их мнению, человечество, забыв известное изречение грека: «Война дурна тем, что более создает злых людей, чем уничтожает их»<sup>16</sup>. Вот и все о том, что делает природа для *своей собственной цели* по отношению к человеческому роду как классу животных.

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

разум), но *делает* это сама, хотим мы этого или нет (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)<sup>17</sup>.

1. Если даже внутренние раздоры не принудят народ подчиниться публичным законам, то война и извне все же сделает это, потому что, согласно вышеупомянутому установлению природы, каждый народ находит в соседстве с собою теснящий его другой народ, против которого он вынужден внутренне организовать *в государство*, чтобы как *державка* быть способным к отпору. *Республиканское* устройство есть единственное, вполне соответствующее праву людей, но установить, а тем более сохранить подобное устройство до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть *государством ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству. Но здесь общей, основанной на разуме воле, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае под силу человеку) зависит, как направить силы этих склонностей, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. С точки зрения разума результат получается такой же, как если бы этих склонностей не было совсем, и тем самым человек принуждался бы быть если не морально хорошим человеком, то все же хорошим гражданином. Проблема создания государства разрешима, как бы странно это ни звучало, даже для народа дьяволов (если только они обладают рассудком). Она сводится к следующему: «Так расположить некоторое количество разумных существ, которые в своей совокупности для поддержания жизни нуждаются в общих



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



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

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

---

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

склонность к взаимной ненависти и повод к войне, однако с ростом культуры и при постепенном приближении людей к большему согласию в принципах ведет к взаимопониманию и миру, который осуществляется и обеспечивается не ослаблением всех сил, как это имеет место при деспотизме (на кладбище свободы), а их равновесием, их активнейшим соревнованием.

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

Дополнение второе

Тайная статья договора о вечном мире

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

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

По-видимому, представляется унижительным для законодательного авторитета государства, которому естественно надлежит приписывать величайшую мудрость, искать у *подданных* (философов) поучения о принципах своих отношений с другими странами; и все же так поступать весьма разумно. Государство, следовательно, будет *негласно* (делая из этого тайну) *привлекать* философов; это значит, что им разрешено будет свободно и публично *высказываться* о всеобщих максимах ведения войны и укрепления мира (последнее они уж сами сделают, лишь бы им не мешали); согласие держав по этому пункту не требуется закрепить особым межгосударственным договором, ибо оно содержится в обязанностях, налагаемых всеобщим (морально-законодательным) разумом. Это не означает, что государство должно предпочесть *принципы* философа решениям юриста (представителя государственной власти), а только —

что первого следует *выслушать*. Юрист, избравший *символом* права весы, а символом справедливости — *меч*, пользуется обыкновенно мечом не только для того, чтобы оградить весы от посторонних влияний, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (*vae victis*<sup>19</sup>). К тому же юрист, если он в то же время (и в моральном отношении) не философ, подвергается величайшему искушению, поскольку его обязанность состоит лишь в том, чтобы применять существующие законы, а не исследовать, нуждаются ли они в улучшении. Низшее на самом деле положение своего факультета он считает высшим, потому что последний стоит рядом с властью (то же самое относится и к двум другим факультетам)<sup>20</sup>. Философский факультет в сравнении с этой объединенной силой стоит на очень низкой ступени. Говорят, например, о философии, что она *служанка* богословия (то же повторяют и о двух других факультетах). Но из этого еще не ясно, «идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф».

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

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### I

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

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

Политика говорит: *«будьте хитроумны, как змеи»*, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): *«и чисты, как голуби»*. Если то и другое не может совместиться в одной заповеди, то действительно существует спор между политикой и моралью; но если они во что бы то ни стало должны быть соединены, то понятие о противоположности абсурдно и вопрос о том, как уладить этот спор, не будет представлять собой проблемы. Хотя положение: *Честность — лучшая политика* — содержит в себе идею, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: *Честность лучше всякой политики*, будучи бесконечно выше всяких возражений, есть даже не-

ременное условие последней. Бог — хранитель морали — не уступает Юпитеру (богу — хранителю силы); последний находится еще во власти судьбы, т. е. разум недостаточно просвещен для того, чтобы осмыслить преопределяющие причины, позволяющие в соответствии с законами природы достоверно предсказывать счастливый или дурной результат поведения людей (хотя и дает надежду на то, что этот результат будет соответствовать желанию). Но разум указывает нам, что следует делать, чтобы остаться на стезе долга (по правилам мудрости); для этого, а тем самым и для конечной цели он светит нам повсюду достаточно ярко.

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

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

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

Конечно, если нет свободы и основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть пустая мысль. Но если допустить, что это понятие безусловно необходимо соединить с политикой и возвысить его до ограничительного усло-

вия последней, то следует признать их совместимость. Я могу представить себе, конечно, *морального политика*, т. е. такого, который устанавливает принципы государственной мудрости, совмещающиеся с моралью, но *не политического моралиста*, который выковывает мораль, устремленную к выгоде государственного деятеля.

Моральный политик будет исходить из следующего принципа: если в государственном устройстве или в отношениях между государствами обнаружены какие-либо недостатки, предотвратить которые было невозможно, то необходимо — и это долг прежде всего глав государств — как можно скорее их устранить и привести дела в соответствие с естественным правом как идеей разума, являющейся образцом, сколько бы жертв эгоизму это ни стоило. До того, как появится возможность заменить лучшим устройством узы государственного и всемирно-гражданского объединения, было бы нелепым и противоречащим государственной мудрости, сопряженной с моралью, требовать решительного и немедленного устранения этих недостатков. Но можно по крайней мере потребовать от власти имеющего, чтобы он глубоко понимал необходимость изменений такого рода и постоянно стремился приблизиться к цели (к лучшему по своим правовым законам устройству). Государство может управляться *республикански*, даже если оно обладает по действующей конституции деспотической *верховой* властью, пока народ постепенно не окажется способным воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической властью) и тем самым созреет для выработки собственного законодательства (которое изначально основано на праве). А если бурей *революции*, вызванной дурным устройством, неправомерно



было создано более законосообразное, то тогда ни в коем случае не дозволено пытаться вернуть народ к старому порядку, хотя каждый, кто использовал насилие и коварство, по праву мог быть наказан, как бунтовщик. Что касается внешних сношений, то от государства нельзя требовать, чтобы оно отказалось от своего деспотического устройства (которое, однако, могущественнее внешних врагов) до тех пор, пока ему грозит опасность быть немедленно поглощенным другими государствами; при таком положении дел все добрые помыслы следует отложить до лучших времен\*.

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

---

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

Если им удастся приобрести влияние на политику, то вместо политической практики (*Praxis*), чем похваляются эти государственные мудрецы, они занимаются практическим *политиканством* (*Praktiken*), раболепствуя перед господствующей властью (дабы не упустить своей личной выгоды) и предавая тем самым народ (а там, где можно, — и весь мир), словом, ведут себя как заправские юристы (*ремесленники*, а не *законодатели*). Поскольку они не ломают голову над законодательством (это не их дело), а лишь применяют действующие статьи местного права, то лучшим для них является ныне существующее правовое устройство, но если оно будет изменено свыше, то — следующее за ним, где опять-таки все будет исполнено надлежащего механического порядка. Если это изворотливое умение приспособливаться ко всем возможным обстоятельствам внушит им иллюзию, что они в состоянии судить о принципах *государственного устройства* вообще по понятиям права (следовательно, а priori, не эмпирически), если они, кичась тем, что знают *людей* (этого, конечно, можно ожидать, потому что они имеют дело со многими), не зная, однако, *человека* и того, что из него можно сделать (для этого необходимо рассмотрение с более высокой, антропологической точки зрения), и составив себе такие понятия, захотят подойти к государственному и международному праву, как его предписывает разум, то они могут совершить этот шаг, только проникнувшись духом мелких придирок, следуя своему обычному способу (способу действия механизма согласно деспотически установленным законам принуждения) даже там, где понятия разума требуют обосновать законосообразное принуждение исключительно принципами свободы, благодаря которым только и возможно

устойчивое в правовом отношении государственное устройство. Так называемый практик уверен, что сумеет разрешить задачу эмпирически, исходя из опыта организации наиболее устойчивых, но по большей части противоречащих праву государственных устройств. Максимы, которыми он пользуется для этой цели (хотя и не предаёт их гласности), сводятся приблизительно к следующим софистическим положениям.

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

2) *Si fecisti, nega*<sup>23</sup>. Совершив преступление, например доведя свой народ до отчаяния и таким путем до восстания, отрицая свою вину, утверждай, что в этом виновата строптивость подданных, а при захвате соседней страны — природа человека, которая такова, что если не опередишь насилие другого, то можешь быть уверенным, что он опередит и подчинит себе тебя.

3) *Divide et impera*<sup>24</sup>. Это значит: если среди твоего народа есть некоторые привилегированные, высокопоставленные люди, которые избрали тебя своим верховным главой (*primus inter pares*<sup>25</sup>), поссорь их между собою и разъедини их с народом, заступись затем за народ, соблазняя его большей свобо-

дой, и все будет зависеть от твоей неограниченной воли. Что касается других государств, то создание распри между ними — вполне надежное средство под видом помощи слабым подчинить их себе одно за другим.

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

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

\* \* \*

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

---

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

тик справедливо кончает; подчиняя принципы цели (т. е. запрягая лошадей позади повозки), последний делает тщетным свое собственное намерение достичь согласия между политикой и моралью.

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

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

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

Это значит: «Ищите прежде всего царство чистого практического разума и его справедливость, и ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой». Ведь мораль

сама по себе и, конечно, в применении ее принципов к публичному праву (следовательно, по отношению к политике, познаваемой а priori) имеет ту особенность, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели, будь то физическая или нравственная выгода, тем более она согласуется в целом с последней. Это происходит оттого, что именно данная а priori общая воля (в одном народе или в отношениях различных народов между собою) есть как раз то, что всецело определяет право среди людей. Но это соединение воли всех, если только оно проводится последовательно, может в то же время и по механизму природы быть причиной, порождающей замышленное действие и придающей действенность понятию права. Так, например, принцип моральной политики заключается в том, что народ должен объединиться в государство в соответствии с одними только правовыми понятиями свободы и равенства, и этот принцип основан не на мудрости, а на долге. Пусть политические моралисты, возражая против этого, сколько угодно мудрствуют о естественном механизме, которому подчинена толпа людей, вступающих в общество, и который лишает силы этот принцип и делает невозможной его цель, или же пытаются доказать свое, приводя примеры плохо организованных устройств старого и нового времени (например, демократия без представительной системы). Их не надо слушать прежде всего потому, что их пагубная теория сама содействует злу, которое она предсказывает: согласно этой теории, человек оказывается включенным в один класс с остальными живыми устройствами, которым только не хватает сознания того, что они несвободные существа, чтобы стать в собственных глазах самыми несчастными существами на свете.



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

\* \* \*

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

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

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

## II

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

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

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

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

Этот принцип следует рассматривать не только как *этический* (относящийся к учению о добродетели), но и как *юридический* (касающийся права людей). В самом деле максима, ко-

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

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

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

этому принципу, перед заключением гражданского договора народ сам ставит себе вопрос, осмелится ли он публично провозгласить максимум своих намерений в случае восстания. Легко видеть, что если бы при установлении государственного устройства оговорить, в каких случаях можно использовать силу против верховного главы, то народ должен был бы претендовать на законную власть над ним. Но тогда тот не был бы верховным главой или, если бы и то и другое было условием учреждения государства, последнее стало бы невозможным; между тем оно было целью народа. Неправомерность восстания обнаруживается также благодаря тому, что *публичное признание* его сделало бы невозможной его собственную цель. По необходимости ее следовало бы скрывать. Но последнее не было бы необходимым для верховного главы государства. Он может открыто объявить, что за каждое восстание будет карать смертью его зачинщиков, как бы они ни были убеждены, что именно он первый преступил основной закон. Ведь если верховный глава сознает, что он обладает *непререкаемой* верховной властью (это должно быть признано в каждом гражданском устройстве, потому что тот, кто не имеет достаточно власти, чтобы защитить каждого из подданных от другого, не имеет также права и повелевать им), то ему нечего опасаться повредить собственной цели обнаружением своей максимы. Аналогичным образом если народу удалось восстание, то верховному главе следует принять положение подданного и не поднимать контрвосстание, но и не бояться, что его привлекут к ответу за его прежнее управление государством.

2) Что касается *международного права*, то о нем может идти речь только в том случае, если предположить наличие ка-

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

а) «Если одно из этих государств обещало что-нибудь другому — будь то оказание помощи, или уступка некоторых земель, или субсидия и т. д., — то возникает вопрос: может ли глава государства в случае, от которого зависит благополучие государства, уклониться от выполнения слова, потребовав, чтобы его как лицо рассматривали двояко: во-первых, как *суверена*, поскольку он в своем государстве ни перед кем

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

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

с) «Если малое государство своим расположением нарушает связь между частями более крупного, необходимую для его сохранения, не вправе ли последнее подчинить себе первое и присоединить его к себе?» Легко увидеть, что крупному государству не следует заранее оглашать подобную максиму, так как малые государства заблаговременно объединятся или другие державы вступят в спор из-за этой добычи. Сле-



довательно, оглашение превращает максиму в недееспособную, а это признак того, что она несправедлива, и даже в очень большой степени, ибо незначительность объекта не мешает тому, чтобы совершенная по отношению к нему несправедливость была весьма велика.

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

\* \* \*

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

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

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

---

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

БЛАГАЯ ВЕСТЬ О БЛИЗКОМ  
ЗАКЛЮЧЕНИИ ДОГОВОРА  
О ВЕЧНОМ МИРЕ В ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>  
1796

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ  
РАДОСТНАЯ НАДЕЖДА  
НА БЛИЗОСТЬ ВЕЧНОГО МИРА  
ОТ НИЗШЕЙ СТУПЕНИ ЖИВОЙ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ  
К ЕЕ НАИВЫСШЕЙ — ФИЛОСОФИИ

*Хрисипп*<sup>2</sup>, 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 способно-

---

\* *Cicer. De natur., lib. 2, secl. 160*<sup>3</sup>.

сти 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 предстает 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, бо-

лее 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 фармакопея и врачи (только эти последние вправе предписывать лечение); причем полиция должна бдеть о том, чтобы только профессиональные врачи, а не простые 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 Посидоний<sup>4</sup> в эксперименте над самим собой в присутствии Помпея Великого<sup>5</sup> (*Cicer., tusc. quest., lib. 2, sect. 61*<sup>6</sup>): 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 (те-

лесное здоровье), служит то, что Посидоний настойчиво провозглашал, что *боль не является злом\**.

