



МИРОВАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

# Иммануил КАНТ

ТОМ 4

*Собрание сочинений в восьми томах*



МИРОВАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

Иммануил  
КАНТ

4 ТОМ

# Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений  
в восьми томах*

**Юбилейное издание  
1794—1994**

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

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»  
1994**

# Иммануил КАНТ

*Собрание сочинений  
в восьми томах*

**том 4**

**Прологомены**

**Основоположения  
метафизики нравов**

**Метафизические начала  
естествознания**

**Критика практического  
разума**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧОРО»  
1994



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

**ПРОЛЕГОМЕНЫ  
КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКЕ,  
КОТОРАЯ МОЖЕТ ПОЯВИТЬСЯ  
КАК НАУКА**

*1783*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эти пролегомены предназначены не для учеников, а для будущих учителей, да и последним они должны служить руководством не для преподавания уже существующей науки, а прежде всего для создания самой этой науки.

Есть ученые, для которых история философии (как древней, так и новой) есть сама их философия; наши пролегомены написаны не для них. Им следует подождать, пока те, кто стараются черпать из источников самого разума, кончат свое дело, тогда будет их черед известить мир о совершившемся. В противном случае ничего нельзя сказать, что, по их мнению, не было уже сказано, и это действительно могло бы считаться также безошибочным предсказанием для всего, что встретится в будущем; в самом деле, так как человеческий рассудок веками по-разному увлекался бесчисленными предметами, то нет ничего легче, как ко всему новому подыскать нечто старое, несколько на него похожее.

Мое намерение — убедить всех считающих занятие метафизикой достойным делом, что совершенно необходимо пока отложить их работу, признать все до сих пор сделанное несделанным и прежде всего поставить вопрос: возможно ли вообще то, что называется метафизикой?

Если метафизика — наука, то почему она не может подобно другим наукам снискать себе всеобщее и постоянное одобрение? Если же она не наука, то как это получается, что она тем не менее постоянно вели-

чается под видом науки и вводит в заблуждение человеческий рассудок никогда не утасаживающими, но и никогда не исполняемыми надеждами? Итак, продемонстрируем ли мы свое знание или незнание, но должно же когда-нибудь быть установлено что-то достоверное относительно природы этой претенциозной науки, потому что в прежних отношениях больше оставаться с нею невозможно. Кажется почти смешным, что, в то время как всякая другая наука непрестанно идет вперед, в метафизике, которая хочет быть самой мудростью и к прорицаниям которой обращается каждый, постоянно приходится топтаться на месте, не делая ни шагу вперед. Она растеряла немало своих приверженцев, и незаметно, чтобы те, кто считают себя способными блистать в других науках, хотели рисковать своей славой в этой науке, где всякий человек, невежественный во всех прочих предметах, притязает на решающее суждение, так как в этой области действительно нет никакого верного критерия (Maß und Gewicht), чтобы отличить основательность от пустой болтовни.

Впрочем, нет ничего необычного в том, что после долгой разработки какой-то науки, когда думают, что она бог весть как далеко ушла, кому-нибудь наконец приходит в голову вопрос: да возможна ли вообще такая наука и если возможна, то как? Ведь человеческий разум столь склонен к созиданию, что уже много раз он возводил башню, а потом опять сносил ее, чтобы посмотреть, как можно было бы лучше заложить ее фундамент. Никогда не поздно взяться за ум; но если понимание приходит поздно, то труднее бывает его использовать.

Вопрос о том, возможна ли та или иная наука, предполагает, что в ее действительности сомневаются; но такое сомнение оскорбляет всякого, все имущество которого состоит, быть может, из этой мнимой драгоценности; а потому тот, кто позволяет себе высказывать это сомнение, всегда должен ожидать противодействия со всех сторон. Одни в гордом сознании своего старого, а потому и почитаемого законным владения со своими метафизическими компендиями в

руках будут смотреть на него с презрением; другие, которые видят только одно — то, что одинаково с уже где-то виденным ими, не поймут его; и некоторое время все останется так, как будто не случилось ничего такого, что давало бы повод опасаться близкой перемены или надеяться на нее.

Тем не менее я берусь предсказать, что самостоятельно мыслящий читатель этих пролегоменов не только усомнится в своей прежней науке, но и вполне убедится впоследствии, что такой науки вообще не может быть, если не будут удовлетворены высказанные здесь требования, от которых зависит ее возможность; а так как этого еще ни разу не происходило, то [читатель убедится], что вообще еще нет никакой метафизики. Но так как тем не менее спрос на нее никогда не может исчезнуть\*, потому что интерес общего человеческого разума слишком тесно с ней связан, то читатель признает, что, как бы этому ни противились, неизбежно предстоит полная реформа или, вернее, новое рождение метафизики по совершенно неизвестному до сих пор плану.

С «Опытов» Локка и Лейбница<sup>2</sup> или, вернее, с самого возникновения метафизики не было события, столь решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм<sup>3</sup>. Он не пролил света на этот вид познания, но выбил искру, от которой можно бы было зажечь огонь, если бы нашелся подходящий трут, тление которого старательно поддерживалось бы и усиливалось.

Юм исходил главным образом из одного, но важного понятия метафизики, а именно из понятия *связи причины и следствия* (стало быть, и из вытекающих отсюда понятий силы и действия и т. д.); он потребовал от разума, утверждающего, будто он породил это понятие, ответить, по какому праву он представляет себе, будто нечто может быть таким, что благодаря его полаганию необходимо должно полагаться еще

---

\* Rusticus expectat, dum defluat amnis, at ille Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Horat.<sup>1</sup>

что-то другое (ведь таков смысл понятия причинности)? Он неопровержимо доказал, что для разума совершенно невозможно такую связь мыслить а priori и из понятий, так как эта связь содержит в себе необходимость; но между тем нельзя понять, как потому, что нечто имеется, необходимо должно было бы быть также нечто другое и, следовательно, каким образом можно а priori ввести понятие такой связи? Отсюда он заключил, что разум полностью обманывает себя этим понятием и ошибочно принимает его за свое собственное детище, тогда как оно есть не что иное, как незаконное дитя воображения, которое, оплодотворенное опытом, подчинило определенные представления закону ассоциации и проистекающую отсюда субъективную необходимость, т. е. привычку, выдало за объективную необходимую, познannую. Отсюда же Юм заключил, что разум совершенно не способен даже вообще мыслить подобные связи (так как в этом случае его понятия были бы просто выдумками) и что все его мнимоаприорные познания суть не что иное, как обыденный опыт, но неправильно обозначенный, или, другими словами, что вообще нет и не может быть никакой метафизики\*.

Как бы ни был опрометчив и неверен вывод Юма, он был основан по крайней мере на исследовании, стоившем того, чтобы лучшие умы его времени объединились для возможно более успешного решения задачи в том смысле, в каком он ее ставил, что вскоре привело бы к полной реформе науки.

---

\* При всем том Юм называл саму эту разрушительную философию метафизикой. Он придавал ей большое значение. «Метафизика и мораль, — говорит он («Опыты», IV часть, с. 214 немецкого перевода), — суть важнейшие отрасли науки; математика и естествоведение не имеют и половины такого значения». Но этот пронизательный философ имел здесь в виду только негативную пользу, которую могло бы принести ограничение чрезмерных притязаний спекулятивного разума, дабы совсем прекратить столько бесконечных и тягостных споров, сбивающих с толку род человеческий; но он при этом упустил из виду положительный вред, который произойдет, если разум будет лишен важнейших перспектив, которые одни только дают ему возможность ставить для воли высшую цель всех ее стремлений.



Но судьбе, издавна неблагоприятной для метафизики, было угодно, чтобы Юм не был никем понят. Нельзя равнодушно смотреть, как его противники — Рид, Освальд, Битти и, наконец, Пристли<sup>4</sup> — совершенно не задевали сути его проблемы и как они, постоянно принимая за признанное именно то, в чем он сомневался, с жаром и чаще всего с большой нескромностью доказывали то, в чем сомневаться ему и в голову не приходило; они настолько не поняли его намека к улучшению, что все осталось в прежнем состоянии, как будто ничего не произошло. Вопрос был не в том, правильно ли понятие причины, пригодно ли оно и необходимо ли для всего познания природы: в этом Юм никогда не сомневался; вопрос был в том, мыслится ли а priori это понятие разумом и имеет ли оно, таким образом, независимую от всякого опыта внутреннюю истинность, а потому и не ограниченное одними предметами опыта применение, — вот на что Юм ожидал ответа. Ведь речь шла лишь о происхождении этого понятия, а не о его незаменимости в употреблении; если бы было объяснено его происхождение, то уже сами собой стали бы ясными условия его применения и сфера его приложимости.

Но чтобы выполнить эту задачу, противники этого достославного мужа должны были бы глубоко проникнуть в природу разума, поскольку он занимается лишь чистым мышлением, а это было им не по нутру. Поэтому они выдумали более удобное средство упорствовать безо всякого разумения, а именно ссылаться на *обыденный человеческий рассудок*. Действительно, это великий дар неба — обладать прямым (или, как недавно стали говорить, простым) человеческим рассудком. Но его нужно доказать делами, глубиной и рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что ссылаешься на него, как на оракула, когда не знаешь, что сказать разумного в пользу его оправдания. Когда понимание и наука приходят к концу, тогда, и не раньше, сослаться на обыденный человеческий рассудок — это одно из тех хитроумных изобретений нового времени, благодаря которым самый пошлый болтун может смело начинать и выдерживать спор с са-

мым основательным умом. Но пока имеется хоть небольшой остаток понимания, всякий остережется прибегнуть к этому крайнему средству. Если рассмотреть хорошенько, то эта апелляция [к здравому смыслу] есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрения которой философ краснеет, а утешающий толпу остряк торжествует и упорствует. Но я думаю: Юм мог бы так же претендовать на здравый рассудок, как и Битти, да сверх того еще на нечто такое, чем Битти явно не обладал, а именно на критический разум, который держит в границах обыденный рассудок, чтобы он не увлекся спекуляциями и не пожелал бы что-нибудь решить о них, не будучи сам в состоянии обосновать свои принципы; ведь только таким образом останется он здравым рассудком. Топор и пила вполне годятся для обработки строевого леса, но для гравирования на меди нужна гравировальная игла. Таким образом, пригодны оба — и здравый рассудок, и спекулятивный, но каждый в своей сфере: первый — в суждениях, имеющих свое непосредственное применение в опыте, второй же — в общих суждениях из чистых понятий, например в метафизике, где здравый рассудок, называющий так сам себя, но часто *reg antiphrasin*, не имеет никакого суждения.

Я охотно признаюсь: замечание Давида Юма было именно тем, что впервые — много лет тому назад — прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление. Но я отнюдь не последовал за ним в его выводах, появившихся только оттого, что он не представил себе всей своей задачи в целом, а наткнулся лишь на одну ее часть, которая, если не принимать в соображение целое, не может доставить никаких данных для решения. Когда начинаешь с обоснованной, хотя и незаконченной, мысли, доставшейся нам от другого, то при дальнейшем размышлении можно надеяться пойти дальше того проныцательного мужа, которому мы обязаны первой искрой этого света.

Итак, сначала я попробовал, нельзя ли представить возражение Юма в общем виде, и скоро нашел,

что понятие связи причины и воздействия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит себе а priori связи между вещами, и что, собственно говоря, вся метафизика состоит из таких понятий. Я постарался удостовериться в их числе, и когда это мне удалось, и притом так, как я хотел, а именно исходя из одного-единственного принципа, я приступил к дедукции этих понятий, относительно которых я теперь убедился, что они не выведены из опыта, как этого опасался Юм, а возникли из чистого рассудка. Эта дедукция, которая моему проникательному предшественнику казалась невозможной и которая, кроме него, никому даже в голову не могла прийти, хотя всякий смело пользовался этими понятиями, не спрашивая, на чем основывается их объективная значимость,— эта дедукция, говорю я, была самым трудным из всего, что когда-либо могло быть предпринято для метафизики, и, что хуже всего, сама метафизика, как бы многообразна она ни была, не могла мне при этом оказать ни малейшей помощи, потому что только эта дедукция и должна была решить вопрос о возможности метафизики. Так как мне удалось разрешить юмовскую проблему не только в одном частном случае, но и относительно всей способности чистого разума, то я и мог теперь идти твердыми, хотя все еще медленными, шагами, дабы наконец полностью и исходя из общих принципов определить всю сферу чистого разума в его границах, а также в его содержании; а это было именно то, в чем нуждалась метафизика для возведения своей системы по верному плану.

Но я опасаюсь, что с разрешением юмовской проблемы в самой широкой ее постановке (а именно в «Критике чистого разума») может случиться то же, что случилось с самой *проблемой*, когда она впервые была поставлена. О моей «Критике чистого разума» будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут ее потому, что книгу, правда, перелистают, но не захотят ее продумать; и не захотят тратить на это усилия потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком

обширна. Откровенно говоря, мне странно от философа слышать сетования на недостаточную популярность, занимательность и легкость, когда дело идет о существовании столь прославленного и необходимого для человечества познания, которое может быть осуществлено не иначе как по строжайшим школьным правилам; со временем придет и популярность, но быть с самого начала она никак не может. Что касается некоторой неясности, проистекающей отчасти от обширности плана, при которой нельзя хорошенько обозреть главные пункты исследования,— то в этом отношении жалобы справедливы, и их-то я намерен удовлетворить этими *пролегоменами*.

При этом указанное сочинение, рассматривающее способность чистого разума во всей его сфере и границах, всегда остается основанием, к которому пролегомены относятся как предварительное упражнение; ведь критика чистого разума должна уже существовать как наука в виде системы и завершенной вплоть до своих мельчайших частей, прежде чем можно будет допустить мысль о появлении метафизики или даже отдаленную надежду на нее.

Уже давно вошло в обычай обновлять устаревшие познания, вырывая их из прежней связи и прилаживая к ним под новыми названиями системное одеяние собственного излюбленного покроя; и большинство читателей заранее не ожидает ничего иного и от моей критики. Но эти пролегомены приведут их к пониманию того, что критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было, что даже самая идея ее была неизвестна и что из всего данного до сих пор она не могла использовать ничего, кроме разве намека, заключающегося в сомнениях Юма; но и Юм не подозревал, что возможна подобная настоящая наука: он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма, где этот корабль мог бы остаться и сгнить, тогда как у меня дело идет о том, чтобы дать этому кораблю кормчего, который на основе верных принципов кораблевождения, почерпнутых из познания земного шара, снабженный самой подробной

морской картой и компасом, мог бы уверенно привести корабль к цели.

То обстоятельство, что к новой науке, совершенно изолированной и единственной в своем роде, подходят с предвзятым мнением, будто можно судить о ней с помощью своих уже прежде приобретенных мнимых познаний, в реальности которых именно и нужно прежде всего усомниться, — приводит к тому, что из-за сходства терминов видят повсюду лишь то, что уже прежде было известно; все должно казаться крайне искаженным, бессмысленным и нелепым, потому что за основание берутся не мысли автора, а всего лишь собственный образ мыслей, сделавшийся от долгой привычки второй натурой. Но обширность сочинения, зависящая от самой науки, а не от изложения, неизбежная при этом сухость и схоластическая пунктуальность суть свойства хотя весьма полезные для самого дела, но для самой книги во всяком случае невыгодные.

Не всякому, правда, дано писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как [пишет] Давид Юм, или столь основательно и притом столь изящно, как [пишет] Моисей Мендельсон, однако я мог бы (по крайней мере льщу себя этой надеждой) придать популярность своему изложению, если бы дело шло у меня только о том, чтобы набросать план и предоставить его исполнение другим, и если бы я не болел душой за науку, столь долго меня занимавшую; ведь в сущности нужно было много упорства и даже немало самоотвержения, чтобы приманке немедленного благосклонного приема предпочесть расчет на хотя и позднее, но прочное одобрение.

*Составлять план* — часто это претенциозное (urrige), тщеславное умственное занятие, посредством которого принимают вид творческого гения, требуя того, чего сами не могут исполнить, порицая то, что не умеют исправить, и предлагая то, что сами не знают, где найти; хотя, правда, для дельного плана общей критики разума нужно уже больше, чем думают, если не сделать из него, как обычно, простой декламации благих намерений. Но чистый разум есть такая

обособленная и внутри себя самой столь связанная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие; действительно, так как нет ничего вне чистого разума, что бы могло изнутри исправлять наше суждение, то значимость и применение каждой части зависят от того отношения, в котором она находится к прочим частям в самом разуме; и как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого. Поэтому о такой критике можно сказать, что она никогда не достоверна, если не *цельна (не вся)* и до малейших элементов чистого разума *не завершена*, и что относительно сферы этой способности нужно определять и решать или *все*, или *ничего*.

Но если один лишь план, предшествующий критике чистого разума, был бы непонятным, недостоверным и бесполезным, то тем полезнее, напротив, он будет, если последует за этой критикой. В самом деле, он дает возможность обозреть все в целом, проверить в отдельности главные пункты, важные для этой науки, и изложить их лучше, чем могло получиться при первой разработке сочинения.