### О кажущейся несовместимости философии с устойчивым ее мирным состоянием

*Догматизм* (например, Вольфовской школы<sup>8</sup>) 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 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

---

\* В латинском языке легче, чем в греческом, избежать двусмысленности выражений *злой* (*malum*) и *плохой* (*pravum*). В отношении добро-го 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, oborto*).

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 авгугов, когда ауспик<sup>7</sup> 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.



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 териаком<sup>9</sup>: 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 завоевания не с *попыток* построения 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 философемах, 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 деятельность 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 поддерживать 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

---

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

Кестнер<sup>10</sup>

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 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 поведе-

ния 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.

---

\* 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.

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 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 небездеятельном 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»<sup>11</sup>, 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, — укрепитсЯ с помощью писателей древности (поднаторевших в искусстве уговаривать на субъективной основе вместо объективного метода убеждения)»<sup>12</sup>. Затем он уверен: тот примет *видимость истины* (*verisimilitude*) за *вероятность* (*probabilis*) и эту последнюю в суждениях, вытекающих исключительно из *a priori*, приплетет к достоверно-

сти. «Грубый варварский язык критической философии»<sup>13</sup> 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»<sup>14</sup>, 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 (материи 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 максимой, 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 максимум равенство имущества или собственности»); 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»<sup>15</sup>) — 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.

# СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ

1798

## ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С БОГОСЛОВСКИМ

### ВВЕДЕНИЕ

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

---

\* Из которых каждый имеет своего *декана* как управляющего факультетом. Это звание, заимствованное из астрологии и обозначавшее первоначально одного из трех астральных духов, стоящих перед зодиакальным знаком (30\*), каждый из которых составляет 10\*, сначала было спущено с небес в военные лагеря (ab astris ad castra. vid. Salmasius. De annis

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

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

От ученых в собственном смысле следует отличать просто образованных людей. Правительство назначает их на должности, чтобы использовать их в своих целях (а не для блага наук); хотя они получили образование в университете, но многое (что касается теории) они могли забыть; достаточно, если в памяти у них удерживается ровно столько, сколько нужно для отправления гражданской должности, которая по своим основоположениям может исходить только от ученых, а именно эмпирическое знание должностных уставов (что, следовательно, относится к практике); их можно поэтому называть *деловыми людьми* или практиками науки. Поскольку

---

climacteriis, p. 561)<sup>1</sup> и наконец вошло в университеты, но не связывалось с числом 10 (профессоров). Нельзя осуждать ученых за то, что они, приду́мавшие почти все почетные звания, которыми ныне украшают свои имена государственные мужи, не забыли также и себя.

они, как орудия правительства (духовенство, служители правосудия, врачи), имеют опирающееся на закон влияние на публику и составляют особый класс образованных людей, которые не свободны применять свою ученость на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов, и так как они непосредственно обращаются к народу, который состоит из невежд (как обращается к мирянам духовенство), то они должны в своей области обладать хотя и не законодательной властью, но отчасти властью исполнительной, а правительство должно держать их в строгости, чтобы они не пренебрегали принадлежащей факультетам направляющей властью.

### Деление факультетов вообще

По заведенному обычаю факультеты делятся на два класса: на *три высших факультета* и *один низший*. Ясно, что этим делением и наименованием мы обязаны не сословию ученых, а правительству, ибо к высшим факультетам отнесены только те, учения которых интересуют само правительство, независимо от того, сформулированы ли они так или иначе и следует ли их излагать публично; факультет же, который должен заботиться только об интересах науки, назван низшим, ибо он может обращаться со своими принципами, как он считает нужным. Правительство же интересуется прежде всего тем, при помощи чего оно может оказать наиболее сильное и длительное влияние на народ, а именно таковы предметы высших факультетов. Вот почему правительство сохраняет за собой право самому *санкционировать* учения высших факультетов; учения же низшего оно предоставляет собственному разумению ученых. Но хотя правительство санкционирует учения,

однако само не *учит*, а желает лишь, чтобы некоторые учения были приняты соответствующими факультетами для *публичного изложения*, а учения, противоречащие им, были исключены. В самом деле, правительство не учит, а лишь отдает распоряжения тем, кто учит (с истиной дело может обстоять как угодно), так как при вступлении в должность\* они заключили об этом соглашение с правительством. Правительство, которое занималось бы учениями, следовательно, и развитием и усовершенствованием наук, разыгрывало бы из себя ученого высшего звания, и таким педантством лишилось бы того уважения, которого оно заслуживает, и ниже его достоинства ставить себя на одну доску с народом (с его ученым сословием), который шуток не понимает и стрижет под одну гребенку всех, кто занимается наукой.

В ученом сообществе, в университете обязательно, должен существовать еще один факультет, который, будучи в отношении своих учений независимым от правительственных приказов\*\*, должен иметь свободу не отдавать распоряжения,

---

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

\*\* Один французский министр вызвал к себе несколько наиболее именитых купцов и попросил их высказать свои соображения относительно

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

## I

### ОБ ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ФАКУЛЬТЕТАМИ

#### РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

#### ПОНЯТИЕ И ДЕЛЕНИЕ

#### ВЫСШИХ ФАКУЛЬТЕТОВ

Можно допустить, что все искусственно созданные людьми учреждения, имеющие в своей основе некую идею разума (как, например, идею правительства), которая должна быть практически доказана на каком-нибудь предмете опыта (тако-

но того, как улучшить торговлю, как будто он и в самом деле мог бы выбрать лучшее из предложенного. После того как один предложил одно, другой — другое, старый купец, который до этого молчал, сказал: «Постройте хорошие дороги, тратьте с умом деньги, создайте надлежащее вексельное право и тому подобное, а в общем, предоставьте нам действовать!»<sup>3</sup> Таким примерно должен быть ответ философского факультета, если бы правительство спросило его об учениях, которые оно вообще должно предписывать ученым: только не препятствуйте развитию взглядов и наук!

ва вся нынешняя сфера учености), были подвергнуты испытанию не чисто случайным подбором и произвольным сопоставлением подвернувшихся случаев, а заложенным в разуме, хотя и не ясным, принципом и основанным на нем планом, который делает необходимым определенного рода деление.

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

Согласно разуму (т. е. объективно) побудительные причины, которые может использовать правительство для [достижения] своих целей, идут в следующем порядке: сначала *вечное* благополучие каждого, затем *гражданское* благополучие [каждого] как члена общества и, наконец, *физическое благополучие* (жить долго и быть здоровым). При помощи публичных наставлений относительно *вечного благополучия* правительство может приобрести огромное влияние на сокровенные мысли и скрытые желания подданных, угадывая первые и направляя вторые. Посредством гласных наставлений относительно *гражданского благополучия* правительство может держать внешнее поведение подданных в узде публичных законов. *Физическим благополучием* правительство может обеспечить для себя существование сильного и многочисленного народа, годного для [осуществления] его

намерений. Итак, согласно разуму, должна существовать общепринятая иерархия среди высших факультетов, а именно сначала *богословский факультет*, затем *юридический* и, наконец, *медицинский*. Согласно же *природному* инстинкту, самое важное лицо для человека — врач, ибо он продлевает ему жизнь, лишь затем идет юрист, который обещает сохранить за ним то, что *принадлежит* ему случайно, и только в последнюю очередь (чаще всего, когда человек чувствует приближение смерти), хотя дело идет о блаженстве, человек посылает за духовным лицом; ведь само духовное лицо, как бы оно ни восхваляло блаженство загробного мира, не видя его реальности, страстно желает при помощи врача подольше задержаться в земной юдоли.

\* \* \*

Все три высших факультета подкрепляют вверенные им правительством учения *печатным словом*, да иначе и не может быть, когда речь идет о народе, руководимом ученостью, так как без печатного слова не может быть никакой постоянной, доступной каждому нормы, с которой народ мог бы сообразовать свои действия. Само собой разумеется, что такое печатное слово (или такая книга) должно содержать *уставы*, т. е. исходящие из воли начальства наставления (сами не имеющие своего источника в разуме), иначе оно не могло бы требовать санкционированного правительством беспрекословного подчинения. То же можно сказать даже о своде законов в отношении тех подлежащих обнародованию наставлений, которые могли быть выведены из *разума*, чему, однако, свод законов не придает значения, полагая в основу повеление



высшего законодателя. От свода законов как от канона совершенно отличаются те книги, которые составляются факультетами и в качестве экстракта духа (якобы) всего свода законов для более ясного понимания и более уверенного применения в обществе (учеными и неучеными), как, например, *символические книги*. Они могут лишь желать, чтобы их считали *органом* для облегчения доступа к своду законов, и не пользуются никаким авторитетом. Они не приобретают авторитета даже тогда, когда лучшие ученые, специалисты своего дела, единодушно признают такую книгу для своего факультета в качестве нормы, хотя никто не давал им на это право; они могут ее рекомендовать временно как метод обучения, который, однако, изменяется в зависимости от обстоятельств и вообще может касаться только формальной стороны изложения, но не имеет решительно никакого значения для содержания законодательства.

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

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

## А

### Особенность богословского факультета

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

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

## В

### Особенность юридического факультета

*Юрист*-законник ищет законы, гарантирующие *мое* и *твое* (когда он действует — как и надлежит — в качестве должностного лица правительства), не в своем разуме, а в обноро-

дованном и санкционированном высшими властями своде законов. От него нельзя по справедливости требовать доказательства истинности и правомерности этих законов, так же как и защиты от высказываемых разумом возражений против них. В самом деле, только повеления указывают, что соответствует праву, и вопрос о том, соответствуют ли праву сами повеления, юрист должен отвергнуть как нелепый. Было бы смешно уклоняться от подчинения внешней и высшей воле на том основании, что она будто бы не согласуется с разумом. Ведь престиж правительства заключается именно в том, что оно предоставляет своим подданным свободу судить о правом и неправом не по их собственным понятиям, а согласно предписаниям законодательной власти.

В этом отношении, однако, с юридическим факультетом дело в области практики обстоит лучше, чем с богословским, а именно юридический факультет имеет реального толкователя законов либо в лице судьи, либо при подаче апелляции в лице той или иной законодательной комиссии, либо (как высшей инстанции) самого законодателя, что не так просто в отношении подлежащих толкованию изречений той или иной священной книги богословского факультета. Это преимущество, однако, уравновешивается, с другой стороны, не меньшим по значению недостатком: светские своды законов всегда подвержены изменениям, после того как опыт дает большее и лучшее понимание, в то время как священная книга не допускает никаких изменений (уменьшения или увеличения) и считается раз и навсегда данной. Основывающиеся на Библии богословы не могут сетовать, как это делают юристы, на то, что нет почти никакой надежды установить точно определенную норму отправления правосудия (*ius certum*).

В самом деле, основывающийся на Библии богослов отклоняет всякую претензию относительно того, что его догматика не содержит такой ясной и определенной для всех случаев нормы. Если, кроме того, юристы-практики (адвокаты или судьи) дали клиенту плохой совет и тем самым причинили ему ущерб, но не желают нести за это ответственность (*ob consilium nemo tenetur*), то практики богословия (проповедники и духовники) без колебания берут на себя такую ответственность и ручаются за то, что на том свете все будет решаться в зависимости от того, какое решение они вынесли на этом свете; хотя если бы от них потребовали ясного ответа, осмелятся ли они ручаться своей душой за истинность всего того, во что следует, по их мнению, верить, основываясь на авторитете Библии, то они, по всей вероятности, уклонились бы от такого ответа. При всем том природа принципов этих наставников народа такова, что нельзя сомневаться в истинности их заверений, и они могут так действовать тем увереннее, что им не нужно бояться в этой жизни опровержения своих принципов опытом.

## С

### Особенность медицинского факультета

Врач — искусник, который, однако, поскольку его искусство заимствовано непосредственно от природы и потому должно быть выведено из науки о природе, подчинен как ученый тому факультету, на котором он учился, и должен покориться его оценке. Но так как правительство обязательно проявляет большой интерес к способу, каким врач лечит население, оно вправе устанавливать надзор за публичной деятельностью

врачей через *высшую медицинскую коллегия* и медицинские предписания, равно как и через совет избранных специалистов факультета (практикующих врачей). Однако ввиду специфической особенности этого факультета от врачей требуется, чтобы они в отличие от богословов и юристов заимствовали свои правила не из приказов начальства, а из самой природы вещей (поэтому медицинская мудрость первоначально должна была принадлежать философскому факультету, взятому в самом широком смысле слова) не столько в отношении того, что врачи делают, сколько в отношении того, чего они не должны делать, а именно, *во-первых*, требуется, чтобы для публики вообще существовали врачи и, *во-вторых*, чтобы не было никаких шарлатанов (не было никакого *ius impune occidenti* по принципу *fiat experimentum in corpore vili*)<sup>4</sup>. А так как правительство, согласно первому принципу, заботится об *общественной безопасности* (в отношении состояния здоровья населения) и так как и тем и другим ведаёт полиция, то наблюдение за порядком в медицине будет, собственно, делом лишь *медицинской полиции*.

Этот факультет, стало быть, намного свободнее, чем первые два высших, и очень близок философскому факультету. Что касается учений этого факультета, на основе которых врачи получают свое *образование*, то факультет совершенно свободен, так как он пользуется книгами, не утвержденными высшим авторитетом, а черпающими [свои познания] только из природы; для него нет и законов в собственном смысле слова (если под законом понимать неизменную волю законодателя), для него существуют лишь предписания (*эдикты*), и знание их не требует учености, нуждающейся в систематическом своде учений, которым факультет, прав-

да, обладает, но который правительство не правомочно утверждать, а должно оставлять на усмотрение факультета; задача правительства — через фармакопею и устройство больниц оказывать содействие специалистам-медикам в их врачебной практике.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ ПОНЯТИЕ И ДЕЛЕНИЕ НИЗШЕГО ФАКУЛЬТЕТА

Низшим факультетом можно назвать тот отдел университета, который имеет дело только с учениями, принятыми для руководства не по приказу какого-нибудь начальника. И все же может случиться так, что тому или иному практическому учению следуют, повинувшись приказу. Однако не только объективно (как суждение, которое не *должно* было бы быть), но и субъективно (как суждение, которое ни один человек не *может* высказать) это учение абсолютно невозможно признать истинным только потому, что оно предписано (*de par le Roi*)<sup>5</sup>. Ведь тот, кто хочет ввести в заблуждение, в действительности не заблуждается и на самом деле не принимает ложное суждение за истинное, а лишь ложно выдает за истину то, чего он сам не признает таковым. Следовательно, если речь идет об *истинности* тех или иных учений, которые должны быть изложены публично, то учитель в данном случае не может ссылаться на высочайший приказ или утверждать, что он по приказу верит в истинность этого учения; так он может говорить только тогда, когда речь идет о *поступках*. Но в этом случае он должен на основе *свободного* суждения признать, что такой приказ действительно издан и что он

обязан или по крайней мере полномочен повиноваться ему; без такого признания принятие [им приказа] будет пустой отговоркой и ложью. Способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще) называют разумом. Стало быть, философский факультет, поскольку он обязан ручаться за *истинность* учений, которые он принимает или хотя бы допускает, должно мыслить как свободный, подчиненный только законодательству разума, а не законодательству правительства.

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

Философский факультет имеет два отделения: отделение *исторического познания* (к которому относятся история, география, языкознание, гуманистика со всем, что дает приро-



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

Философский факультет может, следовательно, претендовать на право проверять истинность всех учений. Правительство не может наложить запрет на философский факультет, не действуя вразрез со своими истинными, существенными целями, а высшие факультеты должны благосклонно принимать те возражения и сомнения, которые философский факультет высказывает открыто, хотя, конечно, они вправе считать это обременительным, так как без критиков они могли бы безмятежно пользоваться приобретенным ими достоянием, под каким бы наименованием оно бы ни выступало, и вдобавок еще деспотически командовать. Только политическим деятелям высших факультетов (священникам, юристам и врачам) может быть запрещено противоречить учениям, доверенным им правительством для изложения при отправлении их служебных обязанностей, и пытаться играть роль философов; ведь это может быть позволено факультетам, но не назначенным правительством служащим, ибо эти последние черпают свои знания из факультетов. Например, если проповедники или служители правосудия позволяют себе обращаться к народу со своими возражениями и подозрениями против духовного

или светского законодательства, то тем самым они подстрекают народ к выступлениям против правительства. Факультеты же направляют свои возражения и сомнения только друг против друга как ученые, о чем народ практически ничего не знает, если даже об этом доходят до него сведения, так как народ скромно полагает, что умствование не его дело, и считает себя обязанным придерживаться лишь того, что ему сообщают назначенные для этого служащие правительства. И эта свобода, которая не должна быть ограничена для низшего факультета, приводит к тому, что высшие факультеты (лучше осведомленные) все больше направляют служащих на путь истины, которые со своей стороны, лучше понимая свои обязанности, не усматривают препятствий к изменению своего изложения, поскольку оно служит лишь лучшему пониманию средств для достижения той же цели, и такое понимание может быть прекрасно достигнуто без полемических и возбуждающих беспокойство нападков на существовавшие до сих пор методы обучения с полным сохранением их материалов.

### РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ О НЕЗАКОННОМ СПОРЕ ВЫСШИХ ФАКУЛЬТЕТОВ С НИЗШИМ

Незаконно публичное столкновение мнений, стало быть, ученый спор либо о *содержании*, если не дозволено спорить об официальном положении, потому что вообще не дозволено открыто судить об этом положении и о положении, противоположном ему; либо спор только о *форме*, когда способ ведения спора состоит не в объективных доводах, обращенных к разуму противника, а в субъективных мотивах, опреде-

ляющих суждение на основе *склонностей*, чтобы хитростью (сюда относится и подкуп) или насилием (угрозами) склонить противника к согласию.

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

Но народ усматривает свое благополучие не в свободе, а прежде всего в своих естественных целях, стало быть, в трех вещах: в *блаженстве* после смерти, в том, чтобы при жизни среди своих ближних иметь гарантию *своей собственности*, основанную на публичных законах, и, наконец, в физическом наслаждении *жизнью* самой по себе (т. е. в здоровье и долгой жизни).

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

Народ (который в вышеуказанных учениях осуждается за свою склонность к *наслаждениям* и за свое нежелание *прила-*

*гать* к этому *усилия*) требует от трех высших факультетов более приемлемых предложений и предъявляет ученым такие претензии: то, что вы, *философы*, болтаете, я сам знаю уже давно; я бы хотел узнать от вас, от ученых, как бы мне, прожившему *нечестивую* жизнь, все же в последний момент получить позволение войти в Царство Небесное; как бы мне, если даже я *неправ*, выиграть тяжбу и как бы мне остаться здоровым и долго прожить, если даже я полностью черпал свои телесные силы для наслаждения и даже *злоупотреблял* ими? Вы ведь для того и учились, чтобы знать больше, чем кто-либо из нас (которых вы называете неучами), притязающих только на здравый рассудок и ни на что больше. Здесь, однако, получается, что народ обращается к ученому словно к прорицателю и волшебнику, сведущему в сверхъестественных делах. Ведь неученый охотно создает себе преувеличенное представление об ученом, когда он чего-то требует от него. Поэтому естественно ожидать, что если у кого хватает наглости выдавать себя за такого чудотворца, то народ будет обращаться к нему и с презрением отвернется от философов.

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

Если высшие факультеты принимают такие принципы (к которым совсем не предназначены), то они находятся

и всегда будут находиться в споре с низшим факультетом. Но этот спор также *незаконен*, так как они не только не видят в нарушении законов какого-либо препятствия, но считают это нарушение желанным поводом показать свое великое искусство и способность делать все хорошо, и даже лучше, чем это могло бы быть сделано без их участия.

Народ желает быть *ведомым*, т. е. (на языке демагогов) *обманутым*. Но он хочет, чтобы им руководили не ученые факультетов (ведь их мудрость для него слишком высока), а их практические деятели, знающие всю механику (*savoir faire*): священники, юристы, врачи; они, как практики, имеют наилучшую репутацию. А это вводит само правительство, которое может влиять на народ только через них, в *искушение* навязать факультетам теорию, не имеющую своим источником чистое разумение ученых этих факультетов, а рассчитанную на влияние, которое могут через нее иметь их практические деятели на народ, так как народ большей частью следует тому, что требует от него меньше всего усилий и применения собственного разума, и тогда долг может наилучшим образом быть приведен в согласие со склонностями. Так, в области богословия полагают, что «вера» в самом узком смысле без изучения (даже без надлежащего понимания) того, во что следует верить, сама по себе спасительна, и что совершением тех или иных согласных с предписаниями обрядов можно искупить преступления; или в области права — что соблюдение буквы закона избавляет от [необходимости] исследовать замыслы законодателя.

Здесь перед нами серьезный, никогда не прекращающийся незаконный спор между высшими и низшим факультетами, так как принцип законодательства для первых, который вну-

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

## РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ О ЗАКОННОМ СПОРЕ ВЫСШИХ ФАКУЛЬТЕТОВ С НИЗШИМ

Каково бы ни было содержание учений, которые правительство правомочно утверждать для публичного преподавания высшими факультетами, учения эти можно рассматривать и почитать лишь как уставы, исходящие от правительственной воли, и как человеческую мудрость, которую нельзя считать непогрешимой. Истинность этих учений ни в коей мере не должна быть безразличной правительству; в отношении ее ему необходимо оставаться в подчинении разуму (интересы которого должен оберегать философский факультет); но это возможно, только если предоставляется полная свобода публичной проверки учений. Вот почему спор между высшими факультетами и низшим, во-первых, неизбежен, ибо произвольные, пусть даже утвержденные высшей инстанцией, положения не всегда могут сами по себе быть согласованными

с учениями, которые разум считает необходимыми; во-вторых, этот спор будет *законным*, и не только право, но и долг философского факультета, если и не высказывать публично *всю* истину, то хотя бы стремиться к тому, чтобы *все*, что выставляется, так сказать, в качестве принципа, было истинно.

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

1) Этот спор не может и не должен быть улажен посредством мирной сделки (*amicabilis composite*), а нуждается (как

процесс) в *приговоре*, т. е. в имеющем законную силу решении судьи (разума); ведь этот спор можно уладить, только если идти по нечестному пути, по пути умалчивания причин распрей и по пути уговаривания, но такого рода максимы противны духу *философского* факультета, задача которого — публичное изложение истины.

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

3) Этот спор не может нанести ущерб престижу правительства. Ведь это не спор факультетов с правительством, а спор факультетов между собой, и правительство может спокойно наблюдать за ним, хотя оно и берет под свою защиту некоторые положения высших факультетов, предписывая практикам их публичное изложение, однако оно берет под свою защиту высшие факультеты не как ученые сообщества, [т. е.] не ради истинности публично излагаемых ими учений,



мнений или утверждений, а только ради собственной выгоды, ибо было бы несовместимо с его достоинством решать вопрос об истинности внутреннего содержания этих факультетов и тем самым играть роль ученого. Высшие факультеты, собственно говоря, ответственны перед правительством только за те инструкции и наставления, которые они дают своим практическим деятелям для публичного сообщения; эти последние выступают перед публикой как перед гражданским обществом, и поэтому они зависят от санкции правительства, поскольку могут нанести ущерб влиянию правительства на эту публику. Учения же и мнения, относительно которых факультеты в качестве теоретиков должны договариваться между собой, обращены к публике другого рода, а именно к ученой публике, занимающейся науками; народ скромно полагает, что он в этих науках ничего не смыслит, правительство же считает неприличным для себя ввязываться в ученые споры\*. Класс высших факультетов (как правое

---

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

крыло парламента ученых) защищает правительственные установления, но в то же время при свободном государственном устройстве, каковым ему и следует быть, когда дело идет об истине, должна существовать некая оппозиционная партия (левое крыло) — место философского факультета, ибо без его строгой проверки и возражений у правительства не будет достаточно ясного понятия о том, что ему самому полезно или вредно. Однако если практические деятели факультетов вздумают по собственному усмотрению вносить изменения в предписания, данные им для публичного изложения, то правительство вправе считать их опасными для себя *неологами*, но решение о них оно должно принимать не непосредственное, а через всеподданейший арбитраж, созданный высшим факультетом, так как эти практические деятели могли быть назначены правительством для изложения тех или иных учений только *через факультет*.

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

Так могло бы наступить время, когда последние стали бы первыми (низший факультет высшим), правда, не в смысле господства, а в смысле способности советовать властям (практически), причем они отдают дела ученых на суд народа, суждениями которого они управляют по своему усмотрению, влияя на его привычки, чувства и склонности, и тем самым могут лишить законное правительство влияния на народ.

вительству); в этом случае свобода философского факультета и вытекающая отсюда свобода воззрений будет лучшим средством для достижения целей правительства, чем его собственный абсолютный авторитет.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

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

## ПРИЛОЖЕНИЕ ОБЪЯСНЕНИЕ СПОРА ФАКУЛЬТЕТОВ НА ПРИМЕРЕ СПОРА МЕЖДУ БОГОСЛОВСКИМ И ФИЛОСОФСКИМ ФАКУЛЬТЕТАМИ

### I

#### Предмет спора

Основывающийся на Библии богослов есть, собственно, *зна-ток Священного Писания* для *церковной веры*, покоящейся на уставах, т. е. на законах, исходящих от воли другого. Рациональный же богослов есть *знаток разума* для *религиозной веры*, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума

каждого человека. Что это так, т. е. что религия не может основываться на установлениях (какого бы высокого происхождения они ни были), явствует из самого понятия религии. Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей вообще как *велений* Божьих (и субъективно — совокупность максим соблюдения их как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком его долга при помощи созданной самим разумом идеи Бога. Но именно поэтому есть только одна религия; нет различных религий, есть лишь различные виды веры в Божественное откровение и установленные ими учения, которые не могут возникать на основе разума, т. е. существуют различные формы чувственного способа представления о Божественной воле для обеспечения ее влияния на умы людей; среди всех этих форм христианство, насколько нам известно, наиболее подходящая. Христианство содержится в Библии и состоит из двух частей: одна — канон, другая — органон, или средство религии; первую можно назвать чистой *религиозной верой* (без уставов, основанной только на разуме), а вторую — *церковной верой*, покоящейся всецело на уставах, нуждающихся в откровении для того чтобы считаться священным учением и предписаниями для жизни. — Но так как долг человека — пользоваться этим направляющим средством для указанной цели, если мы можем признать его Божественным откровением, то отсюда ясно, почему, ког-

да говорят о религиозной вере, обычно подразумевают вместе с ней и опирающуюся на Священное Писание церковную веру.

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

К этому средству (т. е. к тому, что присовокупляется к религиозной вере) относится также *метод обучения*, который нужно рассматривать как [нечто] предоставленное самим апостолам, а не как Божественное откровение, и можно считать значимым для образа мыслей тогдашних времен (*κατ' ανυρωπον*), а не как учения сами по себе (*κατ' αληθειαν*),

а именно или негативно, только как допущение некоторых господствовавших тогда, самих по себе ошибочных мнений, дабы не идти против господствующего, но по существу не оспаривающего религию тогдашнего заблуждения (например, против заблуждения одержимых), или положительно, дабы использовать предпочтение, оказанное народом своей старой церковной вере, с которой следует покончить, для того чтобы ввести новую (например, истолкование истории Ветхого Завета как прообраза того, что произошло в Новом Завете, и если эту историю в виде иудаизма ошибочно включают в вероучение как его часть, то она может вызвать у нас сожаление: *nunc istae reliquia nos exercent. — Cicero*)<sup>7</sup>.

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

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

## II

### Философские принципы толкования Писания, способствующие улаживанию спора

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

а) Из учения о Святой Троице, если принимать его буквально, решительно *ничего* нельзя *вывести* для сферы практического, даже когда полагают, что понимают его, а еще менее, когда убеждены, что оно выше всех наших понятий. Ученик с одинаковой легкостью поверит на слово в то, что мы должны почитать в Боге три лица или десять лиц, потому что у него вообще нет никакого понятия о Боге во многих лицах (ипостасях), а еще больше потому, что он из

этой многоликости не может извлечь какие-либо правила для своего поведения. Другое дело, когда догматам придают моральный смысл (как я попытался сделать в своем сочинении «Религия в пределах только разума»); в этом случае они содержат не бесполезную, а относящуюся к нашему моральному назначению понятную веру. Именно так обстоит дело с учением о вочеловечении Божества. Действительно, если этого Богочеловека представляют не как от века заложенную в Боге идею человечества во всем угодном Богу моральном совершенстве\* (см.: там же, стр. 81 и далее), а как «воплощенное» в реальном человеке Божество, действующее в нем как вторая природа, то из такой тайны мы не извлечем для себя ничего практического, так как мы не можем требовать от себя, чтобы мы действовали подобно Богу, следовательно, в этом смысле Он не может стать для нас примером; кроме того, возникло бы затруднение, почему, если такое совмещение возможно, Божество не наделило им всех людей, и тогда

---

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



они все без исключения стали бы ему удобными. То же можно сказать про повествование о воскресении Христа и его вознесении.