Для настоящего сочинения был составлен такой план уже по завершённому труду; он был построен по *аналитическому методу*, тогда как самый труд должен был быть написан непременно по *синтетическому способу*<sup>5</sup>, для того чтобы наука представила все свои сочленения как организацию совершенно особой познавательной способности в ее естественной связи. Тот, кто найдет неясным и этот план, предваряющий в качестве пролегоменов всякую будущую метафизику, тот пусть подумает о том, что вовсе нет необходимости каждому заниматься метафизикой, что бывают таланты, которые весьма успевают в основательных и даже глубоких науках, более близких к [чувственному] созерцанию, но которым не удаются исследования посредством чисто отвлеченных понятий, и что в таком случае следует посвящать свои дарования другим



предметам; но тот, кто хочет судить о метафизике или намерен сам составить таковую, тот непременно должен удовлетворить требованиям, изложенным в этой книге,— пусть он примет мое решение или же основательно его опровергнет и заменит его другим, потому что просто отклонить его он не может. И наконец, пресловутая неясность (жалобами на которую обычно прикрывают свою собственную леность или тупоумие) имеет и свою пользу, так как все, кто относительно прочих наук хранят осторожное молчание, в вопросах метафизики говорят мастерски и дают смелые решения, потому что их невежество не отличается здесь явно от познаний других, но отличается от тех настоящих критических принципов, о которых можно сказать:

*Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.*

*Virg<sup>6</sup>.*

---

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОСОБЕННОСТИ ВСЯКОГО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

### § 1. Об источниках метафизики

Когда желают представить какое-нибудь познание как науку, прежде всего необходимо иметь возможность в точности определить его характерное, что отличает его от всякого другого познания и что, следовательно, составляет его *особенность*; в противном случае границы всех наук сольются и ни одну из них нельзя будет основательно трактовать, исходя из ее природы.

Идея возможной науки и ее области основывается прежде всего именно на такой особенности, в чем бы она ни состояла: в различии ли *объекта*, или *источников познания*, или *вида познания*, или же в различии некоторых, если не всех, этих моментов вместе.

Во-первых, что касается *источников* метафизического познания, то уже по самой сути его понятия они не могут быть эмпирическими. Следовательно, принципы этого познания (к которым принадлежат не только основоположения метафизики, но и ее основные понятия) никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е. лежащим за пределами опыта. Таким образом, в основе его не будет лежать ни внешний опыт, служащий источником физики в собственном смысле, ни внутренний опыт, составляющий основание эмпирической психологии. Оно есть, следовательно, априорное познание, или познание из чистого рассудка и чистого разума.

Но этим оно ничуть не отличалось бы от чистой математики; поэтому оно должно будет называться *чистым философским познанием*; что же касается значения этого выражения, то я ссылаюсь на «Критику чистого разума» (с. 712 и сл.<sup>7</sup>), где о различии между этими двумя видами применения разума сказано ясно и вполне удовлетворительно.— Об источниках метафизического познания этого достаточно.

**§ 2. О том виде познания, который один только  
можно называть метафизическим**

а) *О различии между синтетическими и аналитическими суждениями вообще.*

Метафизическое познание должно содержать только априорные суждения: этого требует отличительная особенность его источников. Но откуда бы суждения ни брали свое начало и какую бы логическую форму они ни имели, они различаются по содержанию, в силу чего они бывают или лишь *поясняющими* и не прибавляют ничего к содержанию познания, или *расширяющими* и умножают данное познание; первые можно назвать *аналитическими*, вторые — *синтетическими* суждениями.

Аналитические суждения высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с равным сознанием. Когда я говорю: *все тела протяженны*, я несколько не расширяю своего понятия о теле, а только разлагаю его, так как протяженность действительно мыслилась относительно этого понятия еще до суждения, хотя и не была ясно высказана; это суждение, таким образом, аналитическое. Напротив, положение *некоторые тела имеют тяжесть* содержит в предикате нечто такое, что в общем понятии о теле действительно еще не мыслится; следовательно, это положение умножает мое познание, кое-что прибавляя к моему понятию, и поэтому оно должно называться синтетическим суждением.

б) *Общий принцип всех аналитических суждений — закон противоречия.*

Все аналитические суждения целиком основываются на законе противоречия и по своей природе суть априорные познания, все равно, каковы понятия, служащие им материей, — эмпирические или нет. В самом деле, так как предикат утвердительного аналитического суждения уже заранее мыслится в понятии субъекта, то нельзя относительно его отрицать, не впадая в противоречие; точно так же противоположное этому предикату необходимо отрицается относительно субъекта в аналитическом, но отрицательном суждении, и притом также согласно закону противоречия. Таковы, например, положения: *всякое тело протяженно и никакое тело не непротяженно (просто).*

По этой же причине все аналитические положения суть априорные суждения, хотя бы их понятия и были эмпирическими, например *золото есть желтый металл*; действительно, чтобы знать это, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте, содержащего в себе то, что это тело желтое и есть металл; ведь именно это и составляло мое понятие и я не мог сделать ничего другого, кроме как расчленить его, не разыскивая ничего другого.

с) *Синтетические суждения нуждаются в ином принципе, нежели закон противоречия.*

Есть апостериорные синтетические суждения, имеющие эмпирическое происхождение; но есть и такие, которые достоверны а priori и проистекают из чистого рассудка и разума. Но и те и другие сходятся между собой в том, что они не могут возникнуть на основе одного лишь основоположения анализа, а именно закона противоречия; они требуют еще совершенно иного принципа, хотя из каждого основоположения, каково бы оно ни было, они должны выводиться *согласно закону противоречия*, так как ничто не должно противоречить этому основоположению, хотя и не все может быть из него выведено. Я сначала разделил синтетические суждения на классы:

1. *Суждения опыта* всегда синтетические, потому что было бы нелепо аналитическое суждение основывать на опыте, ведь для составления такого суждения мне вовсе не нужно выходить за пределы моего понятия, и, следовательно, я не нуждаюсь в каком-либо свидетельстве опыта. То, что тело протяженно — это есть положение, устанавливаемое а priori, а не суждение опыта. В самом деле, прежде чем я приступаю к опыту, все условия для моего суждения я имею уже в понятии, из которого мне достаточно только по закону противоречия вывести предикат и тем самым также осознать *необходимость* суждения, чему опыт не мог бы научить меня.

2. Все *математические суждения* синтетические. Это положение, кажется, совершенно ускользало до сих пор от наблюдения аналитиков человеческого разума, более того, оно прямо противоречит всем их предположениям, хотя оно неоспоримо достоверно и весьма важно по своим следствиям. Считая, что все выводы математиков делаются по закону противоречия (чего требует природа всякой аподиктической достоверности), люди убедили себя в том, будто и основоположения [математики] познаются из закона противоречия, в чем они очень ошиблись, потому что синтетическое положение, конечно, может быть принято по закону противоречия, но никогда не само по себе, а только в том случае, если предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего нужно заметить, что собственно математические положения всегда априорные суждения, а не эмпирические, так как они содержат в себе необходимость, которая не может быть взята из опыта. Если же со мной не согласны, то я ограничиваю мое положение сферой *чистой математики*, само понятие которой требует, чтобы она содержала не эмпирическое, а только чисто априорное познание.

Сначала можно подумать, что положение  $7 + 5 = 12$  есть чисто аналитическое положение, вытекающее из понятия суммы семи и пяти по закону противоречия.

Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что понятие суммы семи и пяти не содержит ничего, кроме соединения этих двух чисел в одно, чем вовсе не мыслится, какое именно это число, охватывающее обе цифры. Оттого, что я мыслю просто соединение семи и пяти, отнюдь еще не мыслится понятие двенадцати, и, сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я никогда не найду в нем двенадцати. Нужно выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из обоих чисел, скажем, своих пяти пальцев или пяти точек (как это делает Зегнер<sup>8</sup> в своей арифметике), и затем последовательно прибавлять единицы данных в созерцании пяти к понятию семи. Таким образом, этим положением  $7 + 5 = 12$  наше понятие действительно расширяется и к первому понятию прибавляется новое, которое в нем вовсе не мыслилось; другими словами, арифметическое положение всегда синтетическое, в чем можно окончательно убедиться, если взять несколько бóльшие числа: ведь здесь уже совершенно ясно, что, как бы мы ни поворачивали наше понятие, мы никогда не могли бы, не прибегая к помощи созерцания, найти сумму посредством одного лишь расчленения наших понятий.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не аналитическое. То, что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками, это — синтетическое положение, так как мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а содержит только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, целиком прибавляется и никаким расчленением не может быть извлечено из понятия прямой линии. Здесь, следовательно, необходимо прибегнуть к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Некоторые другие основоположения, предполагаемые геометрами, действительно суть аналитические и основываются на законе противоречия; но они, как тождественные положения, служат только для методической связи, а не как принципы, например:  $a = a$ , *целое равно самому себе*, или  $(a + b) > a$ , т. е. *целое*



*больше своей части.* Но даже эти положения, хотя они и имеют силу на основании одних лишь понятий, допускаются в математике только потому, что могут быть показаны в созерцании. Только двусмысленность выражения обычно заставляет нас думать, будто предикат таких аподиктических суждений уже заключен в нашем понятии и будто суждение, таким образом, аналитическое. А именно: мы *должны* мысленно прибавить какой-то предикат к данному понятию, и эта необходимость присуща уже самим понятиям. Но вопрос не в том, что мы *должны мысленно* прибавить к данному понятию, а в том, что мы *в понятии действительно мыслим*, хотя бы только темно; тут оказывается, что предикат связан с этим понятием хотя и необходимо, но не непосредственно, а посредством созерцания, которое и должно быть прибавлено<sup>9</sup>.

Существенная черта, отличающая чистое *математическое* познание от всякого другого априорного познания, состоит в том, что оно должно возникать отнюдь *не из понятий*, а всегда только посредством конструирования понятий («Критика», с. 713)<sup>10</sup>. Следовательно, так как чистая математика в своих положениях должна выйти за пределы понятия и перейти к тому, что содержится в соответствующем понятию созерцании, то ее положения никогда не могут и не должны получаться расчленением понятий, т. е. аналитически, и потому они все синтетические.

Но я не могу не указать на тот вред, который причинило философии пренебрежение этим вообще-то доступным всем и на первый взгляд незначительным наблюдением. Почувствовав достойное философа призвание бросить свои взоры на всю сферу чистого априорного познания, в котором человеческий рассудок притязает на столь значительные владения, Юм неосмотрительно исключил отсюда целую и притом самую важную область, а именно чистую математику; он полагал, будто ее природа и, так сказать, ее конституция основывается на совершенно иных принципах, а именно исключительно на законе противоречия; и хотя он не классифицировал положения столь

определенно и в столь общем виде или под тем наименованием, как это было сделано здесь мною, однако по сути дела он утверждал, что чистая математика содержит только *аналитические* положения, а метафизика — *синтетические* априорные. В этом он очень ошибался, и эта ошибка имела крайне неблагоприятные последствия для всего его понимания. Не будь ее, он распространил бы свой вопрос о происхождении наших синтетических суждений далеко за рамки своего метафизического понятия причинности и а priori расширил бы его также и на возможность математики, так как он должен был бы и ее признать столь же синтетической. Но тогда он никак не мог бы основать свои метафизические положения на одном лишь опыте, потому что в таком случае он точно так же подчинил бы опыту аксиомы чистой математики, а для этого он был слишком проникновенен. Хорошее общество, в котором тогда очутилась бы метафизика, предохранило бы ее от опасности оскорбительного обращения, так как удары, предназначенные для нее, доставались бы и математике, чего Юм не желал и не мог желать; этот проникновенный философ пришел бы таким образом к размышлениям вроде тех, которыми мы теперь занимаемся, но которые от его неподражаемо прекрасного изложения неизмеримо бы выиграли.

*Собственно метафизические* суждения все синтетические. Нужно различать *принадлежащие к метафизике* суждения от *собственно метафизических*. Среди принадлежащих к метафизике очень много аналитических суждений, но они служат лишь средством для метафизических суждений, которые единственно составляют цель науки и которые всегда синтетические. В самом деле, если понятия принадлежат к метафизике, например понятие субстанции, то и суждения, возникающие из простого расчленения этих понятий, также необходимо принадлежат к метафизике, например суждение *субстанция есть то, что существует только как субъект*, и т. д.; и посредством некоторых таких аналитических суждений мы стараемся дойти

до дефиниции понятия. Но анализ чистого рассудочного понятия (такого рода понятия содержит метафизика) осуществляется точно так же, как и расчленение всякого другого, в том числе и эмпирического, понятия, не принадлежащего к метафизике (например, *воздух есть упругая жидкость, упругость которой не уничтожается никакой известной нам степенью холода*), поэтому собственно метафизическим бывает только понятие, а не аналитическое суждение; действительно, особенность и характерная черта науки метафизики заключается в порождении ее априорных познаний, которые, стало быть, следует отличать от того, что есть общего у метафизики со всеми другими рассудочными познаниями; так, например, положение *все субстанциальное в вещах постоянно* есть синтетическое и собственно метафизическое положение.

Когда априорные понятия, составляющие материю и строительные камни метафизики, заранее собраны по определенным принципам, тогда расчленение этих понятий имеет большую ценность; оно может быть изложено также как особая часть (как бы в качестве *philosophia definitiva*), содержащая только аналитические, принадлежащие к метафизике положения, отдельно от всех синтетических положений, составляющих самое метафизику. В самом деле, такие расчленения не имеют какой-нибудь значительной пользы нигде, кроме метафизики, т. е. в отношении тех синтетических положений, которые должны быть произведены из этих предварительно расчлененных понятий.

Итак, вывод этого параграфа таков: метафизика имеет дело собственно с априорными синтетическими положениями и только они составляют ее цель, для достижения которой она, конечно, нуждается во многих расчленениях своих понятий, стало быть, в аналитических суждениях, но эти расчленения осуществляются таким же образом, как и во всяком другом виде познания, когда требуется только уяснить свои понятия посредством расчленения их. *Порождение* же априорного познания как на основе созерцания, так и

на основе понятий и, наконец, порождение априорных синтетических положений, и притом в философском познании, составляют существенное содержание метафизики.

### § 3. Примечание к общему делению суждений на аналитические и синтетические

Это деление необходимо в отношении критики человеческого рассудка, а потому заслуживает быть в ней *классическим*; вообще-то я не знаю, где бы еще оно имело значительную пользу. В этом я и нахожу причину, почему догматические философы, искавшие источники метафизических суждений всегда только в самой метафизике, а не вне ее в законах чистого разума вообще, пренебрегали этим делением, которое, кажется, напрашивается само собой, и почему знаменитый Вольф или его проницательный последователь Баумгартен могли искать в законе противоречия доказательство для явно синтетического закона достаточного основания<sup>11</sup>. Зато в «Опыте о человеческом рассудке» Локка я уже нахожу намек на такое деление. Действительно, в параграфе 9 третьей главы книги четвертой и следующем он сначала говорит о различном соединении представлений в суждениях и об их источниках, один из которых он усматривает в тождестве или противоречии (аналитические суждения), а другой — в существовании представлений в субъекте (синтетические суждения), а затем признает (в § 10), что наше априорное познание последнего источника весьма ограничено и почти совсем ничтожно. Но в том, что он говорит об этом виде познания, так мало определенного и возведенного в правила, что нет ничего удивительного, что это никому, даже Юму, не дало повода к исследованию подобного рода положений. Действительно, таким общим и тем не менее определенным принципам трудно научиться у других, которым они только смутно представлялись. Нужно сначала дойти до них собственным размышлением, тогда найдешь их и у других, где прежде их и

не заметил бы, потому что сами авторы не знали, что в основе их наблюдений лежит подобная идея. Впрочем, те, кто сами так никогда не мыслят, все же достаточно проникательны, чтобы выведывать все, после того как оно уже было им показано, в том, что уже говорилось ранее, но в чем прежде никто этого не мог заметить.

## ОБЩИЙ ВОПРОС ПРОЛЕГОМЕНОВ: ВОЗМОЖНА ЛИ ВООБЩЕ МЕТАФИЗИКА?

### § 4

Если бы действительно существовала такая метафизика, которая могла бы утверждать себя как науку, если бы можно было сказать: вот метафизика, только выучите ее, и она неодолимо и неизбежно убедит вас в своей истине,— то этот вопрос был бы излишним и оставался бы только другой, касающийся не столько испытания нашей проникательности, сколько доказательства существования самого дела, а именно вопрос: *как возможна метафизика* и как разум ее достигает? Но человеческому разуму в этом случае не посчастливилось. Нельзя указать ни на одну книгу, как показывают, например, на [«Начала»] Евклида<sup>12</sup>, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки — познание высшей сущности и грядущего мира, доказанное из принципов чистого разума. Хотя, правда, можно указать нам на многие положения, которые аподиктически достоверны и никогда не оспаривались, но все они аналитические и касаются более материала и строительных камней метафизики, нежели расширения познания, а ведь именно это расширение должно быть нашей настоящей целью в метафизике (§ 2). Можно, конечно, привести синтетические положения (например, закон достаточного основания), с которыми всякий охотно согласится, хотя их и нельзя, как это следовало бы, доказать из одного лишь разума, стало быть, а priori, но намерение использовать подобные положения для вашей

главной цели приводит вас к столь недопустимым и недостоверным утверждениям, что постоянно одна метафизика противоречила другой или в самих утверждениях, или же в их доказательствах и тем самым сводила на нет свои притязания на прочный успех. Уже сами попытки создать такую науку были, без сомнения, первой причиной столь рано возникшего скептицизма, в котором разум действует сам против себя столь насильственно, что подобный образ мыслей мог появиться только при полной потере надежды на достижение важнейших целей разума. В самом деле, значительно раньше, чем начали методически вопрошать природу, спрашивали только свой отдельный разум, искушенный уже в известной мере обыденным опытом. Ведь разум всегда при нас, тогда как законы природы можно обычно отыскать лишь с большим трудом,— и так метафизика всплывала вверх, как пена, и притом таким образом, что, как только эту пену вычерпывали и она исчезала, сейчас же показывалась на поверхности другая, которую одни всегда жадно собирали, другие же, вместо того чтобы искать поглубже причину этого явления, воображали себя мудрыми оттого, что осмеивали напрасный труд первых.