С практической точки зрения нам совершенно безразлично, будет ли в загробном мире только наша душа, или для установления подлинности нашей личности на том свете потребуется та же материя, из которой состояло наше тело здесь, на Земле; следовательно, душа не есть особая субстанция, и само наше тело должно быть воскрешено; а кому свое тело столь мило, чтобы тащить его с собой в мир вечности, если можно от него избавиться? Стало быть, вывод апостола: «Если Христос не воскрес (не ожил телесно), то и мы никогда не воскреснем (не будем жить после смерти)»<sup>8</sup> — неубедителен. Но пусть он будет неубедительным (нельзя ведь в основу аргументации положить внушение), этим он хотел только сказать, что у нас есть основание верить в то, что Христос еще жив и что наша вера была бы ложной, если бы такой совершенный человек не остался жить после (телесной) смерти. Эта вера, внушенная ему (как всем людям) разумом, побудила его к исторической вере в общее дело, которое он искренне принял за истинное и в котором он нуждался для доказательства моральной веры в загробную жизнь, не понимая, что он вряд ли поверил бы в эту легенду без моральной веры. При этом моральная цель была достигнута, хотя способ представления нес на себе отпечаток школьных понятий, в которых он воспитывался. Впрочем, против этого имеются серьезные возражения: таинство причастия (печальной беседы) в память о Христе похоже на прощание навсегда (а не только в надежде на скорое свидание). Мольба на кресте выражает неудавшееся намерение (Христа привести евреев

к истинной религии еще при его жизни), в то время как следовало бы ожидать радости по поводу исполненного желания. Наконец, слова учеников Христа в Евангелии от Луки: «Мы думали, он спасет Израиль» — не дают нам основания заключить, что они были подготовлены к ожидавшемуся через три дня возвращению Христа, и еще меньше основания заключить, что они что-нибудь слышали о его воскресении. Но почему мы должны историческую легенду постоянно ставить на место религии (среди второстепенных вещей) и таким образом впутываться в такое множество ученых исследований и споров, когда речь идет о религии, для которой в практическом отношении вполне достаточно веры, внушаемой нам разумом.

б) При истолковании тех мест Писания, в которых форма выражения противоречит нашему основанному на разуме понятию о природе и воле Бога, основывающиеся на Библии богословы уже давно взяли за правило: то, что выражено человеческим способом (*ανυρρωποανωζ*), должно быть *истолковано* в богодостойном смысле (*θεοπρωζ*); на основе этого они совершенно явно отрицают, что в делах религии разум — высший толкователь Писания. Но мысль о том, что даже тогда, когда автор Священного Писания мог придать своим словам только такой смысл, который противоречит нашему разуму, разум все же считает себя вправе толковать места Писания сообразно со своими принципами, а не буквально, если он не желает обвинить автора Писания в ошибках, — эта мысль кажется противоречащей высшим правилам толкования, и тем не менее с ней всегда были согласны самые прославленные богословы. Так было с учением св. Павла об избрании к спасению, из которого явствует, что,

по его личному мнению, должно было существовать предопределение в самом строгом смысле слова, которое поэтому и было принято одной из крупных протестантских церквей в свое вероучение, но впоследствии большей частью ее адептов было оставлено или в меру своих сил истолковано иначе, так как разум считает предопределение несовместимым с учением о свободе, об ответственности за поступки и, следовательно, несовместимым со всей моралью. Даже там, где вера в Священное Писание некоторыми своими учениями приходила в противоречие не с нравственными принципами, а только с максимами разума при объяснении физических явлений, некоторые библейские исторические легенды, например легенда об одержимых (демонических людях), хотя они были изложены в Священном Писании в той же исторической манере, что и вся священная история, и почти нет сомнения, что авторы принимали их за буквальную истину, — эти легенды были истолкованы комментаторами Писания с почти полным единодушием так, что это толкование удовлетворяло и разум (чтобы не давать свободного доступа [в религию] предрассудкам и обману), но при этом не оспаривалось у авторов Писания такое правомочие.

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

Под догматами подразумевают не то, во что следует верить (ибо вера не допускает никаких императивов), а то, что воз-

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

нападкам и попирается, потому что она находится под охраной правительства, заботящегося об общественном согласии и мире; между тем дело наставника предостерегать от того, чтобы церковной вере приписывалась самостоятельная святость, и призывать к тому, чтобы без промедления перейти к введенной таким образом религиозной вере.

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

Если под природой понимают господствующий в человеке принцип содействия своему *счастью*, а под милостью Божией — заложенные в нас непостижимые моральные задатки, т. е. принцип *чистой нравственности*, то природа и милость не только различны, но часто находятся в противоречии друг с другом. Если же под природой (в практическом значении) понимают способность достигать определенных целей собственными силами, то милость есть не что иное, как природа человека, поскольку он определен к поступкам своим собственным внутренним, но сверхчувственным принципом (представлением о своем долге), который мы, стремясь его объяснить, но не зная основания его, представляем как вызванное в нас божеством побуждение к добру, задатки которого заложены в нас не нами, стало быть, представляем этот принцип как милость. Грех (злонамеренность в человеческой природе) сделал необходимым уголов-

ные законы (словно для рабов), милость же (т. е. надежда на развитие доброго, которую животворит вера в изначальные задатки доброго в нас и пример, подаваемый Сыном Божиим богоугодному человечеству) может и должна стать еще могущественнее в нас (как свободных), если мы только позволяем ей действовать в нас, т. е. пробудить в нас убеждение в возможности образа жизни, сходного с упомянутым святым примером. Итак, те места Писания, которые как будто содержат [призыв к] пассивной покорности внешней силе, порождающей в нас святость, должны быть истолкованы так, чтобы стало ясно, что мы *сами* должны *трудиться* над развитием моральных задатков в нас, хотя эти задатки свидетельствуют о божественности происхождения, которое выше всякого разума (при теоретическом исследовании причины), и поэтому обладание ими есть не заслуга, а Божья милость.

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

Такое право разума само по себе ясно; ведь тем, чем человек должен быть по своему назначению (а именно сообразным священному закону), он и должен быть в состоянии стать, а если это невозможно естественным образом, собственными силами, то он может надеяться, что это произойдет при внешнем божественном содействии (каким бы образом это содействие ни совершалось). Можно еще добавить, что вера в это дополнение душеспасительна, ибо только благодаря ей он может обрести мужество и твердые убеждения для богоугодного образа жизни (как единственного условия на-

дежды на блаженство), дабы он не отчаялся в достижении своей конечной цели (стать угодным Богу). Но нет никакой необходимости знать и точно указать, *в чем* заключается средство этой замены (оно в конце концов запредельно и при всем том, что сам Бог мог бы сообщить нам о нем, непостижимо для нас); более того, притязать на такое знание было бы дерзостью. Итак, те места Священного Писания, которые, кажется, содержат такое специфическое откровение, должны быть истолкованы так, чтобы они касались лишь средства моральной веры для народа на основе вероучений, которые были до сих пор у народа, и не относились к религиозной вере (для всех людей), стало быть, относились лишь к церковной вере (например, для принявших христианство евреев), нуждающейся в исторических доказательствах, которые не каждый человек способен представить. В отличие от нее религия (как основанная на понятиях морали) должна быть сама по себе совершенной и свободной от всякого сомнения.

\* \* \*

Но я слышу, как основывающиеся на Библии богословы единодушно выступают даже против идеи философского толкования Писания. Она, говорят эти богословы, имеет целью, во-первых, некую натуралистическую религию, а не христианство. *Ответ:* христианство есть идея религии, которая вообще основана на разуме и в этом смысле должна быть естественной. Христианство располагает, однако, неким средством введения ее в народ с помощью Библии, происхождение которой считают сверхъестественным и которая (каково бы ни было ее происхождение), поскольку она со-

действует общему распространению и внутреннему оживлению моральных предписаний разума, может рассматриваться как средство религии и как таковое может быть принята за сверхъестественное откровение. *Натуралистической* же можно назвать религию, только если она делает своим принципом отрицание такого откровения. Следовательно, христианство не натуралистическая религия, хотя и естественная, так как оно не отрицает, что Библия может быть сверхъестественным средством введения в народ религии и установления церкви, открыто ее проповедующей и исповедующей; оно лишь не принимает во внимание этого происхождения, когда речь идет об учении религии.

### III

#### Возражения, касающиеся принципов толкования Священного Писания, и ответ на них

Против этих правил толкования я слышу возражения: *во-первых*, все эти правила не что иное, как суждения философского факультета, который таким образом позволяет себе вмешиваться в дела основывающихся на Библии богословов. *Ответ:* для церковной веры требуется лишь историческая ученость, для религиозной же веры — только разум. Рассматривать первую как средство второй есть, конечно, требование разума, но где же такое требование более правомерно, чем там, где что-то имеет значение лишь в качестве средства для другого как конечной цели (какова религия), и существует ли вообще более высокий, чем разум, принцип решения, когда спор идет об истине? Богословскому факультету не наносится никакого ущерба, если философский факультет поль-



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

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

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

невозможно. Для религиозной же веры требуется убеждение в истинности, которая, однако, не может быть засвидетельствована уставами (как будто они божественные предписания); ведь то, что они таковы, всегда должна доказать история, которая не вправе выдавать *самое себя* за божественное откровение. Вот почему при религиозной вере, целиком обращенной на моральность образа жизни и на поведение, признание истинности исторических, хотя и библейских, учений само по себе не имеет никакой моральной ценности и имеет второстепенное значение. с) *Возражение*: как можно воззвать к духовно умершему «Встань и иди!»<sup>11</sup>, если этот призыв не сопровождается сверхъестественной силой, дающей ему жизнь? *Ответ*: это призыв собственного разума человека, поскольку разум заключает в себе сверхчувственный принцип моральной жизни. Хотя этот принцип не может, по всей вероятности, немедленно пробудить человека к жизни так, чтобы он мог самостоятельно стать на ноги, но может внушить ему стремление к добродетельному образу жизни (как человеку, у которого силы дремлют, но еще не угасли), и это уже некоторая деятельность, не нуждающаяся ни в каком внешнем влиянии; если она будет продолжена, она может привести к предусмотренному изменению в поведении. d) *Возражение*: вера в некоторое неведомое нам восполнение недостатка в нашей собственной справедливости, стало быть, как благодеяние со стороны другого, есть напрасно принятое основание (*petitio principii*) для удовлетворения ощущаемой нами потребности. Ведь то, чего мы ждем от милости Вышестоящего, не дает основания признать как само собой разумеющееся, что это нам обязательно достанется, разве только нам это действительно обещано, и то лишь по-

сле принятия данного нам определенного обещания как по настоящему договору. Следовательно, мы можем предполагать такое дополнение и надеяться на него, только если оно действительно обещано через Божественное откровение, но нельзя рассчитывать на счастливый случай. *Ответ:* непосредственное Божественное откровение в утешительном изречении: «Твои грехи отпущены» — было бы сверхчужденным опытом, а он невозможен. Но в таком опыте и нет надобности, если дело касается того, что (как религия) покоится на рациональных основаниях морали и потому а priori, по крайней мере в практическом отношении, несомненно. Иначе и нельзя мыслить установления некоего святого и милостивого законодателя, касающиеся слабых существ, которые, однако, по присущей им способности стремятся исполнить все то, что они считают долгом. И даже основанная на разуме вера и упование на такое дополнение, причем необязательно, чтобы к этому было добавлено эмпирически данное обещание, больше доказывает истинно моральный образ мыслей и тем самым восприимчивость к ожидаемой милости, чем эмпирическая вера.

\* \* \*

Все толкования Священного Писания, *поскольку они касаются религии*, должны быть даны именно таким образом на основании принципа нравственности, содержащейся в откровении как цель, и без него они будут или практически пустыми, или даже препятствиями на пути добра. И только основываясь на этом принципе, они по-настоящему *аутентичны*, т. е. сам Бог в нас есть истолкователь, так как мы понимаем только

того, кто разговаривает с нами через наш рассудок и наш разум; следовательно, божественность полученного нами учения может быть познана только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто моральны и потому верны.

## ВТОРОЙ РАЗДЕЛ СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С ЮРИДИЧЕСКИМ

### I ВОЗОБНОВЛЕНИЕ ВОПРОСА: НАХОДИТСЯ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РОД В ПОСТОЯННОМ ПРОДВИЖЕНИИ К ЛУЧШЕМУ?

#### 1

#### Что мы хотим знать?

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

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

---

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

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

## 2

### Каким образом возможно данное знание?

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

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

Наши политики, насколько простирается их влияние, поступают точно так же и столь же преуспевают в деле пророче-

ства. «Нужно брать людей такими, — говорят они, — каковы они есть, а не такими, какими их представляют себе далекие от жизни педанты и благодушные мечтатели». Но это «каковы они есть» означает: таковы, какими сделали их мы сами, несправедливо притесняя их, устраивая предательские, играющие на руку правительству заговоры, — а именно, упрямыми и склонными к возмущению; поэтому-то, как только власти немного отпускают бразды правления, и происходят печальные события, подтверждающие пророчества этих якобы умных государственных мужей.

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

### 3

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

О предсказании будущего речь может идти в трех случаях. [Можно утверждать, что] род человеческий либо неуклонно *движется назад* ко злу, либо постоянно *прогрессирует* к луч-

шему в его моральном определении, либо пребывает в вечной неподвижности на данной ступени своего нравственного развития вместе со всем творением (что идентично вечному вращению вокруг одной и той же точки).

*Первое* утверждение можно назвать моральным *терроризмом*, *второе* — *эвдемонизмом* (который, поскольку он видит цель прогресса в отдаленной перспективе, можно назвать также *хилиазмом*), *третье* — *абдеритизмом*, ибо так как действительно остановиться в моральном отношении невозможно, постоянная смена подъема и столь же частого глубокого падения (как бы вечное колебание) ведут к тому, что субъект как бы пребывает в неподвижности на одном месте.

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

б) *Об эвдемонистическом способе представления человеческой истории.* С тем, что количество свойственного нашей природе добра и зла остается постоянным и не может в одном и том же индивидууме ни увеличиваться, ни уменьшаться, — всегда можно согласиться. Но как может увеличиться изначальное количество добра, если это должно было бы происходить посредством свободы субъекта, для чего ему опять-таки потребовалось бы больше добра, чем у него есть?



Действия не могут превысить силу действующих причин. Таким образом, количество добра, смешанного в человеке со злом, неспособно перешагнуть определенной меры последнего, за которую человек мог бы выйти и постоянно двигаться к еще лучшему. Эвдемонизм с его сангвиническими упованиями оказывается, следовательно, несостоятельным, а в деле исторического пророчества относительно непрерывного поступательного шествия по стезе добра — малообещающим.

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

Непосредственно решить задачу прогресса  
с помощью опыта невозможно

Если бы обнаружилось, что человеческий род, рассматриваемый в целом, долгое время движется вперед к прогрессу, все же никто не мог бы поручиться, что именно теперь, в силу физических задатков нашего рода, он не вступил в эпоху своего регресса. И наоборот, если он повернул вспять, и падение во зло происходит со все возрастающей скоростью, не следует оставлять надежду на то, что поворотный пункт (*pinctum flexus contrarii*) наступит именно в тот момент, когда в силу заложенного в человеческом роде морального начала ход его — вновь обратится к лучшему. Ибо мы имеем дело со свободно действующими существами, которым хотя и можно заранее *диктовать*, что они *должны* делать, но нельзя *предсказывать*, что они *будут* делать, и которые из сознания зла, причиненного ими самим себе, сумеют, если дело пойдет слишком далеко, извлечь более мощный стимул и добиться лучшего, чем до сих пор, положения. И все же, как говорит аббат *Куайе*: «Бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме самого непостоянства!»

Но, может быть, и наша неверно избранная точка зрения, с которой мы смотрим на ход человеческих дел, отчасти является причиной того, что последний кажется нам столь неразумным. Планеты, если наблюдать за ними с Земли, то движутся назад, то покоятся, то перемещаются вперед. Если же изменить точку зрения и наблюдать за ними с Солнца, что доступно только разуму, то окажется, что они постоянно равномерно движутся в соответствии с Коперниковой гипотезой.

Впрочем, некоторые в целом неглупые люди склонны упорно настаивать на своем объяснении явлений и на однажды ими избранной точке зрения, хотя бы при этом они и впадали в Тиховы<sup>12</sup> циклы и эпициклы и доходили до нелепостей.

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

Если бы человека можно было наделить врожденной и неизменно доброй, хотя и ограниченной, волей, то он был бы в состоянии предвидеть со всей определенностью движение своего рода к лучшему, так как это касалось бы событий, которые он мог бы творить сам. Однако ввиду изначального смешения в нем добра и зла, мера которых ему неведома, он сам не знает, каких последствий ему от этого следует ждать.

## 5

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

Человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствах и способности быть *причиной* своего движения к лучшему и его *творцом* (так как это долж-

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

## 6

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

Это событие состоит не в важных совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не

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

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

Данная морально воздействующая причина двояка: во-первых, она определяется *правом*, требующим, чтобы другие силы не препятствовали народу принимать такую конституцию, которая представляется ему наилучшей; во-вторых,

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

Таким образом, это и граничащая с *аффектом* склонность к добру, *энтузиазм*, *хотя* и не заслуживающий полного одобрения, ибо аффект как таковой достоин порицания, все-таки дают на основании происходящих событий повод к важному для антропологии замечанию: истинный энтузиазм всегда тяготеет к *идеальному*, причем чисто моральному,

---

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

к такому, как понятие права, и не может быть основан на своробности. Деньгами нельзя было вызвать у противников революции рвение и душевное величие, которые пробуждало у ее сторонников правовое понятие, и даже понятие чести, присущее древней воинственной знати (аналог энтузиазма), отступало перед оружием тех, кто боролся за право народа, к которому они сами принадлежали\* и защитниками которо-

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

го себя считали; эта экзальтация вызывала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать.

7

Предсказующая история человечества

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

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

ло, не смеет посягать. Но это право — всего лишь идея, воплощение которой ограничено условиями соответствия *средств* этого воплощения моральности, переступать которую народ не смеет. Оно не должно быть завоевано революционным путем, всегда несправедливым. *Господствовать* автократически и при этом *управлять* все же по-республикански, т. е. в духе республиканизма или по аналогии с ним, — и есть то, что делает народ довольным его конституцией.



вы (монарха) управлять государством по законам, которые народ сам дал бы себе, руководствуясь всеобщими принципами.

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

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

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

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

## 8

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

*Просвещение народа* есть публичное обучение народа его обязанностям и правам по отношению к государству, к которому он принадлежит. Поскольку здесь речь идет о естественных, приистекающих из общего человеческого рассу-

ка правах, провозглашателями и толкователями их в народе становятся не назначенные государством юристы, занимающие определенные должности, а свободные учителя права, т. е. философы, которые именно в следствие своей свободы неуютны государству, стремящемуся всегда только к господству; их именуют *просветителями*, опасными для государства людьми, хотя они не *доверительно* взывают к народу (которому почти или совсем нет дела до их трудов), а *почти-тельно* обращаются к государству, умоляя его принять во внимание правовую потребность народа; произойти же это может только публично, если весь народ намеревается высказать свои жалобы (*gravamen*). *Запрещение* публичности препятствует продвижению народа к лучшему, даже в том, что касается наименьшего из его требований, его естественного права.

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

мента. Подобное иллюзорное представление о положении вещей вредно тем, что ведет к прекращению попыток найти подлинную основанную на праве конституцию, поскольку она якобы уже существует в найденной ранее, а лживая публичность с инсценировкой *ограничения монархии*\* законом, исходящим якобы от народа, вводит последний в заблуждение, между тем как его подкупленные представители втайне подчиняют народ *абсолютному монарху*.

\* \* \*

Идея конституции, отвечающей естественному человеческому праву, а именно: чтобы те, кто подчиняется закону, вместе с тем участвовали в законодательстве, эта идея лежит в основе всех государственных форм, а общность, мыслимая соот-

---

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

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

## 9

Какие плоды сулит человеческому роду  
прогресс к лучшему?

Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении результатов ее *легальности* и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами они ни были продиктованы; т. е. в добрых *деяниях* людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде только и можно полагать главный итог (результат) его изменения

к лучшему. Ибо мы основываем свое предсказание на *эмпирических* данных (на опыте), а именно на физической причине наших поступков, поскольку они происходят, т. е. сами суть явления, — а не на моральной, содержащей понятие долга по отношению к тому, что должно произойти, причем это понятие может быть установлено только чисто а priori.

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

---

\* Очень *заманчиво* мыслить такие конституции, которые отвечали бы требованиям разума (главным образом в правовом отношении), но предлагать их *рискованно*, а подстрекать народ к ликвидации уже существующей *заслуживает наказания*. «Атлантида» Платона, «Утопия» Мора, «Океания» Харрингтона и «Севарамбия» Аллэ<sup>16</sup> появлялись на свет постепенно, но попытки к их осуществлению никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики *Кромвеля*) не предпринимались. Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутство-

## 10

На каком пути можно ожидать  
продвижения к лучшему?

Ответ гласит: на пути движения вещей не *снизу вверх*, а *сверху вниз*. Ждать, что наставляя юношество в домашних условиях, затем в школах, начиная с низших и кончая высшими, ведя их к пониманию духовной и моральной, поддерживаемой религиозным учением культуры, удастся в конце концов не только воспитать хороших граждан государства, но и направить их к добру, постоянно прогрессирующему и сохраняющему свое действие, — план, который едва ли позволяет надеяться на желанный успех. Ведь дело не только в том, что, по мнению народа, расходы по воспитанию юношества должен нести не он, а государство, у государства же нет средств на оплату хороших, ревностно исполняющих свои обязанности учителей (как сетует *Бюшинг*), так как оно расходует все на войну, то также и в том, что вся система образования будет лишена связи, если в ее основу не положен план, разработанный высшей государственной властью в соответствии с ее намерениями, и сохранен ею в таком виде; с этим могло бы быть связано происходящее время от времени реформирование государства, пытаясь заменить революцию эволюцией, оно постоянно двигалось бы к лучшему. Но так как те, кто должен осуществить воспитание юношества, также только

вал при этом, да и не мог присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя. Питать надежду на то, что когда-либо, пусть даже поздно, государство, как оно здесь мыслится, будет осуществлено, есть сладкая мечта; но постепенное приближение к нему не только *мыслимо*, но и, насколько это совместимо с моральным законом, есть *долг*, долг не граждан, а главы государства.

*люди*, которые и сами должны быть воспитаны для этой деятельности, то при слабости человеческой природы и случайности обстоятельств, которые могут способствовать такому результату, надежду на прогресс можно связывать только с мудростью свыше (если она невидима, мы называем ее провидением) в качестве положительного условия; а от людей можно ожидать и требовать для достижения этой цели только негативной мудрости, а именно, чтобы они увидели необходимость сделать *войну*, самое большое препятствие для моральности, постоянно отдаляющее поставленную здесь цель, прежде всего более человеческой, затем все более редкой и, наконец, сумели бы полностью устранить агрессивную войну; тогда они могли бы надеяться обрести конституцию, которая по своей природе, основываясь на подлинных правовых принципах и сохраняя свою силу, могла бы неуклонно идти к лучшему.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пациента, которому врач обещает со дня на день выздоровление, говоря в первый день, что пульс, на второй — что мокрота, а на третий — что потливость предвещают выздоровление и т. д., посетил один из его друзей и первым его вопросом было: «Как вы себя чувствуете, как ваша болезнь, друг мой?» — «Как я себя чувствую? *Я умираю от постоянного улучшения!*» Я не порицаю того, кто при виде недостатков государства начинает сомневаться в благой судьбе человеческого рода и в его движении к лучшему, однако я полагаюсь на героическое лекарство, обещающее быстрое выздоровление, о котором говорит Юм. «Когда я в наши дни



вижу, — говорит он, — воюющие нации, они напоминают мне драку двух пьяных парней в магазине фарфора. Мало того, что им придется долго залечивать ушибы, нанесенные друг другу, они еще будут вынуждены оплатить причиненный ими ущерб».

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

## ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С МЕДИЦИНСКИМ

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

Ответ господину надворному советнику  
профессору Хуфеланду<sup>17</sup>. 1798

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

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

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

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

Я не могу заимствовать подтверждающие справедливость этого положения примеры из опыта *других* людей; мне приходится прежде всего обратиться к собственным наблюдениям, поскольку они проистекают из самосознания, и лишь затем задать другим вопрос: не ощущали ли они то же самое. Поэтому я вынужден предоставить говорить моему Я, что было бы нескромным в догматическом сообщении\*, но простительно, если речь идет не об имеющемся у всех опыте, а касается внутреннего эксперимента или наблюдения, которое я вынужден был сначала произвести на себе, и лишь потом предложить суждению других то, что не всегда удастся постигнуть без посторонней помощи. Занимать других историей моих размышлений, содержащих субъективную (для меня), но не объективную значимость (для всех), было бы претензией, достойной порицания. Однако если это внимание к самому себе и основанное на нем наблюдение объясняется более глубокими соображениями, а обращение ко всем подумать об этом вызвано необходимостью и заслуживает серьезного к нему отношения, тогда претензию на то, чтобы занимать других своими ощущениями, можно хотя бы простить.

Прежде чем приступить к выводам, основанным на моих наблюдениях над самим собой с диететических позиций,

---

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

я считаю необходимым сделать ряд замечаний о том, как господин *Хуфеланд* определяет задачу *диететики*, т. е. умения *предотвращать* болезни, в отличие от *терапии*, которая стремится их *лечить*.

Он называет диететику «умением продлить человеческую жизнь».

В своем определении он исходит из того, что составляет самое заветное желание людей, хотя, быть может, его и не стоит. Люди хотят исполнения двух своих пожеланий, а именно: *долго жить* и при этом быть *здоровыми*; однако первое совсем не обязательно обусловлено вторым, оно вообще ничем не обусловлено. Если больной, долгие годы прикованный к постели, испытывающий жесточайшие страдания, постоянно призывает смерть, которая избавит его от мучений, — не верьте ему, это не есть его действительное желание. Разум, правда, подсказывает ему это, но инстинкт против этого восстает. Если он и взывает к смерти — избавительнице от страданий — (*Jovi Liberatori* [к Юпитеру-освободителю]), то вместе с тем он всегда требует еще некоторой *отсрочки* и постоянно находит повод для того, чтобы отодвинуть (*procrastinatio*) окончательный приговор. Принятое в диком смятении чувств решение самоубийцы положить конец своей жизни не противоречит сказанному: это — действие аффекта, граничащего с безумием экзальтации. Из двух обещаний награды за выполнение долга перед родителями («чтобы продлились дни твои и чтобы хорошо тебе было» [Пятая книга Моисеева, V, 16]) первое служит более сильным импульсом, даже в суждении разума, а именно как долг, выполнение которого есть вместе с тем некая заслуга.

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

Однако со вторым естественным желанием человека, со здоровьем, дело обстоит более сложно. Можно чувствовать себя здоровым (основываясь на своем общем жизнеощущении), но никогда нельзя *знать*, здоров ли ты действительно. Причиной естественной смерти всегда является болезнь, ощущаем ли мы ее или нет. Есть много людей, о которых, совсем не желая насмеяться над ними, говорят, что они все время *хворают* и никогда не *болеют*; их диета является постоянным чередованием отклонений и возвращений в их образе жизни, и они достигают многого, если не в смысле сохранения силы, то в смысле длительности своего существования. Сколько я пережил друзей и знакомых, которые, ведя раз и навсегда установленный, упорядоченный образ жизни, похвалялись отменным здоровьем, тогда как в них незаметно

таился близкий к своему развитию зародыш смерти (болезнь), и тот, кто *чувствовал* себя здоровым, не *знал*, что он болен; ибо *причиной* естественной смерти может считаться только болезнь. Между тем *причинность* мы чувствовать не можем, это дело рассудка, суждение которого может быть неверным; чувство же не обманывает, но только тогда, когда человек *чувствует* себя больным, определяет себя таковым; если же он себя больным не *чувствует*, болезнь может тем не менее незаметно присутствовать в нем, ожидая в ближайшее время своего развития; поэтому, если человек не чувствует себя больным, он может только сказать, что он, *по-видимому*, здоров. Следовательно, долгая жизнь, которую мы обзираем, может свидетельствовать лишь о здоровье, которым *наслаждался* человек, и диететика должна доказать свое умение и научную значимость тем, что она может *продлить* жизнь (а не обеспечить *наслаждение* ею). Именно это и стремится показать господин *Хуфеланд*.