Пресыщенные, таким образом, догматизмом, который нас ничему не научает, а также скептицизмом, который нам вообще ничего не обещает, даже покоя законного неведения, побуждаемые важностью нужного нам познания и наученные долгим опытом быть недоверчивыми ко всякому знанию, которым мы, как нам кажется, обладаем или которое предлагается нам под именем чистого разума,— мы ставим лишь один критический вопрос, от ответа на который может зависеть наш образ действий в будущем: *возможна ли вообще метафизика?* Отвечать на этот вопрос следует не скептическими возражениями против тех или иных утверждений какой-нибудь имеющейся метафизики (пока ведь мы не признаем никакой), а исходя из только еще *проблематического* понятия такой науки.



В «Критике чистого разума» я в этом вопросе приступил к делу синтетически, а именно занимался исследованиями в самом чистом разуме и в самом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения. Эта работа трудна и требует от читателя решимости постоянно вдумываться в такую систему, которая кладет в основу как данное только сам разум и старается, таким образом, не опираясь ни на какой факт, развить познание из его первоначальных зародышей. «Прологомены», напротив, должны быть предварительными упражнениями; они должны скорее указывать, что нужно сделать, чтобы осуществить, если возможно, некоторую науку, нежели излагать самое эту науку. Они должны поэтому опираться на что-то уже достоверно известное, из чего можно с уверенностью исходить и добраться до неизвестных еще источников, открытие которых не только объяснит то, что мы знали, но и покажет нам сферу многих познаний, которые все проистекают из этих же источников. Метод исследования в пролегоменах, особенно в тех, которые должны служить подготовкой к будущей метафизике, будет, таким образом, *аналитическим*.

К счастью, хотя мы не можем признать, что метафизика как наука *действительно* существует, но мы можем с достоверностью сказать, что некоторое чистое априорное синтетическое познание действительно имеется и нам дано, а именно *чистая математика* и *чистое естествознание*, потому что оба содержат положения, частью аподиктически достоверные на основе одного только разума, частью же на основе общего согласия из опыта и тем не менее повсеместно признанные независимыми от опыта. Мы имеем, таким образом, некоторое, по крайней мере *неоспоримое*, априорное синтетическое познание и должны поставить вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, *как оно возможно*, чтобы быть в состоянии из принципа возможности данного познания вывести также возможность всякого другого познания<sup>13</sup>.

# ПРОЛЕГОМЕНЫ. ОБЩИЙ ВОПРОС: КАК ВОЗМОЖНО ПОЗНАНИЕ ИЗ ЧИСТОГО РАЗУМА?

## § 5

Мы видели выше значительное различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Возможность аналитических положений могла быть понята очень легко, так как она основывается единственно на законе противоречия. Возможность апостериорных синтетических положений, т. е. почерпаемых из опыта, также не нуждается ни в каком особом объяснении, потому что сам опыт есть не что иное, как непрерывное соединение (синтез) восприятий. Нам остаются, таким образом, только априорные синтетические положения, возможность которых надлежит искать или исследовать, так как она должна основываться не на законе противоречия, а на других принципах.

Но нам здесь не нужно сначала искать *возможность* таких положений, т. е. спрашивать, возможны ли они: их действительно дано достаточно, и притом с неоспоримой достоверностью, и так как метод, применяемый нами теперь, должен быть аналитическим, то мы и начнем [с того], что такое синтетическое, но чистое познание разумом действительно существует; а затем мы должны *исследовать* основание этой возможности и спросить, *как* возможно это познание, дабы мы могли из принципов его возможности определить условия его применения, сферу и границы этого применения. Итак, истинная проблема, от которой все зависит, выраженная со школьной точностью, такова:

*Как возможны априорные синтетические положения?*

Выше я ради общедоступности выразил эту проблему несколько иначе, а именно как вопрос о познании из чистого разума; я мог это сделать без ущерба для искомого знания; так как дело идет здесь единственно о метафизике и ее источниках, то надеюсь, что всякий будет помнить, согласно с предшествовавшими

ми замечаниями, что, когда я говорю о познании из чистого разума, я всегда имею в виду не аналитическое, а только синтетическое познание\*.

От разрешения этой задачи целиком зависит сохранение или крушение метафизики, а следовательно, ее существование. С каким бы правдоподобием ни излагали в ней свои утверждения, как бы ни нагромождали выводы, если сначала не ответят удовлетворительно на указанный вопрос, я имею право сказать: все это пустая, беспочвенная философия и ложная мудрость. Ты рассуждаешь посредством чистого разума и имеешь притязание как бы создавать а priori познания, не только расчленяя данные понятия, но и претендуя на новые соединения, которые не основаны на законе противоречия и которые тебе кажутся совершенно независимыми от всякого опыта, — как же ты до этого доходишь и как ты намерен обосновать такие притязания? Ссылаться на согласие общего человеческого разума ты не вправе, так как это есть свидетельство, достоверность которого основана только на общепринятом мнении. *Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi. Horaz*<sup>14</sup>.

Но насколько необходим ответ на этот вопрос, настолько же он и труден; главная причина, почему на вопрос уже давно не ответили, состоит в том, что ни-

---

\* При постепенном развитии познания совершенно неизбежно, чтобы некоторые выражения, ставшие уже классическими и возникшие, когда наука еще не вышла из детского возраста, впоследствии оказались недостаточными и неподходящими и чтобы новое и более соответствующее [их] применение создавало опасность смешения со старым. Аналитический метод, поскольку он противоположен синтетическому, вовсе не есть совокупность аналитических положений; он означает лишь, что исходят из искомого, как если бы оно было дано, и восходят к условиям, единственно при которых оно и возможно. В этом методе преподавания нередко пользуются чисто синтетическими положениями, как, например, в математическом анализе, и его лучше бы назвать *регрессивным* методом преподавания в отличие от синтетического, или *прогрессивного*. Название *аналитика* встречается еще как одна из главных частей логики, а именно как логика истины, и тогда противопоставляется диалектике безотносительно к тому, каковы принадлежащие сюда познания — аналитические или синтетические.

кому и в голову не приходило, что можно спрашивать о чем-нибудь подобном; вторая же причина заключается в том, что удовлетворительный ответ на этот вопрос требует гораздо более упорного, глубокого и усердного размышления, нежели любой самый обширный труд по метафизике, обещавший своему автору бессмертие при первом же выходе в свет. Каждый проницательный читатель, старательно обдумывая эту задачу, исходя из ее требований, сначала также, вероятно, пугается ее трудности, считая ее неразрешимой и, если бы действительно не было такого рода чистых априорных синтетических познаний, совершенно невозможной; так на самом деле и случилось с Давидом Юмом, хотя он, правда, далеко не представлял себе этого вопроса в столь общем виде, в каком он представлен здесь и должен быть представлен, чтобы ответ на него мог стать решающим для всей метафизики. В самом деле, говорил этот проницательный муж, когда мне дано какое-то понятие, как я могу выйти за его пределы и связать с ним другое, нисколько в нем не содержащееся, и притом так, как если бы оно *необходимо* к нему принадлежало? Только опыт может дать нам такие соединения (так заключал он из этой трудности, считая ее невозможностью), и вся эта мнимая необходимость, или, что то же самое, принимаемое за априорное познание, есть не что иное, как долгая привычка считать что-то истинным и потому принимать субъективную необходимость за объективную.

Если читатель станет сетовать на трудности, вызванные моим решением этой задачи, то пусть попытается разрешить ее более легким способом. Тогда, быть может, он сочтет себя обязанным тому, кто за него взял на себя труд столь глубокого исследования, и, пожалуй, даже удивится той легкости, с какой можно решить задачу соответственно характеру самого дела, — многих лет труда стоило, чтобы эту задачу разрешить во всей ее всеобщности (в том смысле, как это слово понимают математики, а именно для всех случаев) и чтобы можно было в конце концов пред-

ставить ее в аналитическом виде, в каком читатель и найдет ее здесь.

Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны априорные синтетические познания?* Ведь только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда заводят о чем-то речь от имени чистого разума. Без этой верительной грамоты они могут ожидать только того, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отвергнут их без всякого дальнейшего исследования того, о чем они заводят речь.

Если же они намерены заниматься своим делом не как наукой, а как *искусством* убеждений, благотворных и подходящих для общего человеческого рассудка, то нет основания запретить им подобные занятия. Тогда они должны будут говорить скромным языком разумной веры, должны будут признать, что им не позволено даже *предполагать*, не говоря уже *знать*, что-нибудь лежащее за пределами всякого возможного опыта и что они могут только *принимать* (не для спекулятивного применения — от него они должны отказаться, — а единственно для практического) нечто такое, что возможно и даже необходимо для управления рассудком и волею в жизни. Только так могут они носить имя полезных и мудрых людей, и с тем большим правом, чем больше они откажутся от имени метафизиков; ведь эти последние хотят быть спекулятивными философами, и так как, когда дело идет об априорных суждениях, нельзя полагаться на плоские правдоподобия (ибо то, что необоснованно выдается за априорные познания, именно поэтому оказывается необходимым), то им нельзя позволить играть в предположения, а их утверждения должны быть наукой или же они вообще ничто.

Можно сказать, что вся трансцендентальная философия<sup>15</sup>, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь вопроса, только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, и до

сих пор таким образом еще не было никакой трансцендентальной философии. В самом деле, то, что носит это название, есть, собственно, часть метафизики, тогда как трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать. Так как для того только, чтобы удовлетворительно ответить на один-единственный вопрос, нужна целая наука, свободная от всякой посторонней помощи, стало быть, совершенно новая, то нечего удивляться, что разрешение этого вопроса сопряжено с большими усилиями и трудностями и даже с некоторой темнотой.

Приступая к этому решению и следуя аналитическому методу, в котором мы предполагаем, что такие познания из чистого разума действительно существуют, мы можем ссылаться только на две науки теоретического познания (только о нем здесь и речь), а именно на *чистую математику* и *чистое естествознание*; ибо только они могут показать нам предметы в созерцании, стало быть, когда в них имеет место априорное познание, они могут показать его истинность, или соответствие с объектом *in concreto*, т. е. *его действительность*, от которой и можно затем перейти аналитическим путем к основанию его возможности. Это очень облегчает дело, когда общие рассуждения не только применяются к фактам, но и исходят из них, тогда как при синтетическом методе они должны быть выведены совершенно *in abstracto* из понятий.

Но чтобы от этих действительных и вместе с тем обоснованных чистых априорных познаний перейти к возможной, искомой нами метафизике как науке, мы должны в свой главный вопрос включить и природную склонность к такой науке — то, что вызывает ее и в качестве лишь естественно данного, хотя и сомнительного в своей истинности, априорного познания лежит в основе метафизики (разработку такого познания без всякого критического исследования его возможности обычно уже называют метафизикой); таким именно образом мы будем последовательно отве-

чать на главный трансцендентальный вопрос, разделив его на четыре других вопроса:

- 1) *Как возможна чистая математика?*
- 2) *Как возможно чистое естествознание?*
- 3) *Как возможна метафизика вообще?*
- 4) *Как возможна метафизика в качестве науки?*

Мы видим, что хотя разрешение этих задач должно показать главным образом основное содержание критики, однако оно имеет и нечто характерное, достойное внимания уже само по себе, а именно поиски источников данных наук в самом разуме, с тем чтобы благодаря этому на самом деле исследовать и измерить способность разума к априорному познанию; именно таким образом сами эти науки выигрывают если не в смысле своего содержания, то в отношении своего правильного применения и, уясняя более важный вопрос своего общего происхождения, вместе с тем дают повод к лучшему выяснению их собственной природы.

## *ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА* *ЧАСТЬ ПЕРВАЯ*

### **КАК ВОЗМОЖНА ЧИСТАЯ МАТЕМАТИКА?**

#### **§ 6**

Здесь мы имеем великое и испытанное познание, объем которого уже теперь поразительно обширен, а в будущем обещает безграничное расширение, — познание, содержащее в себе совершенно аподиктическую достоверность, т. е. абсолютную необходимость, следовательно, не покоящееся ни на каких основаниях в опыте, стало быть, представляющее собой чистый продукт разума и, кроме того, полностью синтетическое. «Как же человеческий разум может осуществить такое познание совершенно *a priori*?» Так как эта способность не опирается и не может опираться на опыт, не предполагает ли она какую-нибудь апри-

орную основу познания, которая глубоко скрыта, но могла бы быть обнаружена благодаря этим его действиям, если только внимательно проследить их первые начала?

## § 7

Но мы находим, что всякое математическое познание имеет ту особенность, что оно должно показать свое понятие сначала *в созерцании*, и притом априорном, стало быть, чистом, а не эмпирическом: без этого средства математика не может сделать ни одного шага; поэтому ее суждения всегда *интуитивны*, тогда как философия должна удовлетворяться *дискурсивными* суждениями *из одних только понятий* и может, конечно, пояснить свои аподиктические учения посредством созерцания, но никогда не может выводить их из него. Уже это наблюдение над природой математики указывает нам на первое и высшее условие ее возможности, а именно: в ее основании должно лежать какое-то *чистое созерцание*, в котором она может показывать все свои понятия *in concreto* и тем не менее а priori, или, как говорят, *конструировать их*<sup>\*</sup>. Если мы в состоянии отыскать это чистое созерцание и его возможность, то отсюда легко объяснить, как возможны в чистой математике априорные синтетические положения и, стало быть, как возможна сама эта наука; ведь так же как эмпирическое созерцание без труда позволяет нам синтетически расширять в опыте наше понятие о каком-нибудь объекте созерцания, расширять его новыми предикатами, которые доставляются самим созерцанием,— так будет это и в чистом созерцании, с той лишь разницей, что в этом последнем случае синтетическое суждение достоверно и аподиктично а priori (потому что содержит в себе то, что необходимо находится в чистом созерцании, которое, будучи априорным, неразрывно связано с понятием *до всякого опыта* или отдельного восприятия),

---

<sup>\*</sup> См. «Критику», с. 713<sup>16</sup>.



а в первом случае достоверно только а posteriori и эмпирически (потому что содержит лишь то, что встречается в случайном эмпирическом созерцании).

## § 8

Однако после этого шага трудность как будто скорее возрастает, чем уменьшается. Ведь вопрос гласит теперь так: *как можно нечто созерцать а priori?* Созерцание есть такое представление, которое оказалось бы непосредственно зависящим от присутствия предмета. Поэтому кажется невозможным созерцать *первоначально* а priori, так как тогда созерцание должно было бы иметь место без всякого предмета, присутствовавшего или присутствующего, к которому бы оно относилось, и, следовательно, не могло бы быть созерцанием. Понятия, правда, таковы, что некоторые из них, а именно те, что содержат только мысль о предмете вообще, мы прекрасно можем составлять совершенно а priori, не находясь в непосредственном отношении к предмету, например понятия величины, причины и т. д.; но даже и они, чтобы придать им значение и смысл, нуждаются в некотором приложении in concreto, т. е. в применении к какому-нибудь созерцанию, посредством которого нам дается какой-нибудь предмет этого созерцания. Но как же может созерцание предмета предшествовать самому предмету?

## § 9

Если бы наше созерцание было таковым, что оно представляло бы вещи так, *как они существуют сами по себе*, то вообще не было бы никакого априорного созерцания: созерцание было бы всегда эмпирическим. В самом деле, то, что содержится в предмете самом по себе, я могу узнать только тогда, когда он находится передо мной и дан мне. Правда, и тогда непонятно, каким образом созерцание присутствующей вещи позволяет мне познать, какова она сама по себе: не могут же ее свойства перебраться в мою способность представления; но если допустить эту воз-

возможность, то такое созерцание во всяком случае не будет иметь место а priori, т. е. прежде, чем мне представится предмет; иначе нельзя придумать никакого основания для отношения моего представления к предмету, разве только допустить вдохновение. Таким образом, мое созерцание может предшествовать действительному предмету и иметь место как априорное познание только в том единственном случае, если *оно не содержит ничего, кроме формы чувственности, предшествующей в моем субъекте всяким действительным впечатлениям, через которые предметы действуют на меня*. В самом деле, то, что предметы чувств можно созерцать только в соответствии с этой формой чувственности,— это я могу знать а priori. Отсюда следует: положения, касающиеся только этой формы чувственного созерцания, будут возможны и будут иметь силу для предметов чувств; и наоборот, созерцания, возможные а priori, никогда не могут касаться других вещей, кроме предметов наших чувств.

## § 10

Итак, мы можем а priori созерцать вещи лишь через посредство формы чувственного созерцания, благодаря которой мы можем, однако, познавать и объекты только так, как они могут нам (нашим чувствам) являться, а не такими, какими они могут быть сами по себе; и эта предпосылка безусловно необходима, если допустить априорные синтетические положения как возможные или если понять и заранее определить их возможность, в случае когда они действительно имеются.

Пространство и время — вот те созерцания, которые чистая математика кладет в основу всех своих познаний и суждений, выступающих одновременно как аподиктические и необходимые; в самом деле, математика должна показать все свои понятия сначала в созерцании, а чистая математика — в чистом созерцании, т. е. она должна их конструировать, без чего (так как она может действовать не аналитически, через расчленение понятий, а лишь синтетически) ей нельзя сделать ни одного шага, именно пока ей не хватает

чистого созерцания, ведь только в чистом созерцании может быть дан материал для априорных синтетических суждений. Геометрия кладет в основу чистое созерцание пространства. Арифметика создает понятия своих чисел последовательным прибавлением единиц во времени; но в особенности чистая механика может создавать свои понятия о движении только посредством представления времени. Но и те и другие представления суть только созерцания; действительно, если из эмпирических созерцаний тел и их изменений (движения) исключить все эмпирическое, а именно то, что принадлежит к ощущению, то останутся лишь пространство и время, которые суть, таким образом, чистые созерцания, а priori лежащие в основе эмпирических, и поэтому сами они никогда не могут быть исключены; но именно потому, что они чистые априорные созерцания, они доказывают, что они только формы нашей чувственности, которые должны предшествовать всякому эмпирическому созерцанию, т. е. восприятию действительных предметов, и в соответствии с которыми предметы можно познавать а priori, но, разумеется, так, как они нам являются.

## § 11

Задача настоящего раздела, таким образом, разрешена. Чистая математика как априорное синтетическое познание возможна только потому, что она относится исключительно к предметам чувств, эмпирическое созерцание которых основывается на чистом созерцании (пространства и времени), и притом а priori, а основываться на нем оно может потому, что чистое созерцание есть не что иное, как только форма чувственности, предшествующая действительному явлению предметов, поскольку единственно она делает это явление возможным. Однако эта способность созерцать а priori касается не материи явления, т. е. не ощущения в нем, потому что ощущение составляет [нечто] эмпирическое, а только формы его — пространства и времени. Если бы кто-нибудь стал сомневаться в том, что пространство и время суть опреде-

ления, присущие вовсе не вещам самим по себе, а только их отношению к чувственности, то я бы спросил: как это считают возможным знать а priori и, следовательно, до всякого знакомства с вещами, т. е. прежде, чем они нам даны, каково будет их созерцание? А ведь именно так обстоит дело с пространством и временем. Но это становится совершенно понятным, коль скоро признать пространство и время чисто формальными условиями нашей чувственности, а предметы — просто явлениями; в самом деле, тогда форма явления, т. е. чистое созерцание, может без сомнения быть представлена из нас самих, т. е. а priori.

## § 12

Для лучшего пояснения и подтверждения следует лишь обратиться к обычному и необходимому методу геометров. Все доказательства полного равенства двух данных фигур (когда одна во всех своих частях может занять место другой) сводятся в итоге к тому, что они совпадают друг с другом; а это, совершенно очевидно, есть не что иное, как синтетическое положение, основанное на непосредственном созерцании, которое должно быть дано чисто и а priori, так как иначе это положение нельзя было бы считать аподиктически достоверным: оно имело бы лишь эмпирическую достоверность. Тогда можно было бы только сказать: каждый раз замечают, что это так, и данное положение имеет силу лишь настолько, насколько простиралось до этого наше восприятие. Что полное пространство (которое само уже не служит границей другого пространства) имеет три измерения и что пространство вообще не может иметь большего числа измерений,— это опирается на то положение, что в одной точке могут пересекаться под прямым углом не более чем три линии; а это положение никак не может быть доказано из понятий: оно основывается непосредственно на созерцании, и притом на чистом априорном созерцании, так как положение достоверно аподиктически. Постулат, гласящий, что линию можно вести до бесконечности (*in indefinitum*) или что ряд измене-

ний (например, пространства, пройденные в движении) можно продолжать бесконечно, предполагает представление о пространстве и времени, связанное только с созерцанием, а именно поскольку оно само по себе ничем не ограничено, потому что из понятий оно никогда не могло бы быть выведено. Таким образом, в основе математики действительно лежат чистые априорные созерцания, делающие возможными ее синтетические аподиктические положения; поэтому наша трансцендентальная дедукция понятий пространства и времени объясняет также возможность чистой математики, которую хотя и можно допустить без такой дедукции, и без признания положения *все, что может быть дано нашим чувствам* (внешним — в пространстве, внутреннему — во времени), *мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе*, но понять без всего этого никак нельзя.

### § 13

Те, кто не может еще отказаться от представления, будто пространство и время суть действительные свойства вещей самих по себе, пусть изошряют свою проницательность на приводимом ниже парадоксе, и если их попытки разрешить его будут тщетными, то пусть, избавившись, хотя бы на несколько мгновений, от предрассудков, признают, что сведение пространства и времени к одним лишь формам нашего чувственного созерцания, может быть, и имеет основание.

Если две вещи во всех отношениях, которые только могут быть познаны каждое в отдельности (во всех определениях величины и качества), совершенно одинаковы, то отсюда должно следовать, что во всех случаях и отношениях одна из этих вещей может быть замещена другой, так что замена не вызовет никакого заметного различия. Так в действительности обстоит дело с плоскими фигурами в геометрии; однако различные сферические фигуры, несмотря на полное их внутреннее совпадение, так различаются во внешнем отношении, что одна фигура никак не может быть за-

мещена другой; например, два сферических треугольника обоих полушарий, имеющие общим основанием ту или иную дугу экватора, могут быть совершенно равны и сторонами, и углами, так что если описывать в отдельности и полностью один из них, то в нем не будет ничего такого, чего бы не было также и в описании другого; и тем не менее нельзя один поставить на место другого (а именно в противоположном полушарии); и здесь ведь есть какое-то *внутреннее* различие обоих треугольников, которое никаким рассудком не может быть показано как внутреннее, а обнаруживается только через внешнее отношение в пространстве. Но я приведу более обычные случаи, взятые из повседневной жизни.

Что может быть более подобно моей руке или моему уху и во всех отношениях равно им в большей мере, чем их изображения в зеркале? И тем не менее я не могу такую руку, какую видно в зеркале, поставить на место ее прообраза; действительно, если это была правая рука, то в зеркале будет левая, и изображение правого уха будет левым, и никогда оно не может его заместить. Здесь нет никаких внутренних различий, которые мог бы мыслить какой-нибудь рассудок; и все же эти различия внутренние, насколько учат чувства: несмотря на все свое равенство и подобие, левая и правая руки не могут быть заключены между одинаковыми границами (не могут быть конгруэнтны); перчатка одной руки не годится для другой. Каково же решение? Эти предметы не представления о вещах, каковы они сами по себе и какими бы их познавал чистый рассудок, а чувственные созерцания, т. е. явления, возможность которых основывается на отношении некоторых самих по себе неизвестных вещей к чему-то другому, а именно к нашей чувственности. Что касается нашей чувственности, то пространство есть форма внешнего созерцания, а внутреннее определение всякого пространства возможно только благодаря определению [его] внешнего отношения ко всему пространству, частью которого будет каждое отдельное пространство (частью отношения к внешнему чувству), т. е. часть возможна только благо-

даря целому, а это имеет место у одних только явлений, а никак не у вещей самих по себе как предметов чистого рассудка. Поэтому мы не можем объяснить различие подобных и равных, но тем не менее неконгруэнтных вещей (например, раковин улиток с противоположными по направлению извилинами) никаким одним понятием; это различие можно объяснить только с помощью отношения к правой и левой руке, которое непосредственно касается созерцания.

## Примечание I

Чистая математика, и в особенности чистая геометрия, может иметь объективную реальность только при том условии, что она направлена единственно на предметы чувств, а о них имеется твердо установленное основоположение, гласящее, что наше чувственное представление никоим образом не есть представление о вещах самих по себе, но есть только способ, каким они нам являются. Отсюда следует не то, что положения геометрии суть определения одного лишь порождения нашей фантазии, которые нельзя было бы с достоверностью отнести к действительным предметам, а то, что эти положения необходимо применимы к пространству и потому ко всему, что в нем может оказаться, так как пространство есть не что иное, как форма всех внешних явлений, в которой только и могут быть нам даны предметы чувств. Возможность внешних явлений основывается на чувственности, форму которой геометрия кладет себе в основу; таким образом, эти явления могут содержать только то, что им предписывает геометрия. Совсем иначе было бы, если бы чувства должны были представлять предметы так, как они суть сами по себе. Действительно, тогда из представлений о пространстве, которые со всеми его свойствами геометр а priori кладет в основу, вовсе еще не следовало бы, будто все это, включая то, что отсюда выводится, именно таким должно бы быть в природе. Пространство геометра считали бы просто выдумкой и не приписывали бы ему никакой объек-

тивной значимости, потому что никак нельзя понять, почему вещи должны необходимо соответствовать тому образу, который мы себе составляем о них спонтанно и заранее. Но если этот образ или, вернее, это формальное созерцание есть неотъемлемое свойство нашей чувственности, посредством которой только и даются нам предметы, чувственность же эта представляет не вещи сами по себе, а только их явления, — то становится вполне понятным и вместе с тем неопровержимо доказанным, что все внешние предметы нашего чувственно воспринимаемого мира необходимо должны со всей точностью согласовываться с положениями геометрии, так как сама чувственность первоначально делает возможными эти предметы лишь как явления посредством своей формы внешнего созерцания (пространства), которой занимается геометр. Всегда останется замечательным явлением в истории философии то, что было время, когда даже математики, бывшие вместе с тем философами, начали сомневаться если не в правильности своих геометрических положений — насколько они касаются только пространства, — то в объективной значимости самого этого понятия и всех его геометрических определений и в применении их к природе; они опасались, не состоит ли линия в природе из физических точек, а следовательно, не состоит ли истинное пространство в объекте из простых частей, хотя пространство, которое мыслит себе геометр, ни в коем случае не может из этого состоять. Они не признавали, что именно это пространство в мыслях делает возможным физическое пространство, т. е. протяжение самой материи; что пространство есть вовсе не свойство вещей самих по себе, а только форма нашей способности чувственного представления; что все предметы в пространстве суть лишь явления, т. е. не вещи сами по себе, а представления нашего чувственного созерцания; что поскольку пространство, как его мыслит себе геометр, есть как раз форма чувственного созерцания, которую мы а priori находим в себе и которая содержит основание для возможности всех внешних явлений (по их форме), то эти явления необходимо и со всей точно-



стью должны согласовываться с положениями геометра, которые он выводит не из какого-нибудь выдуманного понятия, а из субъективной основы всех внешних явлений, а именно из самой чувственности. Только так, и никак иначе, может геометр быть гарантирован в отношении несомненной объективной реальности своих положений против придилок поверхностной метафизики, какой бы странной ни казалась этой метафизике реальность таких положений, поскольку она не добирается до источников своих понятий.

## Примечание II

Все, что нам дается как предмет, должно быть дано нам в созерцании. Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств: рассудок ничего не созерцает, а только рефлектирует. А так как, согласно только что доказанному, чувства никогда и ни в каком отношении не дают нам познания вещей самих по себе, а позволяют нам познавать только их явления, которые суть лишь представления чувственности, «то, следовательно, и все тела вместе с пространством, в котором они находятся, должны считаться только представлениями в нас самих и существуют они только в наших мыслях». Не есть ли это явный идеализм?

Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно неизве-

стно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас наименование тела,— наименование, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность<sup>17</sup>.

То, что о множестве предикатов внешних вещей, не отрицая действительного их существования, можно сказать: они не принадлежат к этим вещам самим по себе, а только к их явлениям и вне нашего представления не имеют собственного существования,— это еще задолго до Локка, но в особенности после него считается общепринятым и признанным. Сюда относятся теплота, цвет, вкус и пр. А то, что я по важным причинам причислил к явлениям кроме этих [предикатов] остальные качества тел, называемые *primarias*, как-то: протяжение, место и вообще пространство со всем, что ему присуще (непроницаемость или материальность, фигура и пр.),— не допускать этого нет ни малейшего основания; и точно так же как тот, кто признает, что цвета не свойства, присущие объекту самому по себе, а только видоизменения чувства зрения, не может за это называться идеалистом, так и мое учение не может называться идеалистическим только за то, что я считаю принадлежащими лишь к явлению тела не одни эти, а *даже все свойства, составляющие созерцание этого тела*; ведь существование являющейся вещи этим не отрицается в отличие от настоящего идеализма, а показывается только, что посредством чувств мы никак не можем познать эту вещь, какая она есть сама по себе.

Я бы хотел знать, какими же должны быть мои утверждения, чтобы не содержать в себе никакого идеализма. Без сомнения, я должен был бы сказать не только то, что представление о пространстве полностью соответствует отношению нашей чувственности к объектам (ведь это-то я сказал), но и то, что это представление даже совершенно сходно с объектом; такое утверждение, однако, для меня так же бессмыс-

ленно, как и то, что ощущение красного имеет сходство со свойством киноленты, возбуждающей во мне это ощущение.

### Примечание III

Отсюда легко опровергнуть ничтожное возражение, которое нетрудно предвидеть, а именно «что в силу идеальности пространства и времени весь чувственно воспринимаемый мир превратился бы в простую видимость». После того как всякое философское проникновение в природу чувственного познания было извращено прежде всего тем, что чувственность усматривали только в некоем виде смутного представления, по которому мы все еще познаем вещи, как они суть, не будучи лишь способны в этом нашем представлении привести все к ясному сознанию; и когда мы, напротив, доказали, что чувственность заключается вовсе не в этом логическом различии самого происхождения познания, так как чувственное познание представляет вовсе не вещи, как они суть, а только способ, каким они воздействуют на наши чувства, так что через них даются рассудку для рефлексии только явления, а не сами вещи; после этой-то необходимой поправки приводят возражение, основанное на непростительном и чуть ли не преднамеренном извращении, будто мое учение превращает все вещи чувственно воспринимаемого мира в простую видимость.

Когда нам дано явление, мы на основе этого еще вполне свободны судить о вещи как угодно. Явление основано на чувствах, суждение же — на рассудке, и спрашивается только: есть ли в определении предмета истина или нет? А различие между истиной и сновидением устанавливается не из свойства представлений, относимых к предметам, так как они у обоих одинаковы, а из соединения их по правилам, определяющим связь представлений в понятии объекта, и поскольку они могут соприсутствовать в опыте или нет. И дело вовсе не в явлениях, когда наше познание

принимает видимость за истину, т. е. когда созерцание, посредством которого дается нам объект, принимается за понятие предмета или даже за его существование, которое только рассудок может мыслить. Чувства представляют нам движение планет то с запада на восток, то в обратном направлении, и в этом нет ни лжи, ни истины, так как, пока мы довольствуемся тем, что это прежде всего только явление, мы еще не составляем никакого суждения об объективном свойстве движения планет. Но когда рассудок не старается предостеречь, чтобы этот субъективный способ представления не был принят за объективный, вследствие чего легко возникает ложное суждение, тогда говорят: кажется, что планеты возвращаются назад; но в этом «кажется» виноваты не чувства, а рассудок: только ему подобает составлять объективное суждение на основе явления.

Таким образом, если мы даже не размышляем о происхождении наших представлений и в одном опыте связываем в пространстве и времени наши чувственные созерцания (что бы они ни содержали) по правилам общей связи всякого познания, — то, смотря по тому, поступаем ли мы неосмотрительно или осторожно, может возникнуть обманчивая видимость или истина; это касается только применения чувственных представлений в рассудке, а не их происхождения. Точно так же, если я считаю все представления чувств вместе с их формой — пространством и временем — не чем иным, как явлениями; если я признаю явления только за форму чувственности, вовсе не существующую вне этой чувственности в самих объектах, и если я пользуюсь этими представлениями только по отношению к возможному опыту, — то мое признание этих представлений только явлениями еще ничуть не вводит в заблуждение и в этом признании нет никакой иллюзии, потому что при всем том они могут правильно соотноситься в опыте по правилам истины. Таким образом, все положения геометрии о пространстве применимы ко всем предметам чувств, стало быть, ко всему возможному опыту, [независимо от того], рассматриваю ли я пространство лишь как

форму чувственности или же как нечто присущее самим вещам, хотя только в первом случае я могу понять, как можно знать а priori эти положения обо всех предметах внешнего созерцания; вообще же в отношении всякого возможного опыта все остается так, как если бы я нисколько не расходился в этом вопросе с общим мнением.

Но решишь я выйти со своими понятиями пространства и времени за пределы всякого возможного опыта, что неизбежно, если выдавать эти понятия за свойства вещей самих по себе (ведь что мне помешает признать мои понятия приложимыми к этим вещам, если бы даже мои чувства были иначе устроены и не подходили бы к ним?), тогда могло бы возникнуть большое заблуждение, основанное на видимости, так как я в этом случае выдавал бы принадлежащее моему субъекту условие созерцания вещей, имеющее силу, несомненно, для всех предметов чувств, стало быть, для всего возможного лишь опыта, за общезначимое, относя его к вещам самим по себе, вместо того чтобы ограничивать его условиями опыта.