## ПРИНЦИП ДИЕТЕТИКИ

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

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

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

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

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

Но то, к чему здесь, собственно говоря, все сводится, это мнимое средство удлинения жизни, это удобство, противоречит лежащему в его основе намерению, ибо перемежающиеся пробуждение и дрема в длинные зимние ночи парализует, разрушает нервную систему и, создавая ложный покой, по существу, обессиливает; таким образом, изнеженность становится причиной сокращения жизни. Постель — это средоточие множества болезней.

3) Уход за собой в старости или ожидание этого ухода от других, чтобы тем самым *сберечь* свои силы, избегая всего того, что неприятно (например, прогулок в дурную погоду), и вообще желание переложить работу, которую человек может делать сам, на других и тем самым удлинить свою жизнь, такая заботливость достигает противоположного результата, а именно ведет к ранней старости и к сокращению жизни. Трудно также доказать, что достигшие старости люди *большой частью состояли в браке*. В некоторых семьях долголетие как бы наследственно, и в браке это свойство может иногда стать семейным. К тому же и в качестве политического принципа полезно утверждать, что семейная жизнь способствует долголетию, так как это ведет к увеличению числа браков, хотя мы располагаем сравнительно немногими примерами, свидетельствующими о том, что люди, состоящие в браке, достигают особенно преклонного возраста. Однако здесь речь идет лишь о физиологической основе старения — о том, что свойственно природе человека, а не о политической стороне этого явления, — как государство, сообразуясь со своими интересами, влияет на общественное мнение в соответствии со своими намерениями. Впрочем, и *философствование* служит средством, с помощью которого



можно, не будучи по существу философом, в ряде случаев отстранять неприятные ощущения и вместе с тем вызывать *возбуждение*, приносящее интерес в нашу духовную жизнь; этот интерес не зависит от случайных внешних обстоятельств и поэтому, оставаясь, правда, только игрой, тем не менее обладает той интенсивностью и внутренней сосредоточенностью, которые препятствуют застою жизненных сил. Что же касается *философии* с присущим ей интересом к конечной цели разума в ее целостности (а эта цель есть абсолютное единство), то она, напротив, сама преисполнена тем чувством силы, которое может в известной степени компенсировать физическую слабость преклонного возраста разумным отношением к ценности жизни. Впрочем, любая открывающаяся возможность углубить свои знания, пусть они и не относятся непосредственно к философии, действует так же или аналогичным образом; и если математик *непосредственно* заинтересован в своей науке (а не видит в ней просто средство для достижения какой-либо иной цели), то и он по существу философ и ощущает то же благотворное действие, возбуждающее его силы, сохраняющее его молодость и, не позволяя возникнуть утомлению, удлиняющее его жизнь. Но и занятия пустяками при беззаботном существовании приводят, в качестве суррогатов, действующих на ограниченные умы, почти к тем же результатам, и тот, кто постоянно заполняет свое время бездельем, также обычно достигает преклонного возраста. Некий очень старый человек находил интерес в том, что многочисленные настольные часы в его комнате бьют друг за другом, и следил за тем, чтобы они ни в коем случае не били одновременно. Это заполняло его время, время часовщика, и к тому же да-

вало последнему заработок. Другой был в достаточной степени занят кормлением своих певчих птиц и уходом за ними, чтобы заполнить промежутки между своим собственным кормлением и сном. Одна старая вполне обеспеченная женщина заполняла свое время тем, что вела за прялкой самые незначительные беседы; достигнув глубокой старости, она жаловалась — как будто она лишилась приятного общества — на то, что, не ощущая больше нити в пальцах, она боится умереть со скуки.

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

### 1. Об ипохондрии

Слабость, которая заставляет малодушно подчиняться своим болезненным ощущениям как таковым даже без какого-либо определенного объекта (следовательно, не пытаясь даже преодолеть их с помощью разума), т. е. *воображаемая болезнь* (*hypochondria vaga*)\*, которой нет в теле больного и которая являет собой лишь плод фантазии данного человека и поэтому может быть названа также *придуманной*, вся суть которой состоит в том, что пациент находит в себе все болезни, о которых он узнал из книг, есть прямая противоположность способности духа преодолевать свои болезненные ощущения, трусливое ожидание тех бед, которые *могут* обрушиться на человека, и полная неспособность противостоять им, когда

---

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

они действительно приходят; своего рода безумие, в основе которого, правда, может лежать какое-либо недомогание (например, вздутие кишечника или запор), но оно не ощущается непосредственно в его действии, а рисуется силой воображения как предстоящее человеку испытание; тогда творец своих собственных мук (*heautontimorumenos*), вместо того чтобы пробудить в себе мужество, обращается к врачу, напрасно ожидая от него помощи: только он сам с помощью диететики может справиться с обременяющими его сознание представлениями, которые возникают произвольно, с болезненным состоянием, которое, если бы оно действительно наступило, все равно нельзя было бы устранить. От человека, который страдает этой болезнью и пока он страдает ею, нельзя требовать, чтобы он силою преднамеренного решения преодолел свои болезненные ощущения. Ибо, если бы он мог это сделать, он не был бы ипохондриком. Разумный человек *не позволяет* возникнуть ипохондриии: если на него нападает страх такого рода, который может переродиться в ожидание воображаемых, т. е. придуманных, болезней, он прежде всего задает себе вопрос, присутствует ли в нем действительно объект этого страха. Если же он либо его не обнаруживает, либо приходит к выводу, что даже если бы он действительно существовал, сделать что-либо, способное предотвратить его действие, все равно невозможно, он, внутренне покоровившись неизбежному, переходит к своим повседневным делам, отстраняется от своего беспокойства (которое становится тогда топическим), будто ему нет до него дела, и направляет свое внимание на то, чем он непосредственно занимается.

Из-за плоской и узкой груди, затрудняющей работу сердца и легких, я был предрасположен к ипохондриии, которая

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

## 2. О сне

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

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

Одним из болезненных ощущений является неспособность заснуть в отведенное для сна время или бодрствовать, когда это необходимо. Однако чаще случается первое — человек ложится спать, но заснуть не может. Обычно врачи советуют выбросить из головы все *мысли*, однако мысли возвращаются — или их сменяют другие — и прогоняют сон. Есть только одно эффективное диететическое средство: как только человек ощущает в себе или осознает пробуждение какой-либо мысли, он должен сразу же отвести от нее внимание (будто он с закрытыми глазами перемещает ее на другую сторону); тог-

да посредством пресечения каждой появившейся мысли постепенно возникает хаос представлений, в результате чего исчезает ощущение своего физического внешнего положения и появляется совсем иное состояние, а именно непроизвольная игра воображения (которая у здорового человека и составляет *сон*). Благодаря поразительной изобретательности природы в создании животного организма, тело *отдыхает* от физических движений, но *возбуждается* для движения внутренней жизни, и происходит это посредством *сновидений*, о которых мы, проснувшись, подчас забываем, но которые не могут не существовать; ведь в противном случае, при полном их отсутствии, если бы нервные импульсы, исходящие из мозга, из места, где возникают представления, не действовали вместе с мускульной силой внутренних органов, жизнь немедленно бы угасла. Поэтому надо полагать, что и все звери видят сны.

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

---

\* Совершенно неверно, что сила членов нашего тела зависит от тренировки, от того, насколько рано мы привыкаем пользоваться правыми или левыми членами, наносим ли мы удары саблей в сражении правой или левой рукой, вскакивает ли наездник на лошадь, приподнимаясь в стременах, справа налево или наоборот и т. п. Опыт показы-

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

---

вует, что тот, кто предоставит сапожнику снять мерку с левой ноги, получит слишком узкий правый ботинок, если левый будет точно по его ноге; и вряд ли в этом можно усмотреть вину родителей, не обучивших правильным приемам своих детей. Преимущество правой стороны очевидно и в том, что, пытаясь перешагнуть через достаточно глубокую канаву, мы всегда опираемся на левую ногу и делаем шаг правой; в противном случае можно легко упасть в канаву. Тот факт, что прусских солдат учат *начинать* шаг с левой ноги, не только не противоречит нашему положению, но подтверждает его. Ибо солдат выставляет левую ногу, как бы ставит ее на некую опору, чтобы затем рывком справа налево перейти в наступление.

жим питания данного человека, — таких, как судороги, припадки эпилепсии (речь идет не о женщинах и детях, не способных принять подобное твердое решение) и даже признанную неизлечимой *подагру*.

### 3. О еде и питье

В здоровом состоянии и в молодости самое правильное руководствоваться при определении времени и количества еды и питья своим аппетитом (голодом и жаждой). Но в старости при появлении различных болезней наиболее важным для долголетия диететическим правилом является сохранение *привычного*, проверенного и принятого в качестве наиболее полезного образа жизни, т. е. постоянно вести себя одинаково; однако при условии, что в режим питания будут внесены изменения, если к чему-либо не будет аппетита. Так, в старости организм (особенно мужской) отказывается от большого количества жидкости (в виде супа или воды) и требует более грубой пищи и возбуждающих напитков (например, вина) — отчасти для того, чтобы способствовать *червеобразному* движению кишок (они, по видимому, больше других наших внутренних органов имеют некую *vita rrgoria*<sup>18</sup>, так как продолжают двигаться наподобие червей и после того, как они теплыми вырваны из чрева животного и рассечены на части; причем мы можем не только ощущать их деятельность, но и слышать производимый ими шум), отчасти же и для того, чтобы ввести в кровь частицы тех веществ, которые производимым ими раздражением способствуют действию и сохранению кровообращения.



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

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

Часто спрашивают: соответствует ли диететическим предписаниям одна плотная трапеза за двадцать четыре часа, подобно тому как в течение этого же времени мы спим один раз, и не лучше ли (здоровее) несколько уменьшить количество съедаемого за обедом и сохранить аппетит для ужина. Приятному препровождению времени способствует, конечно, второй способ. Оно и полезнее в так называемые лучшие годы (в среднем возрасте); однако в старости лучше придерживаться первого способа. Ибо поскольку в этот период жизни пищеварение, несомненно, происходит медленнее, чем в молодости, то легко себе представить, что здоровью старого человека будет нанесен вред, если в желудок поступает до-

полнительная еда (ужин), когда он еще не справился с предыдущей. Таким образом, желание поужинать после плотного обеда можно считать *болезненным* ощущением, которое, если принять твердое решение, удастся в такой степени подавить, что впредь оно даже не будет возникать.

#### 4. О болезненных ощущениях, вызываемых неумением отводить мышлению соответствующее время

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

Если во время одинокой трапезы заниматься чтением или размышлением над какими-либо научными вопросами, лег-

ко могут возникнуть болезненные ощущения, поскольку жизненные силы тем самым отводятся от желудка, который в данное время несет основную нагрузку. То же происходит, если это размышление сочетается с утомительной работой ног (на прогулке)\*. (Сказанное относится и к работе *по ночам*, если она не стала привычной.) Однако болезненные ощущения, проистекающие из этой несвоевременной работы духа (*invita Minerva*)<sup>19</sup>, не относятся к тем, которые можно устранить мгновенно в силу одного только принятого решения; устранить их можно только постепенно отвыкая и следуя противоположному принципу. Мы же занимаемся здесь только первым способом, т. е. устранением болезненных ощущений силою решения.

### 5. Об устранении и предупреждении болезненных явлений посредством правильного дыхания

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

---

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

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

\* Разве воздух, циркулирующий через евстахиеву трубу (следовательно, при плотно сжатых губах), выделяя кислород на этом близком к мозгу обходном пути, не вызывает отрадное чувство, будто все наши жизненные органы окрепли, близкое ощущению того, что мы *пьем* воздух? И разве при этом воздух, не имеющий запаха, не усиливает нервы, связанные с обонянием, и близко от них расположенные всасывающие сосуды? Это отрадное ощущение возникает не при всякой погоде; но иногда возможность во время прогулки пить воздух большими глотками становится подлинным наслаждением, не ощущаемым при дыхании ртом. Очень важно в диететическом отношении настолько *привыкнуть* дышать носом с закрытым ртом, чтобы эта привычка сохранялась даже в глубоком сне, и, сделав случайно вдох ртом, человек мгновенно словно в испуге пробуждается. Именно это случалось иногда со мной, пока я не привык дышать только носом. При быстрой ходьбе, при подъемах, намерение следовать принятому правилу и скорее замедлить шаг, чем изменить решение, должно быть еще более непоколебимым; так же следует действовать при серьезном моционе, совершаемом воспитателем со своими воспитанниками, — предпочтительнее, чтобы они молчали во время прогулки, чем сопровождали ее прерывистым дыханием ртом. Мои молодые друзья (прежние слушатели) хвалили эту диететическую макси-

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

му, считали ее целесообразной и благотворной и не относили ее к мелочам только потому, что она является простым домашним средством, предотвращающим приход врача. Любопытно и то, что при длительной *беседе вдых* должен как будто совершаться часто открываемым ртом, и тем самым наше правило как будто нарушается; в действительности же дело обстоит не так. Вдох делается носом. Ибо если бы у нашего собеседника был заложен нос, о нем сказали бы, что он говорит в нос (причем звучит это очень неприятно), тогда как в действительности он именно не говорит в нос; и наоборот, что он якобы не говорит в нос, когда он действительно говорит в нос, на это остроумно и правильно указал господин надворный советник *Лихтенберг*. Именно поэтому человек, которому приходится долго громко говорить (оратор или проповедник), может выдержать около часа, не ощущая, что у него першит в горле; дело заключается в том, что он *дышит* носом, а не ртом и лишь выдыхает через рот. Дополнительное преимущество привычки дышать носом, если мы не ведем беседу сами с собой, состоит в том, что все время выделяющаяся и смачивающая глотку *слюна* благотворно влияет на пищеварение (*stomachale*), а подчас (будучи проглочена) действует и как слабительное, если решение не расточать ее в силу дурной привычки достаточно твердо.