Таким образом, мое учение об идеальности пространства и времени не только не превращает весь чувственно воспринимаемый мир в чистую видимость, но, напротив, оно есть единственное средство, гарантирующее применение одного из важнейших познаний, а именно познания априорной математики, к действительным объектам и не допускающее, чтобы такое познание не было принято за одну лишь видимость; действительно, без признания этой идеальности было бы совершенно невозможно установить, что наши созерцания пространства и времени, которые мы не заимствуем ни из какого опыта и которые тем не менее а priori находятся в нашем представлении, не произвольные химеры, которым не соответствует, во всяком случае адекватно, никакой предмет, — в таком случае сама геометрия была бы одной только видимостью; напротив, бесспорная достоверность геометрии относительно всех предметов чувственно воспринимаемого мира могла быть нами доказана именно потому, что эти предметы суть только явления.

Во-вторых, эти мои принципы, рассматривая представления чувств как явления, не только не превращают этим истину опыта в простую видимость, но, напротив, составляют единственное средство, предохраняющее от трансцендентальной видимости, которая издавна вводит метафизику в заблуждение и побуждает ее к детскому стремлению гоняться за мыльными пузырями, принимая явления, которые суть не более чем представления, за вещи сами по себе, откуда и возникли все те удивительные антиномии разума, о которых я упомяну впоследствии и которые разрешаются тем единственным замечанием, что явление истинно, пока имеет применение в опыте, но, как только оно выходит за его пределы и становится трансцендентным, оно не создает ничего, кроме одной лишь видимости.

Итак, я оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством чувств, их действительность и только ограничиваю наше чувственное созерцание этих вещей в том смысле, что оно во всех своих частях, даже в чистых созерцаниях пространства и времени, представляет только явления вещей, но отнюдь не свойства их самих по себе; следовательно, все это вовсе не сплошная видимость, приписываемая мною природе, и мои возражения против всякого обвинений в идеализме столь убедительны и ясны, что они казались бы даже излишними, если бы не было некомпетентных судей, которые, охотно давая старое название каждому отклонению от их превратного, хотя бы и общепринятого, мнения и придерживаясь только буквы, а не высказывая своих взглядов на дух философских терминов, всегда готовы поставить свою собственную выдумку на место хорошо определенных понятий и тем самым извратить и исказить эти понятия. Если я сам назвал свою теорию трансцендентальным идеализмом, то это еще не дает никому права смешивать ее с эмпирическим идеализмом Декарта<sup>18</sup> (хотя этот идеализм был только задачей, из-за неразрешимости которой всякий, по мнению Декарта, волен был отрицать существование телесного мира, так как оно никогда не могло быть удовлетворительно доказано) или с мистическим и мечтательным идеализ-

мом Беркли<sup>19</sup> (против которого и других подобных измышлений наша критика, скорее, содержит настоящее противоядие). Потому что этот мною так называемый идеализм касался не существования вещей — сомневаться в этом мне и в голову не приходило (а ведь именно такое сомнение и составляет суть идеализма в общепринятом значении слова), — а только чувственного представления о вещах, к которому принадлежит прежде всего пространство и время; и о них, стало быть вообще о всех явлениях, я показал только, что они не вещи и не определения вещей самих по себе (а только различные способы представления). Слово же *трансцендентальный*, которым я обозначаю отношение нашего познания не к вещам, а только к *познавательной способности*, должно было бы предохранить от этого ложного истолкования. Но чтобы оно впредь не подавало повода к недоразумениям, я беру его назад и заменяю словом *критический*. Если превращать вещи (а не явления) просто в представления есть действительно неприемлемый идеализм, то как же назвать тот идеализм, который, наоборот, выдает представления за вещи? Я полагаю, его можно назвать *грезящим* идеализмом в отличие от первого, который может быть назван *мечтательным*, и оба они должны быть отброшены моим так называемым трансцендентальным или, лучше, *критическим* идеализмом.

## ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### КАК ВОЗМОЖНО ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ?

#### § 14

*Природа* есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам. Если бы природа должна была бы означать существование вещей *самых по себе*, то мы никогда не могли бы ее познать ни *a priori*, ни *a posteriori*. Это было бы невозможно *a priori*; в самом деле, как мы узнаем, что присуще ве-

щам самим по себе, когда с помощью расчленения наших понятий (аналитических положений) этого никогда не может произойти, так как я хочу знать не о том, что содержится в моем понятии о вещи (это ведь относится к его логическому существу), а о том, что присуще этому понятию в действительности вещи и чем сама вещь определяется в своем существовании вне моего понятия. Мой рассудок и те условия, единственно при которых он может связывать определения вещей в их существовании, не предписывают самим вещам никаких правил; не вещи сообразуются с моим рассудком, а мой рассудок должен был бы сообразоваться с вещами; следовательно, они должны бы быть мне даны заранее, чтобы взять у них эти определения; но тогда они не были бы познаваемы а priori.

И а posteriori было бы невозможно такое познание природы вещей самих по себе. В самом деле, если опыт должен учить меня законам, которым подчинено существование вещей, то эти законы, поскольку они касаются вещей самих по себе, должны были бы необходимо быть присущи этим вещам и вне моего опыта. Между тем опыт хотя и учит меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не научает тому, что это необходимо должно быть так, а не иначе. Следовательно, опыт никогда не даст познания природы вещей самих по себе.

## § 15

Тем не менее мы действительно обладаем чистым естествознанием, которое а priori и со всей необходимостью, требуемой для аподиктических положений, излагает законы, коим подчинена природа. Мне достаточно сослаться на ту пропедевтику естествоведения, которая под именем общего естествознания предшествует всякой физике (основанной на эмпирических принципах). Здесь мы находим математику, применяемую к явлениям, а также чисто дискурсивные основоположения (из понятий), составляющие философскую часть чистого познания природы. Но и



в этой дисциплине есть многое, что не вполне чисто и не совсем независимо от источников опыта; таковы понятия *движения*, *непроницаемости* (на которой основывается эмпирическое понятие материи), *инерции* и т. п., препятствующие ей быть совершенно чистым естествознанием; кроме того, она относится только к предметам внешних чувств, следовательно, не дает примера общего естествознания в строгом смысле, потому что такая наука должна подводить под общие законы всю природу вообще, касается ли она предмета внешних чувств или же предмета внутреннего чувства (предмета и физики, и психологии). Но среди основоположений общей физики находятся некоторые, действительно обладающие требуемой всеобщностью; таковы положения: *субстанция сохраняется* и постоянна; *все, что происходит*, всегда заранее *определено некоторой причиной* по постоянным законам и т. д. Это действительно общие законы природы, существующие совершенно а priori. Таким образом, в самом деле имеется чистое естествознание; спрашивается лишь: *как оно возможно?*

## § 16

Слово *природа* принимает еще другое значение, а именно определяющее *объект*, тогда как в прежнем значении природа означала лишь *закономерность* в определениях существования вещей вообще. Таким образом, природа, рассматриваемая *materialiter*, есть *совокупность всех предметов опыта*. Только с этой природой мы и имеем здесь дело, так как, впрочем, намерение познать природу таких вещей, которые никогда не могут стать предметами опыта, заставило бы нас [прийти] к понятиям, значение которых не могло бы быть дано *in concreto* (на каком-нибудь примере из возможного опыта); следовательно, о природе этих вещей мы должны были бы составить только такие понятия, реальность которых всегда оставалась бы сомнительной, т. е. совершенно нельзя было бы решить, относятся ли они действительно к предметам, или же они не более чем порождения мысли. Познание того,

что не может быть предметом опыта, было бы познанием сверхфизическим, но мы здесь имеем дело вовсе не с таким познанием, а с познанием природы, реальность которого может быть подтверждена опытом, хотя оно и возможно а priori и предшествует всякому опыту.

## § 17

*Формальным* же в природе в этом более узком смысле будет, следовательно, закономерность всех предметов опыта, и притом, поскольку она познается а priori, закономерность *необходимая*. Но уже было доказано, что законы природы нельзя познать а priori, если предметы рассматриваются как вещи сами по себе, безотносительно к возможному опыту. Но мы здесь имеем дело не с вещами самими по себе (вопрос об их свойствах оставляем нерешенным), а только с вещами как предметами возможного опыта, и совокупность этих предметов и есть, собственно, то, что мы здесь называем природой. И вот я спрашиваю, не лучше ли, когда речь идет о возможности априорного познания природы, сформулировать (*einrichten*) вопрос следующим образом: как возможно познать а priori необходимую закономерность *вещей* как предметов опыта или: как возможно познать а priori необходимую закономерность самого *опыта* в отношении всех его предметов вообще?

При внимательном рассмотрении решение этого вопроса в отношении чистого познания природы (а в нем вся суть проблемы) будет совершенно одинаково в той или другой формулировке. Действительно, субъективные законы, единственно делающие возможным опытное познание вещей, применимы и к этим вещам как предметам возможного опыта (но, конечно, не применимы к ним как вещам самим по себе, которых мы здесь и не рассматриваем). Решительно все равно, утверждаю ли я: без того закона, по которому любое воспринимаемое событие всегда относится к чему-то предшествующему, за чем оно следует согласно всеобщему правилу, никакое суждение восприятия никогда не может считаться опытом; или же я скажу:

все, о чем опыт учит, что оно происходит, должно иметь свою причину.

Однако больше подходит первая формула. В самом деле, мы можем, конечно, а priori и до всяких данных предметов познавать те условия, единственно при которых возможен опыт относительно этих предметов; но каким законам подчинены эти предметы сами по себе, безотносительно к возможному опыту,— этого мы никогда не можем знать; следовательно, мы можем а priori изучать природу вещей, не иначе как исследуя условия и общие (хотя и субъективные) законы, единственно при которых возможно такое познание, как опыт (по одной лишь форме), и в соответствии с этим определять возможность вещей как предметов опыта. Если же я предпочту вторую формулу и стану отыскивать априорные условия, при которых возможна природа как *предмет* опыта, то я легко могу совершить ошибку и вообразить себе, будто речь должна идти у меня о природе как вещи самой по себе, и тогда я напрасно потрачу все свои усилия на отыскание законов для вещей, о которых мне ничего не известно.

Итак, мы будем иметь здесь дело только с опытом и с общими и а priori данными условиями его возможности и, исходя из этого, определим природу как весь предмет всего возможного опыта. Меня, как мне кажется, поймут, что я здесь не разумею уже предполагающие опыт правила для *наблюдения* данной уже природы. Дело не в том, как мы можем (на опыте) научиться у природы ее законам: ведь такие законы не были бы в таком случае априорными и не давали бы чистого естествознания; а дело в том, каким образом априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все всеобщие законы природы.

## § 18

Прежде всего мы должны заметить, что хотя все суждения опыта эмпирические, т. е. имеют свою основу в непосредственном восприятии чувств, однако

нельзя сказать обратное, что все эмпирические суждения тем самым суть и суждения опыта; чтобы им быть суждениями опыта, для этого к эмпирическому и вообще к данному в чувственном созерцании должны еще быть присовокуплены особые понятия, совершенно а priori берущие свое начало в чистом рассудке: каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт.

*Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть суждения опыта; если же они имеют лишь субъективную значимость, я называю их просто суждениями восприятия. Последние не нуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют лишь логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют кроме представлений чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают суждению опыта объективную значимость.*

Все наши суждения сперва только суждения восприятия; они значимы только для нас, т. е. для нашего субъекта, и лишь после мы им даем новое отношение, а именно отношение к объекту, и хотим, чтобы они были постоянно значимы и для нас, и для всех других; ведь если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете должны согласоваться между собой, так что объективная значимость суждения опыта есть не что иное, как его необходимая общезначимость. Но и наоборот, если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым (это зиждется не на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подведено), то мы должны признавать его и объективным, т. е. выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и свойство предмета; в самом деле, на каком основании суждения других должны были бы необходимо согласовываться с моим, если бы не было единства предмета, к которому все они относятся и которому они должны соответствовать, а потому согласовываться также и между собой.

Таким образом, объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия, и хотя мы не знаем объекта самого по себе, но когда мы рассматриваем суждение как общепринятое и, стало быть, необходимое, то под этим мы разумеем объективную значимость<sup>20</sup>. С помощью этого суждения мы познаем объект (хотя бы при этом осталось неизвестным, каков он сам по себе) посредством общезначимой и необходимой связи данных восприятий; и поскольку так обстоит дело со всеми предметами чувств, суждения опыта заимствуют свою объективную значимость не от непосредственного познания предмета (которое невозможно), а только от условия общезначимости эмпирических суждений; общезначимость же их, как было сказано, зависит не от эмпирических и вообще не от чувственных условий, а всегда от чистого рассудочного понятия. Объект сам по себе всегда остается неизвестным; но когда связь представлений, полученных от этого объекта нашей чувственностью, определяется рассудочным понятием как общезначимая, то предмет определен этим отношением и суждение объективно.

Поясним это. *Комната теплая, сахар сладкий, полынь горькая*\* — это суждения, имеющие лишь субъективную значимость. Я вовсе не требую, чтобы я сам, а также всякий другой всегда считал это таким, каким я это считаю теперь; эти суждения выражают лишь отношение двух ощущений к одному и тому же субъ-

---

\* Я охотно признаю, что эти примеры представляют такие суждения восприятия, которые никогда не могут стать суждениями опыта, даже если мы и прибавляем рассудочное понятие, так как они относятся только к чувству, которое всякий признает субъективным и к объекту неприложимым, и, следовательно, такие суждения восприятия никогда не могут стать объективными; я лишь хотел дать пока что пример такого суждения, которое имеет только субъективную значимость и не содержит в себе никакого основания для необходимой общезначимости, а следовательно, для отношения к объекту. Пример таких суждений восприятия, которые после прибавления рассудочного понятия становятся суждениями опыта, приведен в следующем примечании.

екту, а именно ко мне и только в моем теперешнем состоянии восприятия, и поэтому они не применимы к объекту: такие суждения я называю суждениями восприятия. Совершенно иначе обстоит дело с суждениями опыта. Чему опыт учит меня при определенных обстоятельствах, тому он должен учить меня всегда, а также и всякого другого, и применимость этих суждений не ограничивается субъектом или данным его состоянием. Поэтому я приписываю всем таким суждениям объективную значимость; так, например, когда я говорю: *воздух упруг*, то сначала это только суждение восприятия, я лишь соотношу друг с другом два ощущения в моих чувствах. Если же я хочу, чтобы оно было суждением опыта, то я требую, чтобы эта связь была подчинена условию, которое делает ее общезначимой, т. е. я хочу, чтобы и я, и всякий другой необходимо связывали всегда эти восприятия при одинаковых обстоятельствах.

## § 20

Итак, мы должны будем анализировать опыт вообще, чтобы посмотреть, что содержится в этом продукте чувств и рассудка и как возможно само суждение опыта. В основе лежит созерцание, которое я сознаю, т. е. восприятие (*perceptio*), принадлежащее только чувствам. Но во-вторых, сюда принадлежит также деятельность суждения (которая присуща лишь рассудку); эта деятельность суждения может быть двоякой: во-первых, когда я только сравниваю восприятия и связываю их в сознании моего состояния, или же, во-вторых, когда я их связываю в сознании вообще. Первое суждение есть лишь суждение восприятия и поэтому имеет лишь субъективную значимость: это только связь восприятий в моей душе, безотносительно к предмету. Вот почему для опыта недостаточно, как обычно думают, сравнивать восприятия и связывать их в сознании деятельностью суждения; от этого еще не возникает никакой общезначимости и необходимости суждения, единственно благодаря которым оно и приобретает объективную значимость и становится опытом.

Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании вообще и тем самым придает эмпирическим суждениям общезначимость. Такое понятие есть чистое априорное понятие рассудка, единственная функция которого — определять способ вообще, каким созерцание может служить для деятельности суждения. Пусть таким понятием будет понятие причины; оно определяет подведенное под него созерцание, например созерцание воздуха, в отношении деятельности суждения вообще, а именно что понятие воздуха относится к понятию расширения, как предшествующее к последующему в гипотетическом суждении. Понятие причины есть, таким образом, чистое понятие рассудка, совершенно отличное от всякого возможного восприятия и служащее только для того, чтобы определять подпадающее под него представление в отношении деятельности суждения вообще и, стало быть, делать возможным общезначимое суждение.

Прежде чем суждение восприятия сможет стать суждением опыта, нужно подвести восприятие под какое-нибудь рассудочное понятие; так, например, воздух подводится под понятие причины, которая определяет суждение о воздухе (в отношении протяжения) как гипотетическое\*. Тем самым это протяжение представляется принадлежащим не только моему восприятию воздуха в моем состоянии, или во многих моих состояниях, или в состоянии восприятия у дру-

---

\* Приведем более легкий пример: *Когда солнце освещает камень, он становится теплым.* Это суждение есть не более чем суждение восприятия и не содержит никакой необходимости, как бы часто я и другие это ни воспринимали; восприятия обычно связаны таким образом. Если же я говорю: *солнце нагревает камень*, то здесь мы кроме восприятия имеем еще рассудочное понятие причины, *необходимо* связывающее с понятием солнечного света понятие теплоты, и синтетическое суждение становится необходимо общезначимым, следовательно, объективным и из восприятия превращается в опыт.

гих, но и *необходимо* принадлежащим восприятию воздуха вообще; и суждение *воздух упруг* становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что [ему] предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют тем самым восприятия не только относительно друг друга в моем субъекте, но и в отношении (здесь гипотетической) формы деятельности суждения вообще и таким образом делают эмпирическое суждение общезначимым.

Если расчленишь все наши синтетические суждения, поскольку они объективно значимы, то окажется, что они никогда не состоят из одних лишь созерцаний, связанных, как обычно полагают, в одно суждение только через сравнение, но что они были бы невозможны, если бы к отвлеченным от созерцания понятиям не было еще прибавлено чистое рассудочное понятие, под которое те понятия были подведены и только таким образом связаны в объективно значимое суждение. Даже суждения чистой математики в ее простейших аксиомах не исключаются из этого условия. Основоположение *прямая линия есть кратчайшая между двумя точками* предполагает, что линия подводится под понятие величины, которое, конечно, не есть созерцание, а коренится исключительно в рассудке и служит для того, чтобы определить созерцание (линии) в отношении возможных суждений о ней, относительно их количества, а именно множественности (как *iudicia plurativa*\*), так как под ними разумеется, что в данном созерцании содержится много однородного.

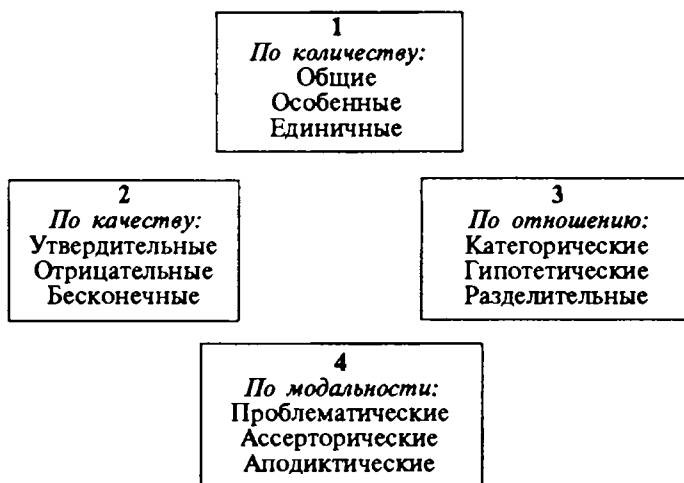
---

\* Так я предпочел бы назвать те суждения, которые в логике именуются *particularia*, потому что этот последний термин уже содержит в себе мысль, что они не всеобщи. Но когда я начинаю с единства (в отдельных суждениях) и иду таким образом к всеполноте, то я еще не могу прибавить какое-либо отношение к всеполноте; я мыслю только множественность без всеполноты, а не исключение из последней. Это необходимо, когда логические моменты должны быть подставлены под чистые рассудочные понятия, но в [собственно] логическом применении можно это оставить по-старому.



Итак, чтобы показать возможность опыта, поскольку он основывается на чистых априорных понятиях рассудка, мы должны сперва представить в исчерпывающей таблице то, что принадлежит к деятельности суждения вообще, и различные моменты рассудка в них; чистые же рассудочные понятия окажутся вполне точно им параллельными, будучи только понятиями о созерцании вообще, поскольку эти последние определены сами по себе, стало быть, необходимо и общезначимо в отношении того или другого из моментов деятельности суждения. Этим же вполне точно будут определены и априорные основоположения возможности всякого опыта как объективно значимого эмпирического познания. Ведь они есть не что иное, как положения, подводящие всякое восприятие под чистые рассудочные понятия (сообразно определенным всеобщим условиям созерцания).

### ЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА суждений



## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТАБЛИЦА рассудочных понятий

1

*По количеству:*  
Единство (мера)  
Множественность (величина)  
Всеполюта (целое)

2

*По качеству:*  
Реальность  
Отрицание  
Ограничение

3

*По отношению:*  
Субстанция  
Причина  
Общность

4

*По модальности:*  
Возможность  
Существование  
Необходимость

## ЧИСТАЯ ФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА общих основоположений естествознания

1

*Аксиомы*  
созерцания

2

*Антиципации*  
восприятия

3

*Аналогии*  
опыта

4

*Постулаты*  
эмпирического  
мышления вообще

Чтобы охватить все предыдущее одним понятием, необходимо прежде всего напомнить читателю, что здесь речь идет не о происхождении опыта, а о том, что в нем заключается. Первое относится к эмпирической психологии, но в ней оно никогда не могло бы быть как следует развито без второго, составляющего задачу критики познания и в особенности рассудка.

Опыт состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые представляют собой исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних лишь чувственных созерцаний, еще далеко до суждений опыта. В самом деле, в первом случае суждение связывало бы восприятия только так, как они даны в чувственном созерцании, тогда как в последнем случае суждения выражают содержание опыта вообще, а не содержание одного лишь восприятия, значимость которого чисто субъективна. Следовательно, к чувственному созерцанию и логической его связи (после того как она через сравнение стала общей) суждение опыта должно прибавить еще нечто, что определяет синтетическое суждение как необходимое и, стало быть, как общезначимое; а этим может быть только то понятие, которое представляет созерцание самим по себе определенным скорее в отношении одной формы суждения, чем в отношении другой, т. е. понятие о том синтетическом единстве созерцаний, которое может быть представлено только посредством данной логической функции суждений.

## § 22

Итог таков: дело чувств — созерцать, дело рассудка — мыслить. Мыслить же — значит соединять представления в сознании. Это соединение происходит или только относительно субъекта, тогда оно случайно и субъективно; или же оно происходит безусловно, и тогда оно необходимо, или объективно. Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мыслить есть то же, что составлять сужде-

ния или относить представления к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нем соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т. е. необходимо. Логические моменты всех суждений суть различные возможные способы соединять представления в сознании. Если же они понятия, то они понятия о *необходимом* соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений. Это соединение в сознании бывает или аналитическое, через тождество, или же синтетическое, через сочетание и прибавление различных представлений друг к другу. Опыт состоит в синтетической связи явлений (восприятий) в сознании, поскольку эта связь необходимая. Поэтому чистые рассудочные понятия суть понятия, под которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем они могут служить суждениями опыта, представляющими синтетическое единство восприятий как необходимое и общезначимое<sup>\*</sup>

## § 23

Суждения, поскольку они рассматриваются только как условие для соединения данных представлений в сознании, суть правила. Эти правила, поскольку они

---

<sup>\*</sup> Но как согласуется это положение о том, что суждения опыта должны содержать необходимость в синтезе восприятий, с моим неоднократно повторенным выше положением, что опыт как апостериорное познание может давать только случайные суждения? Когда я говорю, что опыт меня чему-то научает, то я всегда разумею только заключающееся в нем восприятие, например что за освещением камня солнцем всякий раз следует теплота; и в этом смысле, стало быть, положение опыта всегда случайно. Что это нагревание необходимо происходит от освещения солнцем, — это хотя и содержится в суждении опыта (в силу понятия причины), но научаюсь я этому не из опыта, а, наоборот, сам опыт возникает только благодаря тому, что к восприятию прибавляется рассудочное понятие (причины). Каким образом восприятие доходит до этого прибавления, — об этом смотри в «Критике чистого разума» раздел о трансцендентальной способности суждения, стр. 137 и сл.

представляют соединение необходимым, суть априорные правила; и если над ними нет таких правил, из которых они могли бы быть выведены, то они суть основоположения. А так как в отношении возможности всякого опыта, если рассматривать здесь только форму мышления, нет никаких условий для суждений опыта сверх тех, которые подводят явления (в зависимости от формы их созерцания) под чистые рассудочные понятия, делающие эмпирическое суждение объективно значимым, то эти чистые рассудочные понятия суть априорные основоположения возможного опыта.

А основоположения возможного опыта суть вместе с тем всеобщие законы природы, которые могут быть познаны а priori. Так разрешена задача, содержащаяся в нашем втором вопросе: *как возможно чистое естествознание?* Действительно, то систематическое, что необходимо для формы науки, здесь имеется полностью, так как сверх указанных формальных условий всех суждений вообще, стало быть всех логических правил вообще, невозможны никакие другие, и они составляют логическую систему; основанные же на них понятия, содержащие априорные условия для всех синтетических и необходимых суждений, составляют по той же причине трансцендентальную систему; наконец, те основоположения, посредством которых все явления подводятся под эти понятия, составляют физиологическую систему, т. е. систему природы, которая предшествует всякому эмпирическому познанию природы, первая делает его возможным и поэтому может быть названа всеобщим и чистым естествознанием в собственном смысле слова.

## § 24

Первое\* из указанных физиологических основоположений подводит все явления как созерцания в про-

---

\* Этот и два следующих параграфа вряд ли могут быть надлежащим образом поняты, если не иметь под рукой то, что в «Критике» сказано об основоположениях; но они могут быть в том отношении полезны, что помогут лучше обозреть общее их [содержание] и обратить внимание на главные моменты.

странстве и времени под понятие *величины* и поэтому составляет принцип применения математики к опыту. Второе физиологическое основоположение подводит собственно эмпирическое, а именно ощущение, которое означает реальное в созерцаниях, не прямо под понятие *величины*, так как ощущение не есть созерцание, *содержащее* пространство или время, хотя оно и полагает соответствующий ему предмет в обе эти формы; однако между реальностью (представлением ощущения) и нулем, т. е. совершенной пустотой созерцания, все же имеется во времени различие, обладающее некоторой величиной; действительно, между всякой данной степенью света и темнотой, между всякой степенью теплоты и совершенным холодом, между всякой степенью тяжести и абсолютной легкостью, между всякой степенью наполнения пространства и абсолютно пустым пространством все еще можно мыслить меньшие степени, точно так же как даже между сознанием и полным отсутствием сознания (психологической темнотой) всегда еще имеются меньшие степени; поэтому невозможно никакое восприятие, которое показало бы абсолютное отсутствие, невозможна, например, такая психологическая темнота, которую нельзя бы было рассматривать как сознание, над которым лишь взяло верх другое, более сильное; и так во всех других случаях ощущения. Поэтому рассудок может антиципировать даже ощущения, которые составляют собственно качество эмпирических представлений (явлений), посредством основоположения, гласящего, что они все вместе, стало быть реальное [содержание] всех явлений, имеют степени, и эта антиципация представляет собой второе применение математики (*mathesis intensorum*) к естествознанию.

## § 25

Что касается отношения между явлениями, и притом исключительно с точки зрения их существования, то определение этого отношения есть не математическое, а динамическое и никогда не может иметь объективной значимости, т. е. быть годным для опыта,

если не подпадает под априорные основоположения, единственно которые делают возможным опытное познание в отношении этого определения. Явления должны быть поэтому подведены, [во-первых], под понятие субстанции, которое, как понятие самой вещи, служит основанием для всякого определения существования; во-вторых, под понятие действия в отношении причины, поскольку в явлениях имеет место временная последовательность, т. е. какое-нибудь событие; или под понятие общности (взаимодействия), поскольку одновременное существование должно познаваться объективно, т. е. с помощью суждения опыта; таким образом, в основе объективно значимых, хотя и эмпирических, суждений, т. е. в основе возможности опыта, поскольку он должен соединять предметы в природе по их существованию, лежат априорные основоположения. Эти основоположения суть подлинные законы природы, которые можно называть динамическими.

Наконец, к суждениям опыта относится также познание соответствия и связи не столько явлений между собой в опыте, сколько их отношения к опыту вообще; отношение же это содержит или соответствие явлений с формальными условиями, познаваемыми рассудком, или связь их с материалом чувств и восприятия, или же соединяет и то и другое в одно понятие, следовательно, содержит возможность, действительность и необходимость согласно всеобщим законам природы, что составило бы физиологическое учение о методе (разграничение истины и гипотез и [определение] границ достоверности гипотез).

## § 26

Третья таблица основоположений, выведенная из природы самого рассудка по критическому методу, далеко превосходит своей полнотой всякую другую таблицу о самих вещах, которую когда-либо пытались, хотя и тщетно, или будут пытаться составить по догматическому методу; а именно она содержит все без исключения априорные синтетические основоположе-

ния и составлена по одному принципу, а именно в соответствии со способностью к суждениям вообще, составляющей сущность опыта в отношении рассудка, так что можно быть уверенным, что таких основоположений больше нет (удовлетворение, какое никогда не может дать догматический метод). Но это превосходство далеко еще не самое большое достоинство нашей таблицы.

Нужно обратить внимание на довод, раскрывающий возможность этого априорного познания и вместе с тем ограничивающий все такие основоположения одним условием, которое никогда нельзя упускать из виду, если только правильно понимать его и если не применять его за пределами первоначального смысла, вложенного в него рассудком, а именно что эти основоположения содержат только условия возможного опыта вообще, поскольку он подчинен априорным законам. Поэтому я не говорю, что вещи *сами по себе* имеют величину, что их реальность имеет степень, что их существование содержит связь между акциденциями в субстанции и т. д., ведь этого никто не может доказать, потому что просто невозможна такая синтетическая связь из одних понятий, где отсутствует, с одной стороны, всякое отношение к чувственному созерцанию, а с другой — всякая связь понятий в возможном опыте. Таким образом, основное ограничение понятий в этих основоположениях состоит в том, что все вещи необходимо а priori подчинены названным условиям только *как предметы опыта*.

Отсюда следует, во-вторых, специфически особенный способ их доказательства: указанные основоположения относятся не прямо к явлениям и связи между ними, а к возможности опыта, для которого явления составляют только материю, а не форму, т. е. что эти основоположения относятся к имеющим объективную и общую значимость синтетическим положениям, чем именно и отличаются суждения опыта просто от суждений восприятия. Это происходит оттого, что явления как одни лишь созерцания, *занимающие часть пространства и времени*, подпадают под



понятие величины, соединяющее их многообразное [содержание] синтетически а priori по правилам; что поскольку восприятие содержит кроме созерцания также и ощущение, между которым и нулем, т. е. полным его исчезновением, всегда имеет место переход путем уменьшения, то реальное в явлении должно иметь степень, а именно хотя само ощущение *и не занимает никакой части пространства или времени\**, но переход к нему от пустого времени или пространства тем не менее возможен только во времени; стало быть, хотя ощущение как качество эмпирического созерцания никогда нельзя познать а priori, если иметь в виду то, чем оно специфически отличается от других ощущений, однако как величину восприятия его можно отличить от степени в возможном опыте вообще от всякого другого однородного ощущения. Именно это впервые делает возможным и определяет применение математики к природе, если иметь в виду чувственное созерцание, посредством которого она нам дается.

Но больше всего читатель должен обратить внимание на способ доказательства тех основоположений, которые названы аналогиями опыта. В самом деле, так как они в отличие от основоположений о применении математики к естествознанию вообще касаются не порождения созерцаний, а связи их существования в опыте, связь же эта может быть только определением существования во времени по необходимым законам, лишь подчиняясь которым она объективно зна-

---

\* Теплота, свет и так далее в малом пространстве так же велики (по степени), как и в большом; точно так же и внутренние представления — боль, сознание вообще — не изменяются в степени от большей или меньшей продолжительности. Поэтому величина здесь в одной точке и в одном мгновении такая же, как в любом большом пространстве или времени. Степени, таким образом, суть величины, но не в созерцании, а лишь по ощущению или же по величине основания созерцания и могут считаться величинами только через отношение 1 к 0, т. е. благодаря тому что каждое ощущение может в какое-то время уменьшиться через бесконечные промежуточные степени до исчезновения или же от нуля через бесконечные моменты возрасти до определенного ощущения (*Quantitas qualitatis est gradus*).

чима, стало быть она есть опыт,— то доказательство касается не синтетического единства в связи вещей самих по себе, а лишь *восприятий*, и притом не в их содержании, а во временном определении и отношении существования в нем по всеобщим законам. Эти всеобщие законы должны содержать, таким образом, необходимость определения во времени вообще (следовательно, по некоторому априорному правилу рассудка), чтобы эмпирическое определение в относительном времени было объективно значимым, стало быть, опытом. Здесь, в пролегоменах, я не могу говорить более подробно; могу только посоветовать читателю, который издавна привык считать опыт только эмпирическим соединением восприятий и потому несколько не думает о том, что опыт идет гораздо дальше восприятий, придавая эмпирическим суждениям общезначимость, для чего он нуждается в чистом, а priori предшествующем рассудочном единстве,— такому читателю я советую обратить хорошенько внимание на это отличие опыта от простого агрегата восприятий и с этой точки зрения судить о [моем] способе доказательства.