## 6. О последствиях привычки дышать с закрытым ртом

*Непосредственным* следствием этой привычки является то, что она сохраняется и во сне; если я случайно открою рот и сделаю вдох ртом, я сразу просыпаюсь, из чего явствует, что сон, а вместе с ним и сновидения, не настолько далеки от бодрствования, чтобы во сне человек не ощущал свое состояние; к этому заключению можно прийти и на основании того, что тот, кто накануне решил встать раньше, чем обычно (например, для прогулки), действительно *просыпается* раньше, — его разбудили, предположительно, городские часы, бой которых он, следовательно, услышал во сне, напрягая для этого свое внимание. *Косвенное* следствие этой благотворной привычки состоит в том, что непроизвольное покашливание (непреднамеренный кашель для отхаркивания мокроты) прекращается как в состоянии бодрствования, так и во сне, и тем самым одной только силою решения предотвращается болезнь. Я обнаружил даже, что в тех случаях, когда, погасив свет и только что улегшись в постель, я вдруг начинал ощущать сильнейшую жажду и для ее утоления должен был бы пойти в другую комнату и ощупью разыскивать в темноте посуду, достаточно было сделать всей грудью несколько глубоких вдохов, как бы пить воздух носом, чтобы через несколько секунд ощущение жажды прошло. Это было болезненным раздражением, которое удалось снять, противопоставив ему раздражение другого рода.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Болезненные ощущения, которые дух человека — высшего животного, обладающего разумом, — способен подчинить

себе твердостью воли, всегда носят спазматический (конвульсивный) характер. Однако из этого нельзя делать обратный вывод — что все болезненные приступы такого рода могут быть ослаблены или устранены одной только силой непоколебимого решения. Ибо некоторые из них таковы, что попытки преодолеть их силою твердого решения лишь усиливают страдания больного; так случилось и со мной, когда болезнь, описанная около года тому назад в копенгагенской газете и определенная там как «эпидемический катар, вызывающий ощущение тяжести в голове»\* (меня он настиг годом раньше, но по своим симптомам был близок к упомянутому описанию), если не полностью дезорганизовала мою способность к умственной деятельности, то во всяком случае ослабила и притупила ее; а так как это ощущение тяжести соединилось с естественной слабостью преклонного возраста, она, вероятно, исчезнет только вместе со мной.

Болезненное состояние пациента, влияющее на его мышление и затрудняющее его в той мере, в какой мыслить означает удерживать понятие (единство сознания различных представлений), влечет за собой ощущение спазматического состояния органа мышления (мозга), какой-то тяжести, которая, собственно говоря, не мешает мыслить и думать и не ослабляет память, поскольку речь идет о продуманном раньше; однако при изложении (устном или письменном) какой-нибудь проблемы само стремление удержать единство представлений в их последовательности и избежать рассеянности вызывает спазматическое состояние мозга, что при постоянной смене следующих друг за другом представлений выражается в неспособ-

---

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

ности сохранить единство их сознания. Именно поэтому со мной случается следующее: когда я сначала, как это принято в любом сообщении, знакомя слушателя или читателя с тем, о чем я собираюсь говорить, указываю ему, *куда* я направляюсь, чтобы затем вернуться к тому, с *чего* я начал (без этих двух определений вообще не может быть связной речи), и хочу связать второе с первым, у меня внезапно возникает желание спросить моего слушателя (или в душе самого себя), с чего же я начал? От чего я отправлялся? Это не слабость духа и не просто слабость памяти, но недостаток присутствия *духа* (в установлении связи), т. е. произвольная *рассеянность*, весьма мучительный недостаток, с которым приходится упорно бороться (особенно в философских трудах, где подчас бывает нелегко сохранять в сознании то, что служило отправным пунктом исследования), хотя полностью устранить его невозможно, сколько бы ни прилагать к этому усилий.

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



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

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

Но ведь виновен в этом я сам. Почему я не уступаю место молодому, стремительно поднимающемуся поколению, и для того, чтобы жить, лишаю себя привычных радостей жизни? К чему я влачу жалкое существование, непомерно удлиняя его ценой лишений, своим примером нарушаю предназначение тех, кто слаб от природы, и чья продолжительность жизни предопределена? Почему подчиняю все то, что принято было называть судьбой (перед ней смиренно и почтительно склонялись), собственному твердому намерению, что едва ли может быть признано всеобщим диететическим правилом, согласно которому разум непосредственно осуществляет исцеление и которое когда-либо вытеснит терапевтические формулы официально признанной медицины?

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

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

- 1) Печатать не черной, а серой краской (так как она мягче и приятнее выступает на хорошей белой бумаге).
- 2) Использовать для шрифта буквы Дидо<sup>21</sup> с узкими палочками, а не Брейткопфа, больше соответствующие своему названию *буквы* (*Buchstaben* — буквые подпорки для прочности).
- 3) Печатать книгу, написанную по-немецки, *латинским* шрифтом (даже курсивом): между тем Брейткопф с полным основанием утверждал, что готический шрифт значительно более благоприятствует сохранению зрения при длительном чтении.
- 4) Печатать самым мелким шрифтом, который только допускает чтение сносок внизу страницы, напечатанных еще мельче (т. е. требующих еще большего напряжения глаз).

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

---

\* Из болезненных ощущений, связанных со зрением (но не с действительно глазной болезнью), мне по собственному опыту известно одно — впервые я ощутил его, когда мне было за сорок, затем оно время от времени повторялось с промежутками в несколько лет, теперь же возникает по нескольку раз в год. Состоит оно в следующем: внезапно все буквы читаемой страницы смешиваются из-за какого-то заливающего их света и становятся совершенно неразличимы; состояние это длится не более шести минут; для проповедника, привыкшего читать заранее подготовленную проповедь, это могло бы быть катастрофой, если же это случается со мной во время лекций по логике или метафизике, которые при надлежащей подготовке, когда вся лекция держится в голове, могут быть свободно (по памяти) преподнесены слушателям, то у меня возникает лишь опасение, не предупреждение ли это о наступающей слепоте. Однако теперь я спокоен в этом отношении, так как при этой ныне чаще, чем в прежние годы, наступающей неприятности я не ощущаю ни малейшего ухудшения в состоянии моего здорового глаза (левым глазом я не вижу уже около пяти лет). Случайно при повторении этого явления я однажды закрыл глаза и, чтобы еще в большей степени защитить их от света, прикрыл их рукой; я увидел в темноте как бы выложенную фосфором на листе сияющую белую фигуру, похожую на изображение в календаре последней четверти года, только с зазубренными краями на выпуклой стороне; постепенно яркое освещение темнело, и в указанное время белая фигура исчезла. Мне было бы интересно узнать, наблюдали ли другие люди подобное явление и каково должно быть его объяснение. Совершенно очевидно, что связано это не с глазами, так как при движении глаз эта фигура не двигается в том же направлении и остается на прежнем месте, а с *sensorium commune*. Странно также, потеряв один глаз (это произошло, как я полагаю, около трех лет тому назад), можно не *ощущать* последствий этой утраты.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане

- <sup>1</sup> К названию своей статьи Кант сделал следующее примечание: «Одно место из кратких сообщений в двадцатом номере “Gothaische gel[ehrte] Zeit[ungen]”, 1784, 12. Stuck, 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, вышедшей 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».
- <sup>2</sup> *Кеплер* (Kepler) Иоганн (1571—1630) — немецкий астроном, один из основоположников астрономии Нового времени. Открыл законы движения планет.

- <sup>3</sup> *Ньютон* (Newton) Исаак (1643—1727) — английский математик, механик, астроном и физик, создатель классической механики.
- <sup>4</sup> Союз амфиктионов (*лат.*).
- <sup>5</sup> *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).
- <sup>6</sup> 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.
- <sup>7</sup> *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».
- <sup>8</sup> *Хилиазм* (от греч. *chilias* — тысяча) — в христианской теологии и религии учение о тысячелетнем царстве праведников после «второго пришествия» Христа.

- <sup>9</sup> Неизвестная земля (*лат.*).
- <sup>10</sup> *Птолеми* (Лагиды) — царская династия в эллинистическом Египте в 305—30 гг. до н. э.
- <sup>11</sup> *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.

### Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?

- <sup>1</sup> Кант имеет в виду Фридриха II, короля Пруссии.
- <sup>2</sup> Цезарь не выше ученых мужей (*лат.*).
- <sup>3</sup> Здесь также имеется в виду Фридрих II.
- <sup>4</sup> *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 «*Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen*».
- Статья М. Мендельсона «*Über die Frage: Was ist Aufklärung?*» («О вопросе: Что такое просвещение?») была опубликована в «*Berlinische Monatsschrift*» в 1784 г. (N 9, S. 193—200).

**Рецензии на книгу И. Г. Гердера**  
**«Идеи к философии истории человечества»**  
**(Части 1, 2)**

- <sup>1</sup> 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 средь людей положение какое.  
 Это познай...

(Римская сатира. — М., 1957. С. 98).

- <sup>2</sup> *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.
- <sup>3</sup> *Палингенез* (от греч. palin — снова, вновь, и genesis) — преобразование горных пород; у Канта — воссоздание жизненных форм предков.

- <sup>4</sup> Анонимным автором, назвавшим себя пастором, был Карл Леонгард *Рейнгольд* (Reinhold, 1758—1823), профессор философии в Йене и Киле.
- <sup>5</sup> Кант имеет в виду обе части труда Гердера, в совокупности содержащие 10 книг.
- <sup>6</sup> *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 т. (СПб., 1776).
- <sup>7</sup> *Циммерман* Эберхард Август Вильгельм (Zimmermann, 1743—1815) — натуралист, географ, профессор в Брауншвейге.
- <sup>8</sup> См.: *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества.* — М., 1977. С. 180—181.
- <sup>9</sup> *Хоры* — богини времен года.
- <sup>10</sup> См.: *Гердер И. Г. Указ, соч.*, с. 284—285.
- <sup>11</sup> Там же, с. 226.
- <sup>12</sup> Там же, с. 229.



### Предполагаемое начало человеческой истории

- <sup>1</sup> 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).
- <sup>2</sup> «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.
- <sup>3</sup> *Первое* — это приручение животных.
- <sup>4</sup> *Второе* — это приручение земли, или земледелие.
- <sup>5</sup> 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 чтобы оправдывает ее, а считает, что установление вечного мира внутри этого рода возможно лишь в результате длительного развития порождаемых им общества и культуры.

### О применении телеологических принципов в философии

- <sup>1</sup> То есть при исследовании мира с его высшей причиной.
- <sup>2</sup> В статье «Определение понятия человеческой расы» (1785).

- <sup>3</sup> Кант имеет в виду свои работы «Определение понятия человеческой расы» и «Предполагаемое начало человеческой истории».
- <sup>4</sup> 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.
- <sup>5</sup> *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).
- <sup>6</sup> 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).
- <sup>7</sup> *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).
- <sup>8</sup> *Земмеринг* (Sömmering Samuel Thomas, 1755—1830) — автор работы «О телесном отличии негра от европейца» («Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom

- Еуропаег». Frankfurt am Mains, 1785). Работа посвящена Георгу Форстеру.
- <sup>9</sup> Земмеринг цитирует сочинение Д. Скотта (D. Schott) «Treatise on the Synochus atrabitiosa which raged at Senegal». London, 1782.
- <sup>10</sup> *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 Leipsig) в 1775 г.
- <sup>11</sup> *Шпренгель* (Sprengel Matthias Christian) издавал труды по народоведению и страноведению («Beiträge sur Völker- und Landerkunde»). 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).
- <sup>12</sup> *Марсен* (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).
- <sup>13</sup> *Уллоа* (Ulloa don Antonio de, 1716—1795) — испанский морской офицер, член Королевского общества Англии, автор книги «Relacion historica del viage a la America meridional».
- <sup>14</sup> В Сочинении капитана Форреста (у Канта неправильно — Форрестер), переведенном на немецкий язык: «Kapitan Thomas Forrest's Reise nach Néuguinea und den molukkischen Inseln. Auszug dus dem Engl.» (Ebeling's

- Neue Sammlung von Reisebeschreibungen, 2 Th., Hamburg, 1782), S. 83.
- <sup>15</sup> 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.).
- <sup>16</sup> *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.
- <sup>17</sup> *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.
- <sup>18</sup> *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.
- <sup>19</sup> Критикуемый в тексте взгляд Мендельсона (Mendelssohn Moses, 1729—1786) излагается в его сочинениях «Über die Evidens in metaphysischen Wissenschaften», 17 (раздел III), и «Morgenstunden», 1785 (S. XI).

- <sup>20</sup> К. Л. Рейнгольд.
- <sup>21</sup> 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).

### **О неудачах всех философских попыток теодицеи**

- <sup>1</sup> Отклонение иска на основании неправомочности суда (*лат.*).
- <sup>2</sup> На небесах свои законы (*лат.*).
- <sup>3</sup> *Верри* (Verri) Пьетро (1728—1797) — итальянский философ и юрист. Его книга в немецком переводе «Gedanken über die Natur der Vergnugungen» вышла в Лейпциге в 1777 г.
- <sup>4</sup> Иов, XXIII, 13.
- <sup>5</sup> Иов, XVII, 7—10.
- <sup>6</sup> Речь идет о Берлинской Оберконсистории, которая и после кончины Фридриха II придерживалась либеральной позиции.
- <sup>7</sup> *Люк де* (Luc) Жан Андре (1727—1817) — профессор философии и теологии в Геттингене.

### **О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики»**

- <sup>1</sup> In thesi — как положение, in hypothesis — как предположение (*лат.*).

- <sup>2</sup> «Пусть величится в этом чертоге...» (*Вергилий. Энеида.* Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.; Л., 1933, с. 55).
- <sup>3</sup> В «Критике практического разума».
- <sup>4</sup> Дело чисто произвольное (*лат.*).
- <sup>5</sup> Выше, ниже (*лат.*).
- <sup>6</sup> Повелевающий, подчиненный (*лат.*).
- <sup>7</sup> Исполнение работы (*лат.*).
- <sup>8</sup> Рабочие, а не мастера (*лат.*).
- <sup>9</sup> *Ахенваль* (Achenwall) Готтеррид (1719—1772) — немецкий правовед и философ.
- <sup>10</sup> Веселая затея (*лат.*).
- <sup>11</sup> 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.
- <sup>12</sup> Оценка сомнительна, опыт опасен (*лат.*).
- <sup>13</sup> «Если предстанет случайно заслугами и благочестием муж знаменитый, — смолкают и слух, все стоят, напрягая» (*Вергилий. Энеида*, пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.; Л., 1933, с. 55).
- <sup>14</sup> Работа М. Мендельсона, о которой идет речь, называется «Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе» (Jerusalem, Oder über die religiose Macht und Judentum. Berlin, 1783).
- <sup>15</sup> Вопросительный знак принадлежит Канту.
- <sup>16</sup> Liguīdum — достоверное, illiguīdum — недостоверное.
- <sup>17</sup> Судьба желающего ведет, нежелающего тащит (*лат.*).