## § 27

Здесь как раз уместно окончательно разрешить сомнение Юма<sup>22</sup>. Он справедливо утверждал, что разумом мы никак не постигаем возможности причинности, т. е. отношения существования одной вещи к существованию чего-то другого, необходимо полагаемого первым. К этому я прибавлю еще, что мы так же мало усматриваем понятие субсистенции, т. е. необходимости, в том, что в основе вещей лежит субъект, который сам не может быть предикатом какой бы то ни было другой вещи; более того, я прибавляю, что мы не можем составить себе какое-нибудь понятие о возможности такой вещи (хотя и можем указать в опыте примеры его применения), а также что мы не можем понять и общности вещей, так как нельзя постичь, как из состояния одной вещи можно заключить о состоянии совершенно других вещей вне ее,

следовательно об их взаимодействии, и как субстанции, из которых каждая имеет свое собственное обособленное существование, могут зависеть друг от друга, и притом необходимо. Тем не менее я отнюдь не считаю эти понятия взятыми просто из опыта, а представленную в них необходимость — вымыслом и видимостью, которая вызвана долгой привычкой; напротив, я в достаточной мере показал, что эти понятия и исходящие из них основоположения установлены а priori до всякого опыта и имеют свою несомненную объективную правильность. но, конечно, только в отношении опыта.

## § 28

Хотя я, таким образом, не имею ни малейшего понятия о подобной связи вещей самих по себе, о том, как могут они существовать в качестве субстанции, или действовать как причина, или же находиться в общности с другими (как части одного реального целого), и хотя я еще в меньшей степени могут мыслить такие свойства в явлениях в качестве явлений (так как указанные понятия содержат не то, что находится в явлениях, а то, что должно мыслиться одним лишь рассудком), тем не менее мы имеем подобное понятие о такой связи представлений в нашем рассудке, а именно в суждениях вообще: [мы знаем], что представления в одном виде суждений относятся как субъект к предикатам, в другом — как основание к следствию, а в третьем — как части, составляющие вместе одно целое возможное познание. Далее мы познаем а priori, что если не рассматривать представление об объекте в отношении того или другого из этих моментов как определенное, то нельзя иметь никакого познания о предмете; и если бы мы имели дело с предметом самим по себе, то не могло бы быть ни одного признака, по которому можно было бы узнать, что предмет определен в отношении того или иного из указанных моментов, т. е. подпадает ли он под понятие субстанции, или причины, или же под понятие общности (в отношении к другим субстанциям); ведь

о возможности такой связи существования я не имею никакого понятия. Но и вопрос не в том, как определены вещи сами по себе, а в том, как определено опытное познание вещей в отношении упомянутых моментов суждений вообще, т. е. каким образом вещи как предметы опыта могут и должны быть подведены под указанные рассудочные понятия. И здесь уже ясно, что я полностью постигаю не только возможность, но и необходимость подводить все явления под эти понятия, т. е. использовать эти понятия как основоположения возможности опыта.

## § 29

Возьмем для примера проблематическое понятие Юма (этот его *spx metaphysicorum*), а именно понятие причины. Во-первых, посредством логики мне а priori дана форма обусловленного суждения вообще, т. е. применение одного данного познания как основания, а другого как следствия. Но возможно, что в восприятии имеется правило отношения, гласящее, что за определенным явлением постоянно следует другое (но не наоборот), и это есть случай, когда я пользуюсь гипотетическим суждением; я могу, например, сказать: *когда тело достаточно долго освещается солнцем, оно нагревается*. Но здесь, конечно, еще нет необходимости связи, стало быть, нет понятия причины. Однако я продолжаю и говорю: чтобы это положение, которое есть лишь субъективная связь восприятий, было положением опыта, оно должно рассматриваться как необходимое и общезначимое. А такое положение можно выразить так: *своими лучами солнце служит причиной теплоты*. Отныне вышеуказанное эмпирическое правило рассматривается как закон и притом как применимое не просто к явлениям, а к явлениям ради возможного опыта, нуждающегося во всеобъемлющих и, следовательно, необходимо действующих правилах. Я, таким образом, очень хорошо постигаю понятие причины как необходимо принадлежащее лишь к форме опыта, я понимаю его возможность как синтетического соединения восприятий

в сознании вообще; но возможности вещи вообще как причины я совсем не постигаю, и именно потому, что понятие причины указывает на условие, свойственное вовсе не вещам, а только опыту, а именно что опыт лишь в том случае может быть объективно значимым познанием явлений и их временной последовательности, если предыдущее может быть связано с последующим по правилу гипотетических суждений.

### § 30

Вот почему чистые рассудочные понятия теряют всякое значение, если их отделить от предметов опыта и соотнести с вещами самими по себе (поистема). Они служат лишь, так сказать, для разбора явлений по складам, чтобы их можно было читать как опыт; основоположения, вытекающие из отношения этих понятий к чувственно воспринимаемому миру, служат нашему рассудку только для применения в опыте, а за его пределами они суть произвольные сочетания без объективной реальности, возможность которых нельзя познать а priori и отношение которых к предметам нельзя подтвердить или даже пояснить никакими примерами, так как все примеры могут быть взяты только из возможного опыта, стало быть, и предметы этих понятий могут находиться только в возможном опыте.

Это полное, хотя и против ожидания ее автора, решение юмовской проблемы оставляет, следовательно, за чистыми рассудочными понятиями их априорное происхождение, а за всеобщими законами природы — их силу как законов рассудка, однако таким образом, что оно ограничивает их применение сферой опыта, так как возможность их имеет свою основу только в отношении рассудка к опыту; причем не эти законы выводятся из опыта, а, наоборот, опыт выводится из них; такая совершенно обратная связь Юму не приходила в голову.

Итак, результат всех предыдущих исследований таков: «все априорные синтетические основоположения суть не что иное, как принципы возможного

опыта», и относимы отнюдь не к вещам самим по себе, а только к явлениям как предметам опыта. Поэтому и чистая математика, и чистое естествознание могут иметь дело с одними лишь явлениями и представлять только то, что делает возможным опыт вообще, или то, что, будучи выведенным из этих принципов, всегда в состоянии быть представленным в каком-либо возможном опыте.

## § 31

Таким образом, теперь имеется уже нечто определенное, чего можно придерживаться при всех метафизических начинаниях, в которых до сих пор смело, но всегда слепо брались за все без различия. Догматическим мыслителям никогда в голову не приходило, что цель их усилий столь легко достижима; не задумывались над этим даже те, кто, кичась своим мнимым здравым умом, оперируя хотя и правомерными и естественными, но предназначенными лишь для применения в опыте понятиями и основоположениями чистого разума, стремились прийти к таким взглядам, для которых они не знали и не могли знать определенных границ, так как они никогда не размышляли или не в состоянии были размышлять о природе и даже о возможности такого чистого рассудка.

Быть может, иной натуралист чистого разума (я разумею здесь тех, кто считает себя способным решать проблемы метафизики без помощи науки) будет утверждать, будто пророческим духом своего здравого рассудка он уже давно не только предположил, но узнал и понял, «что мы со всем нашим разумом не можем выйти за пределы опыта», — положение, которое здесь было преподано с такими приготовлениями или, если ему угодно, с такой многоречивой педантической пышностью. Однако если постепенно вывести у него его принципы разума, то ему придется признать, что многие из них почерпнуты им не из опыта, стало быть, независимы от опыта и значимы а priori. Каким же образом и на каких основаниях будет он держать в должных рамках и самого себя, и догма-

тика, пользующегося этими понятиями и основоположениями вне сферы всякого возможного опыта именно потому, что они познаются независимо от опыта? Да и сам он, этот приверженец здравого ума, не столь уверен, что, несмотря на всю эту дешево приобретенную им мнимую мудрость, не будет незаметно для себя попадать за пределы опыта — в область химер. Обычно он достаточно глубоко в них запутан, хотя с помощью популярного языка как-то приукрашивает свои необоснованные притязания, выдавая их лишь за правдоподобности, разумные предположения или аналогии.

## § 32

Уже с древнейших времен философии исследователи чистого разума мыслили себе кроме чувственно воспринимаемых вещей, или явлений (*phaenomena*), составляющих чувственно воспринимаемый мир, еще особые интеллигибельные сущности (*noumena*), составляющие интеллигибельный мир, и так как они (что было вполне извинительно для необразованного века) смешивали явление с видимостью, то они признавали действительность только за интеллигибельными сущностями<sup>23</sup>.

В самом деле, правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало быть, о чисто интеллигибельных сущностях, не только допустимо, но и неизбежно.

Наша критическая дедукция также несколько не исключает таких вещей (*noumena*), а, напротив, ограничивает основоположения эстетики в том смысле, что они не простираются на все вещи — иначе все превратилось бы только в явление, — а применимы

лишь к предметам возможного опыта. Следовательно, тем самым допускаются интеллигибельные сущности, но только при подтверждении не допускающего никаких исключений правила, что об этих чистых интеллигибельных сущностях мы не знаем и не можем знать ничего определенного, так как наши чистые рассудочные понятия, равно как и чистые созерцания, направлены только на предметы возможного опыта, стало быть, лишь на чувственно воспринимаемые вещи, и, как только мы оставляем их, эти понятия теряют всякое значение.

### § 33

Наши чистые рассудочные понятия действительно заманчивы для трансцендентного применения (так я называю применение, выходящее за пределы всякого возможного опыта). Наши понятия субстанции, силы, действия, реальности и т. д. не только совершенно независимы от опыта и не содержат никакого явления чувств, следовательно, кажутся на самом деле относящимися к вещам самим по себе (*oumena*), но — что еще больше подкрепляет это предположение — они заключают в себе необходимость определения, которой опыт никогда не соответствует. Понятие причины содержит правило, по которому из одного состояния необходимо вытекает другое; опыт же может нам показать только то, что часто или, самое большее, обыкновенно за одним состоянием вещей следует другое, и, таким образом, он не может сообщить ни строгой всеобщности, ни необходимости.

Поэтому и кажется, что рассудочные понятия имеют слишком большое значение и содержание, чтобы исчерпываться одним применением в опыте; и вот рассудок незаметно пристраивает к зданию опыта гораздо более обширное помещение, которое он наполняет одними лишь мысленными сущностями, не замечая даже, что он со своими вообще-то правильными понятиями вышел за пределы их применения.



Таким образом, нужны были два важнейших и совершенно необходимых, хотя в высшей степени скучных, исследования (см. в «Критике чистого разума», с. 137 и 235<sup>24</sup>), в первом из которых было показано, что чувства дают не чистые рассудочные понятия *in concreto*, но только схему для их применения, а соответствующий этой схеме предмет имеется только в опыте (как продукте рассудка из материалов чувственности). Во втором исследовании («Критика чистого разума», с. 235) показано, что, несмотря на независимость наших чистых рассудочных понятий и основоположений от опыта и даже на якобы большую сферу их применения, вне области опыта ничего нельзя посредством них мыслить; действительно, они могут только определять логическую форму суждений в отношении данных созерцаний; но так как за пределами чувственности нет никакого созерцания<sup>25</sup>, то указанные чистые понятия теряют всякое значение, поскольку они никакими средствами не могут быть выражены *in concreto*; следовательно, все такие ноумены и совокупность их — интеллигибельный (*intelligibile*)\* мир — суть не что иное, как представления о некоторой задаче, предмет которой сам по себе, конечно, возможен, но решение которой — согласно природе нашего рассудка — совершенно невозможно: наш рассудок есть способность не созерцания, а только соединения данных созерцаний в опыт; опыт должен поэтому содержать в себе все предметы для на-

---

\* А не интеллектуальный мир, как обычно выражаются. Потому что интеллектуальны познания посредством рассудка, и они могут относиться также и к нашему чувственно воспринимаемому миру; интеллигибельными же называются предметы, поскольку они могут быть представлены одним лишь рассудком и к ним не может относиться никакое наше чувственное созерцание. Но так как каждому предмету должно соответствовать какое-нибудь возможное созерцание, то нужно было бы мыслить себе такой рассудок, который непосредственно сам созерцал бы вещи; однако о таком рассудке, стало быть, и о тех интеллигибельных сущностях, на которые он должен быть направлен, мы не имеем ни малейшего понятия.

ших понятий, но вне опыта понятия лишены значения, так как под них не может быть подведено никакое созерцание.

## § 35

Воображению, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечается, т. е. неосмотрительно выйдет за пределы опыта; ведь таким свободным взлетом оно по крайней мере оживляется и укрепляется, и всегда легче бывает сдержать его смелость, чем превозмочь его вялость. Но когда рассудок, вместо того чтобы *мыслить, мечтает*, — этого нельзя простить уже потому, что от него одного зависят все средства для ограничения, где нужно, мечтательности воображения.

Правда, рассудок начинает это весьма безобидно и скромно. Сперва он приводит в порядок первоначальные познания, которые присущи ему до всякого опыта, но тем не менее всегда должны иметь свое применение в опыте. Постепенно он освобождается от этих ограничений, да и что может рассудку в этом помешать, если он взял совершенно свободно свои основоположения у самого себя? И вот дело касается сначала новоизобретенных сил в природе, а вслед за этим и существ вне природы, одним словом, дело идет о новом мире, для создания которого у нас не может быть недостатка в материале, так как он обильно доставляется богатой фантазией и хотя не подтверждается опытом, но и никогда им не опровергается. Именно по этой причине молодые мыслители так любят истинно догматическую метафизику и часто жертвуют ей своим временем и талантом, годным для другого.

Но было бы совершенно бесполезно стараться умерить эти бесплодные попытки чистого разума, указывая на трудность решения столь глубоких вопросов, жалуясь на ограниченность нашего разума и расценивая утверждения не более как предположения. В самом деле, эти тщетные усилия никогда полностью не будут прекращены, если не будет ясно доказана *невозможность* этих утверждений и если *самопознание* разума не станет истинной наукой, в которой,

так сказать, с геометрической достоверностью проводится различие между областью правильного применения разума и областью его недейственного и бесплодного применения.

### § 36. Как возможна сама природа?

Этот вопрос, составляющий высший пункт, которого может касаться трансцендентальная философия и к которому она должна прийти как к своей границе и завершению, содержит, собственно, два вопроса.

*Во-первых:* как вообще возможна природа в *материальном* смысле, а именно сообразно созерцанию в качестве совокупности явлений; как возможны пространство, время и то, что их наполняет,— предмет ощущения? Ответ гласит: посредством свойства нашей чувственности, в соответствии с которым она своеобразным способом подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений. Этот ответ дан в «Критике чистого разума», в трансцендентальной эстетике, а здесь, в «Пролегоменах»,— решением первого главного вопроса.

*Во-вторых:* как возможна природа в *формальном* смысле<sup>26</sup>, как совокупность правил, которым должны подчиняться все явления, когда их мыслят связанными в опыте? Ответ может быть один: она возможна только благодаря свойству нашего рассудка, в соответствии с которым все представления чувственности необходимо относятся к сознанию и только благодаря которому возможен своеобразный способ нашего мышления, а именно на основании правил, и посредством этого возможен и опыт, который нужно полностью отличать от познания объектов самих по себе. Этот ответ дан в «Критике чистого разума», в трансцендентальной логике, а в «Пролегоменах» — в ходе решения второго главного вопроса.

Но как возможно само это отличительное свойство нашей чувственности или свойство нашего рассудка и необходимой апперцепции, лежащей в его основе и в основе всякого мышления,— этого вопроса ре-

шить нельзя, так как для всякого ответа и для всех наших мыслей о предметах мы опять-таки нуждаемся в этих свойствах.

Есть много законов природы, которые мы можем знать только посредством опыта, но закономерность в связи явлений, т. е. природу вообще, мы не можем познать ни из какого опыта, так как сам опыт нуждается в таких законах, а priori лежащих в основе его возможности.

Таким образом, возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы и основоположения опыта суть сами законы природы. Действительно, мы знаем природу только как совокупность явлений, т. е. представлений в нас, поэтому мы можем извлечь закон связи этих явлений только из основоположений об их связи в нас, т. е. из условий такого необходимого соединения в сознании, которое составляет возможность опыта.

Развиваемое во всем этом разделе главное положение, что всеобщие законы природы могут познаваться а priori, уже само собой приводит к положению, что высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке, и что мы должны искать не всеобщие законы природы из [самой] природы, посредством опыта, а, наоборот, природу в согласии с ее всеобщей закономерностью — только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке. Как же иначе можно было бы а priori познавать эти законы? Они ведь не правила аналитического познания, а действительные синтетические расширения познания. Такое, и притом необходимое, соответствие принципов возможного опыта законам возможности природы может быть только по двум причинам: или эти законы заимствуются у природы посредством опыта, или же, наоборот, природа выводится из законов возможности опыта вообще и совершенно тождественна лишь с его всеобщей закономерностью. Первое противоречит само себе, так как всеобщие законы природы могут и должны быть познаны а priori (т. е. независимо от всякого опыта) и лежать в основе всякого эмпириче-

ского применения рассудка; таким образом, остается только второе\*.

Но мы должны отличать эмпирические законы природы, всегда предполагающие особые восприятия, от чистых или всеобщих законов природы, которые, не основываясь на особых восприятиях, содержат лишь условия их необходимого соединения в опыте. Относительно последних природа и *возможный* опыт — совершенно одно и то же; и так как здесь закономерность зиждется на необходимой связи явлений в опыте (без которой мы никак не можем познать ни одного предмета чувственно воспринимаемого мира), стало быть, на первоначальных законах рассудка, то хотя вначале это звучит странно, но тем не менее верно, если я скажу: *рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей.*

### § 37

Мы поясним это смелое по виду положение примером, который должен показать, что законы, открываемые нами в предметах чувственного созерцания, особенно если они познаны как необходимые, мы сами считаем уже такими, которые были вложены в природу рассудком, хотя они во всех других отношениях сходны с теми законами природы, которые мы приписываем опыту.