### Конец всего сущего

- <sup>1</sup> Цитата из стихотворения А. Галлера «Несовершенное стихотворение о вечности».
- <sup>2</sup> «...И сердца не могут насладиться видом» (*Вергилий. Энеида*. М.; Л., 1933, с. 211).
- <sup>3</sup> *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.

### К вечному миру. Философский проект

- <sup>1</sup> «*До греческих календ*» (*лат.*), т.е. никогда. Календа у римлян — первое число каждого месяца. У греков календ не было.
- <sup>2</sup> *Виндшигрец* (*Windisch-Graetz*) Иосиф Николас (1744—1802) — немецкий писатель.
- <sup>3</sup> *Эон* — «В представлениях христианского гностицизма Эон — как бы некое духовное существо, персонифицирующее один из аспектов абсолютного божества» (Мифы народов мира: Энциклопедия, т. 2, с. 633).
- <sup>4</sup> *Молле дю Пан* (Mallet da Pan) Жак (1749—1800) — французский публицист, противник революции.
- <sup>5</sup> *Тит Флавий Веспасиан* (39—81), *Марк Аврелий* (121—180), *Домициан* (51—96), *Коммод* (161—192) — римские императоры.

- <sup>6</sup> *Гроций* (Grotius) Гуго (1583—1645) — немецкий правовед; *Ваттель* (Vattel) Эмер (1714—1767) — швейцарский юрист.
- <sup>7</sup> «Безбожная ярость... внутри... заскрежещет страшной пастью кровавой» (*лат.*) (*Вергилий. Энеида*. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.; Л., 1933. С. 58).
- <sup>8</sup> *Alphab.[etum] Tibet.[ianum]* — справочник по Тибету, выпущенный в 1762 г. монахом-августинцем Георгием.
- <sup>9</sup> *Фишер* (Fischer) Эберхард (1697—1771) — профессор истории в Петербурге, участник экспедиции на Камчатку.
- <sup>10</sup> «*Путешествие молодого Анахарсиса в Грецию*» — работа французского историка Ж.-Ж. Бартеlemi (Barthelemy J. J. *Voyage du jeune Anacharsis en Grece*. 1788). В 1790—1793 гг. появился немецкий перевод этой работы, которым, возможно, пользовался Кант.
- <sup>11</sup> *Лакроз* (Lacroze) — французский ученый XVIII в.; Кант цитирует его, как и патера Горация, по справочнику Георгия.
- <sup>12</sup> *Эпонт* — высшая ступень посвящения в Элевсинских мистериях в честь древнегреческой богини Персефоны.
- <sup>13</sup> «Провидение основательно: приказывает однажды, но поддерживает „постоянно“» (*лат.*). Кант ссылается на Августина, но в сочинениях Августина эта фраза не найдена.
- <sup>14</sup> Грифов запрягать вместе с лошадьми (*лат.*). Неточная цитата из Вергилия (*Ecllog*, VIII, 27).
- <sup>15</sup> Одной причины недостаточно (*лат.*).



- <sup>16</sup> Кант не указал источник цитирования. В последние годы установлено, что речь идет об Антисфене (см., напр., комментарии С. Дигга в кн.: *Kant I. Von den Traumen der Vernunft*. Leipzig. 1974. S. 595).
- <sup>17</sup> «Судьба согласного с ней ведет, а противящегося тащит» (лат.). Изречение принадлежит римскому философу Сенеке (*Epistolae moral. Lib. XVIII, ep. 4*).
- <sup>18</sup> *Бюттервек* (Bouterwek) Фридрих (1726—1828) — немецкий философ и поэт.
- <sup>19</sup> Горе побежденным (лат.).
- <sup>20</sup> Во времена Канта сохранялась средневековая иерархия «факультетов» (т.е. областей знания). Высшими факультетами считались богословский, юридический, медицинский, низшим — философский.
- <sup>21</sup> Никто не обязан делать что-либо сверх возможного (лат.).
- <sup>22</sup> Действуй, и будешь прощен (лат.).
- <sup>23</sup> Если и сделал, то отрицай (лат.).
- <sup>24</sup> Разделяй и властвуй (лат.).
- <sup>25</sup> Первый среди равных (лат.).
- <sup>26</sup> Кант дает вольный перевод этой пословицы. Буквально: «Да творится правосудие, хоть мир пропадай» (лат.) — девиз германского императора Фердинанда I (1503—1564).
- <sup>27</sup> «Бедам ты не сдавайся, но против шествуй отважней» (лат.) (*Вергилий. Энеида. VI, 95*).
- <sup>28</sup> Если не по титулу, то по поступкам (лат.).

<sup>29</sup> Мысленная оговорка (*лат.*).

<sup>30</sup> Фактический и юридический статус-кво (*франц.*).

<sup>31</sup> Философское прегрешение (*лат.*).

### **Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии**

<sup>1</sup> 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“».

<sup>1</sup> *Хрисипп* (281/277—208/205 до н. э.) — древнегреческий философ, наиболее известный после Зенона представитель школы стоицизма.

<sup>3</sup> См.: Цицерон. О природе богов, кн. 2, секц. 160.

<sup>4</sup> Посидоний (ок. 135—51 до н.э.) — римский полководец.

<sup>5</sup> Помпей Великий (106—48 до н.э.) — римский полководец.

<sup>6</sup> См.: Цицерон. Тускуланские беседы, кн. 2, секц. 61.

<sup>7</sup> Авгуры — древнейшая коллегия жрецов в Древнем Риме, ауспик — гадатель, осуществлявший гадание по ауспициям (по полету и крикам птиц).

<sup>8</sup> Вольфовская школа — имеется в виду философское направление, следовавшее догматическому учению Христиана Вольфа (1679—1754), которое господствовало в Германии во второй половине XVIII века.

- <sup>9</sup> Териак — устаревшее уже во времена Канта содержащее опиум лечебное средство от всех болезней.
- <sup>10</sup> Кестнер (Kästner) Абрахам Готхельф (1719—1800) — профессор математики в Геттингене, поэт. Стихотворение Кестнера называется «К вечному миру».
- <sup>11</sup> Речь идет о заголовке статьи Шлоссера «Послание молодому человеку, который хотел изучать критическую философию».
- <sup>12</sup> Цитата из указанной статьи Шлоссера, с. 2.
- <sup>13</sup> Там же, с. 6.
- <sup>14</sup> Там же, с. 24.
- <sup>15</sup> Ср.: Иоанн, 68, 44: «Ваш отец диавол... Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи».

### Спор факультетов Der Streit der facultaten

- <sup>1</sup> *Сомез* (de Saumaise) Клод (1588—1655), в латинизированной форме Салмазий — французский историк и юрист; начало названия его труда «О поворотных годах...»; фраза «от звезд к лагерям» — парафраз известного латинского изречения «через тернии к звездам».
- <sup>2</sup> Не «верь!», а свободное «верую» (*лат.*).
- <sup>3</sup> Речь идет о принципе свободного предпринимательства, выраженного словами «laissez faire, laissez passer» купца, о котором рассказывает Кант, в кабинете Кольбера.
- <sup>4</sup> «Нет никакого права безнаказанно убивать по принципу экспериментирования над жалким человеческим телом» (*лат.*).

- <sup>5</sup> «По повелению короля» (*франц.*), здесь: по указанию свыше.
- <sup>6</sup> Согласие в несогласии, несогласие в согласии (*лат.*).
- <sup>7</sup> «Теперь эти оставшиеся не дают нам покоя» (Цицерон).
- <sup>8</sup> Слова Канта близки к I Посланию к коринфянам 15, 12—14 апостола Павла.
- <sup>9</sup> *Постель* (Postel) Гийом (в латинизированной форме Постеллус (1511—1581) — французский лингвист, известен своими путешествиями по Востоку и визионерством.
- <sup>10</sup> *Сведенборг* (Swedenborg) Эммануэль (1688—1772) — шведский мистик, теософ и ученый, пользовался широчайшей известностью в европейских странах.
- <sup>11</sup> Использованы слова, обращенные к умершему Лазарю, — Евангелие от Иоанна 11, 43—44.
- <sup>12</sup> *Браге* (Brahe) Тихо (1546—1601) — датский астроном, вел в построенной им обсерватории многолетние наблюдения над движением планет с высокой точностью.
- <sup>13</sup> «Знак, указывающий прогноз будущего» (*лат.*).
- <sup>14</sup> После того как дело дошло до доспехов Вулкана, меч смертных рассыпался под ударами, как лед (*лат.*).
- <sup>15</sup> «Не отдельных людей, но всех в целом» (*лат.*).
- <sup>16</sup> *Аллэ* — псевдоним (по месту рождения) французского писателя Дени Вераса (Verasse), род. ок. 1630 г., его книга называется «История севарамбов».
- <sup>17</sup> *Хуфеланд* (Hufeland) Кристоф-Вильгельм (1762—1836) — немецкий врач, основал в Берлине Поликлинический ин-

ститут; среди его трудов, переведенных на многие языки, особой известностью пользовалось «Искусство продлить человеческую жизнь».

<sup>18</sup> Собственная жизнь (*лат.*).

<sup>19</sup> Без соизволения Минервы (*лат.*), т.е. без надлежащего мастерства.

## СОДЕРЖАНИЕ

*Гасилин А.В.*

Метафизика свободы в политической философии И. Канта .....	5
---	---

**Иммануил Кант**

<b>К ВЕЧНОМУ МИРУ (сборник) .....</b>	<b>27</b>
ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ ВО ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОМ ПЛАНЕ. 1784 ( <i>И. А. Шапиро</i> ) .....	29
Положение первое .....	31
Положение второе .....	31
Положение третье .....	32
Положение четвертое .....	34
Положение пятое .....	36
Положение шестое .....	37
Положение седьмое .....	39
Положение восьмое .....	43
Положение девятое .....	46

---

ОТВЕТ НА ВОПРОС: ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ? 1784 ( <i>Ц. Г. Арзаканьян</i> ) .....	50
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ И. Г. ГЕРДЕРА «ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА» (части 1, 2). 1785 ( <i>Ц. Г. Арзаканьян, И. Д. Коцев</i> ) .....	61
I. [Рецензия первой части] .....	61
II. Напоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» .....	76
III. [Рецензия второй части] .....	80
ПРЕДПОЛАГАЕМОЕ НАЧАЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ. 1786 ( <i>И. А. Шапиро</i> ) .....	91
Замечание .....	99
Заключение истории .....	104
Заключительное замечание .....	107
О ПРИМЕНЕНИИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ В ФИЛОСОФИИ. 1788 ( <i>И. Н. Попов</i> ) .....	112
О НЕУДАЧАХ ВСЕХ ФИЛОСОФСКИХ ПОПЫТОК ТЕОДИЦЕИ. 1791 ( <i>Т. В. Васильева</i> ) .....	150
Заключительное замечание .....	168

О ПОГОВОРКЕ «МОЖЕТ БЫТЬ, ЭТО И ВЕРНО В ТЕОРИИ, НО НЕ ГОДИТСЯ ДЛЯ ПРАКТИКИ». 1798 ( <i>Н. Вендельберг</i> ) .....	174
I. Об отношении теории к практике в морали вообще (Ответ на некоторые возражения господина проф. Гарве) .....	178
II. Об отношении теории к практике в государственном праве (Против Гоббса) .....	194
III. Об отношении теории к практике в международном праве с точки зрения общего человеколюбия, т. е. космополитической (Против Моисея Мендельсона) .....	220
 КОНЕЦ ВСЕГО СУЩЕГО. 1794 ( <i>А. В. Гулыга</i> ) .....	 231
 К ВЕЧНОМУ МИРУ. ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ. 1795 ( <i>А. В. Гулыга</i> ) .....	 248
Раздел первый, который содержит прелиминарные статьи договора о вечном мире между государствами .....	249
Раздел второй, содержащий окончательные статьи договора о вечном мире между государствами .....	256
Приложения .....	285



---

БЛАГАЯ ВЕСТЬ О БЛИЗКОМ ЗАКЛЮЧЕНИИ ДОГОВОРА О ВЕЧНОМ МИРЕ В ФИЛОСОФИИ. 1796 ( <i>А. С. Андреева</i> ) .....	309
Первый раздел. Радостная надежда на близость вечного мира от низшей ступени живой человеческой природы к ее наивысшей — философии .....	309
Второй раздел. Сомнения в близости вечного мира в философии .....	318
 СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ. 1798 ( <i>М. И. Левина</i> ) .....	 322
Первый раздел. Спор философского факультета с богословским .....	322
Второй раздел. Спор философского факультета с юридическим .....	365
Третий раздел. Спор философского факультета с медицинским .....	385
 ПРИМЕЧАНИЯ .....	 412

*Научно-популярное издание  
PRO власть*

**Кант Иммануил**

**К вечному миру**  
(сборник)

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *Д. Рындин*

Технический редактор *Е. Крылова*

Компьютерная верстка: *А. Дятлов*

В оформлении обложки использован портрет И. Канта, 1790 г.

Художественное оформление: *В. Шумилов*

Корректор *В. Павлова*



*Знак информационной продукции согласно  
Федеральному закону от 29.12.2010 г. N 436-ФЗ*

Подписано в печать 24.01.2019 г.

Формат 60×90/16.

Гарнитура «Garamond Premier Pro».

Усл. п. л. 27,12

Адрес электронной почты: [info@ripol.ru](mailto:info@ripol.ru)

Сайт в Интернете: [www.ripol.ru](http://www.ripol.ru)

ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик»  
109147, г. Москва, ул. Большая Андроньевская, д. 23

Отпечатано: Публичное акционерное общество  
«Т8 Издательские Технологии»  
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5  
[www.t8group.ru](http://www.t8group.ru); [info@t8print.ru](mailto:info@t8print.ru)  
тел.: 8 (499) 332-38-30