### § 38

Если рассматривать свойства круга, благодаря которым эта фигура соединяет в себе в одном всеобщем правиле столько произвольных определений пространст-

---

\* Один только Крузий<sup>27</sup> нашел нечто среднее, а именно что дух, который не может ни ошибаться, ни обманывать, первоначально внедрил в нас эти законы природы. Но так как часто примешиваются и неверные положения, чему немало примеров дает нам само учение этого мужа, то при отсутствии твердых критериев для различения подлинного и неподлинного происхождения применение упомянутого основоположения становится весьма сомнительным, так как никогда нельзя твердо знать, что внушил нам дух истины и что — отец лжи.

ва, то нельзя не приписать этому геометрическому предмету некоторой природы. Так, например, две линии, пересекающие друг друга, а также круг, как бы их ни провести, делятся всегда с такой правильностью, что прямоугольник, [построенный] из отрезков одной линии, равен прямоугольнику из отрезков другой. Я спрашиваю: «Находится ли этот закон в круге или же в рассудке?», т. е. содержит ли в себе эта фигура основание этого закона независимо от рассудка, или же рассудок, сам конструируя фигуру по своим понятиям (а именно равенства радиусов), вкладывает в нее также и закон, по которому хорды пересекаются в геометрической пропорции? Доказательства этого закона приводят к убеждению, что он может быть выведен только из того условия, которое кладется рассудком в основу конструкции этой фигуры, а именно из условия равенства радиусов. Если же мы расширим это понятие, продолжая исследование единства разнообразных свойств геометрических фигур согласно общим им законам, и будем рассматривать круг как коническое сечение, подчиненное, следовательно, тем же основным условиям конструкции, что и остальные конические сечения, то мы найдем, что все хорды, пересекающиеся в этих сечениях — в эллипсе, параболе, гиперболу, таковы, что прямоугольники из их частей хотя и не равны, но всегда находятся в равном соотношении между собой. Следуя дальше, к основам физической астрономии, мы обнаруживаем распространяющийся на всю материальную природу закон взаимного притяжения, согласно которому притяжение уменьшается обратно пропорционально квадрату расстояний от каждой точки притяжения в той же мере, в какой возрастают сферические поверхности, в которых эта сила распространяется, и это кажется необходимо лежащим в самой природе вещей и потому обычно объясняется как познаваемое а priori. Как ни просты источники этого закона, основывающиеся лишь на отношении сферических поверхностей различных радиусов, однако закон этот имеет такое удивительное следствие в отношении многообразия их согласования и правильности, что не только все возможные орбиты небесных тел [выражены] в

конических сечениях, но и имеет место такое отношение их между собой, что никакой другой закон притяжения, кроме закона его обратной пропорциональности квадрату расстояний, не может быть пригодным для той или иной системы мира.

Итак, перед нами природа, основывающаяся на законах, которые рассудок познает а priori и притом главным образом из всеобщих принципов определения пространства. И я спрашиваю: находятся ли эти законы природы в пространстве, а рассудок изучает их, стараясь лишь исследовать богатый содержанием смысл пространства, или же они находятся в рассудке и в том способе, каким он определяет пространство по условиям синтетического единства, на которое направлены все его понятия? Пространство есть нечто столь однообразное и столь неопределенное в отношении всех особых свойств, что в нем, конечно, не станут искать сокровищницу законов природы. Напротив, то, что определяет пространство в качестве круга, конуса и шара, есть рассудок, поскольку он содержит основание для единства их построения. Чистая всеобщая форма созерцания, называемая пространством, есть, разумеется, субстрат всех созерцаний, предназначенных для отдельных объектов, и в пространстве заключено, конечно, условие возможности и многообразия этих созерцаний; но единство объектов определяется исключительно рассудком, и притом по условиям, лежащим в его собственной природе. Таким образом, рассудок есть источник всеобщего порядка природы, так как он подводит все явления под свои собственные законы и только этим а priori осуществляет опыт (по его форме), в силу чего все, что познается на опыте, необходимо подчинено законам рассудка. Мы имеем дело не с природой *вещей самих по себе*, которая независима и от условий нашей чувственности, и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта; и здесь от рассудка, делающего возможным этот опыт, зависит также и то, что чувственно воспринимаемый мир не есть никакой предмет опыта или что он есть природа.

§ 39. Приложение к чистому естествознанию.  
О системе категорий

Для философа нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа и соединить таким образом в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений, которые прежде, при их применении *in concreto*, представлялись ему разрозненными. Прежде он только верил, что полностью накоплено то, что оставалось ему после определенного отвлечения и что, как казалось ему через сравнение их друг с другом, составляет особый вид познаний,— но это был только *агрегат*; теперь же он знает, что именно столько-то [познаний] — ни больше ни меньше — может составить вид знаний; он усмотрел необходимость произведенной им классификации, что и есть понимание, и только теперь имеет он *систему*.

Отыскание в обыденном познании тех понятий, которые не основываются ни на каком особенном опыте и тем не менее встречаются во всяком опытном познании, составляя как бы одну лишь форму связи, предполагает так же мало размышления и понимания, как и отыскивание в каком-нибудь языке правил действительного употребления слов вообще и, следовательно, собирание элементов грамматики (оба изыскания действительно очень близки между собой), будучи, однако, не в состоянии указать причину, почему каждый язык имеет именно это, а не другое формальное качество и, еще менее, почему имеется именно столько — ни больше ни меньше — такого рода формальных определений языка.

Аристотель собрал десять таких чистых первоначальных понятий под именем категорий\* (их называют также предикаментами)<sup>28</sup>. Потом ему пришлось добавить к ним еще пять постпредикаментов\*\*, которые, впрочем, отчасти уже заключались в категориях (например, *prius*, *simul*, *motus*). Но этот конгломерат

---

\* 1) Substantia, 2) Qualitas, 3) Quantitas, 4) Relatio, 5) Actio, 6) Passio, 7) Quando, 8) Ubi, 9) Situs, 10) Habitus.

\*\* *Oppositum*, *Prius*, *Simul*, *Motus*, *Habere*.



(Rhapsodie) мог иметь скорее значение указания для будущего исследователя, чем значение идеи, разработанной согласно правилам; поэтому с дальнейшим развитием философии он был отвергнут как совершенно бесполезный.

При исследовании чистых (не содержащих ничего эмпирического) элементов человеческого познания мне прежде всего удалось после долгого размышления с достоверностью отличить и отделить чистые первоначальные понятия чувственности (пространство и время)<sup>29</sup> от понятий рассудка. Этим из Аристотелева списка были исключены категории 7, 8 и 9-я. Остальные не могли мне быть полезны из-за отсутствия принципа, по которому можно было бы полностью измерить рассудок и с полнотой и точностью определить все его функции, откуда проистекают его чистые понятия.

А чтобы найти такой принцип, я стал искать такое рассудочное действие, которое содержит все прочие и отличается только разными видоизменениями или моментами в приведении многообразного [содержания] представлений к единству мышления вообще; и вот я нашел, что это действие рассудка состоит в составлении суждений. Здесь передо мной были уже готовые, хотя и не совсем свободные от недостатков, труды логиков, с помощью которых я и был в состоянии представить полную таблицу чистых рассудочных функций, неопределенных, однако, в отношении какого-либо объекта. Наконец, я соотнес эти функции суждения с объектами вообще или, вернее, с условием для определения объективной значимости суждений; так появились чистые рассудочные понятия, относительно которых я мог не сомневаться, что именно только они и только в таком количестве могут составлять все наше познание вещей из чистого рассудка. Я назвал их, естественно, старым именем *категорий*, оставив за собой право — коль скоро должна была быть создана система трансцендентальной философии, ради которой я имел теперь дело только с критикой самого разума, — полностью присоединить [к ним] под названием *предикабилей* все понятия, выводимые из них путем соединения их или друг с другом, или с чистой формой явления (пространством и

временем), или с их материей, поскольку она еще не определена эмпирически (предмет ощущения вообще).

Но главное в этой системе категорий, чем она отличается от того старого, лишенного всякого принципа конгломерата [рапсодии] и почему она одна и заслуживает быть отнесенной к философии, состоит в том, что посредством нее можно было точно определить истинное значение чистых рассудочных понятий и условие их применения. Действительно, оказалось; что сами по себе эти понятия суть только логические функции и как таковые не составляют ни малейшего понятия об объекте самом по себе, а нуждаются в чувственном созерцании как в своей основе; и в таком случае они служат только для того, чтобы определять в отношении всех функций суждения эмпирические положения, вообще-то неопределенные и безразличные к ним, сообщать им тем самым общезначимость и посредством них делать возможными суждения *опыта* вообще.

Такое понимание природы категорий, ограничивающее их одним лишь применением в опыте, не приходило в голову ни первосоздателю их, ни кому-либо другому после него; но без этого понимания (полностью зависящего от их вывода, или дедукции) категории совершенно бесполезны и представляют собой только убогий список названий без объяснения и правил их применения. Если бы что-нибудь подобное пришло на ум древним, то, без сомнения, вся наука о чистом познании из разума, под именем метафизики погубившая в течение веков не один ясный ум, дошла бы до нас в совершенно ином виде и просветила бы человеческий рассудок, вместо того чтобы, как это было в действительности, истощать его туманными и бесплодными умствованиями и сделать негодным для подлинной науки.

Эта система категорий делает, с другой стороны, систематическим само изучение каждого предмета чистого разума и служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие пункты необходимо проводить полное метафизическое исследование; эта система исчерпывает все моменты рассудка, под которые должно быть подведено

всякое другое понятие. Так получилась и таблица основоположений, в полноте которой можно быть уверенным только благодаря системе категорий; и даже при классификации понятий, выходящих за пределы физиологического применения рассудка (см. «Критику чистого разума», с. 344, а также с. 415<sup>30</sup>), может служить все та же путеводная нить, которая образует замкнутый круг, так как необходимо проводить ее всегда через одни и те же постоянные пункты, а priori определенные в человеческом рассудке; этот круг не оставляет никакого сомнения в том, что предмет чистого понятия рассудка или разума, если только он рассматривается философски и согласно априорным основоположениям, может быть познан таким образом полностью. Более того, я не мог не использовать эти направляющие воззрения (Leitung) для одной из отвлеченнейших онтологических классификаций, а именно для многообразного различения *понятий не-что* и *ничто*, и в соответствии с этим я составил сообразную с правилами и необходимую таблицу\* (см. «Критику чистого разума», с. 292<sup>31</sup>).

---

\* Относительно предложенной таблицы категорий можно сделать много дельных замечаний, например: 1) что третья категория вытекает из первой и второй, связанных в одно понятие; 2) что в категориях величины и качества имеет место только продвижение от единства к всеполноте или от не-что к ничто (для этого категории качества должны быть расположены так: реальность, ограничение, полное отрицание) без *Correlata* или *Opposita*<sup>32</sup>, которые зато содержатся в категориях отношения и модальности; 3) что как в *логическом* [отношении] категорические суждения лежат в основе всех других, так и категория субстанции лежит в основе всех понятий о действительных вещах; 4) что как модальность в суждении не составляет особого предиката, так и модальные понятия не прибавляют никакого определения к вещам и т. д.; все такие размышления имеют большую пользу. Если, кроме того, перечислить все *предикабилии*<sup>33</sup>, которые можно в достаточно полном виде найти во всякой хорошей онтологии (например, Баумгартена<sup>34</sup>), и подвести их под категории по классам, обязательно добавив возможно полное расчленение всех этих понятий, то возникнет чисто аналитическая часть метафизики, не содержащая еще ни одного синтетического положения; она могла бы предшествовать второй (синтетической) части и была бы не только полезна своей определенностью и полнотой, но в силу своей систематичности имела бы еще и некую красоту.

Эта же система, как и всякая истинная система, основанная на всеобщем принципе, приносит в высшей степени важную пользу еще тем, что она исключает все чужеродные понятия, которые могли бы прокрасться между чистыми понятиями рассудка, и определяет каждому познанию его место. Те понятия, которые я под названием *рефлексивных понятий* также объединил в таблицу, руководствуясь таблицей категорий, совершенно произвольно и неправомерно смешиваются в онтологии с чистыми рассудочными понятиями, хотя эти последние суть понятия связи и тем самым понятия самого объекта, а те служат лишь для сравнения уже данных понятий и потому имеют совершенно иную природу и применение; своей правильной классификацией («Критика», с. 260<sup>35</sup>) я их выделяю из этой смеси. Но еще очевиднее будет польза отдельной таблицы категорий, если мы теперь отделим от тех рассудочных понятий таблицу трансцендентальных понятий разума, которые имеют совершенно иную природу и совершенно другое происхождение (а потому должны иметь и другую форму); это столь необходимое разграничение не было, однако, проведено ни в одной системе метафизики, где эти идеи разума переплетались без разбора с рассудочными понятиями, как если бы они были членами одной семьи; при отсутствии особой системы категорий никак нельзя было избежать такого смешения.

## ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА ВООБЩЕ?

#### § 40

Чистая математика и чистое естествознание для своей собственной надежности и достоверности не нуждались бы в такой дедукции, которую мы до сих пор провели относительно них, так как первая опирается на свою собственную очевидность, а второе хотя

и проистекает из чистых источников рассудка, тем не менее опирается на опыт и его постоянное подтверждение (от этого свидетельства оно не может совершенно отказаться, потому что при всей своей достоверности оно в качестве философии никогда не может сравниться с математикой). Итак, обе науки нуждались в упомянутом исследовании не для себя, а для другой науки, именно для метафизики.

Метафизика кроме понятий о природе, всегда находящих свое применение в опыте, имеет еще дело с чистыми понятиями разума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте, стало быть, с понятиями, объективная реальность которых (что они не просто выдумки) не может быть подтверждена опытом, и с утверждениями, истину или ложность которых нельзя обнаружить никаким опытом; и к тому же именно эта часть метафизики составляет главную цель, для которой все остальное есть лишь средство, и, следовательно, эта наука нуждается в нашей дедукции *для себя самой*. Итак, предложенный нами теперь третий вопрос касается как бы ядра и сущности метафизики, а именно занятия разума исключительно самим собой и знакомства с объектами, приобретаемого якобы непосредственно от размышления над своими собственными понятиями, не нуждаясь для этого в посредстве опыта и вообще не будучи в состоянии достигнуть такого познания из опыта\*.

Разум никогда не удовлетворит себя, если не решит этого вопроса. Применение в опыте, которым разум ограничивает чистый рассудок, не выполняет всего назначения разума. Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и

---

\* Если можно сказать, что та или иная наука *действительна* по крайней мере в идее всех людей, коль скоро установлено, что задачи, к ней ведущие, предложены каждому природой человеческого разума и потому всегда неизбежны многие, хотя и ошибочные, попытки [их решения], — то должно также сказать, что и метафизика *субъективно* (и притом необходимым образом) действительна, и в таком случае мы вправе спросить: как она (*объективно*) возможна?

тем не менее составляет проблему для разума, для одного лишь представления о которой разуму требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия, применение которых *только имманентно*, т. е. направлено на опыт, поскольку он может быть дан; понятия же разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта; тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся *трансцендентными*.

Таким образом, как рассудок нуждается для опыта в категориях, так разум содержит в себе основание для идей, а под идеями я разумею необходимые понятия, предмет которых тем не менее не *может* быть дан ни в каком опыте. Идеи так же лежат в природе разума, как категории — в природе рассудка, и если эти идеи приводят к видимости, которая может легко ввести в заблуждение, то эта видимость неизбежна, хотя и можно остерегаться того, «чтобы она не сбила с пути».

Так как всякая видимость состоит в том, что субъективное основание суждения принимается за объективное, то самопознание чистого разума в его трансцендентном (запредельном) применении будет единственной гарантией от тех заблуждений, в которые впадает разум, когда он неверно понимает свое назначение и трансцендентным образом переносит на объект сам по себе то, что касается лишь его собственного субъекта и руководства им во всяком имманентном применении.

## § 41

Различение *идей*, т. е. чистых понятий разума, и категорий, или чистых рассудочных понятий, как познаний совершенно разного рода, происхождения и применения столь важно для основания науки, которая должна содержать систему всех этих априорных познаний, что без такого разграничения метафизика просто невозможна или — самое большее — представляет собой необоснованную, беспорядочную попытку соорудить карточный домик без знания материалов, которые употребляют, и без знания их пригодности

для той или иной цели. Если бы критика чистого разума добилась лишь одного — прежде всего выявила бы это различие, то уже этим она сделала бы больше для разъяснения нашего понятия и для направления исследования в области метафизики, чем все те тщетные попытки разрешить трансцендентные задачи чистого разума, которые с давних пор предпринимали, не думая о том, что находятся не в сфере рассудка, а в совершенно иной сфере, и потому смешивали рассудочные понятия с понятиями разума, как если бы они были однородными.

## § 42

Все чистые рассудочные познания имеют в себе то [общее], что их понятия могут быть даны в опыте и их основоположения подтверждены опытом; трансцендентные же познания из разума, касающиеся его *идей*, никогда не могут быть даны в опыте, и их *положения* никогда не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты опытом; возможная здесь ошибка может быть поэтому обнаружена только самим чистым разумом; но это очень трудно, потому что именно этот разум посредством своих идей становится естественным образом диалектическим и эту неизбежную видимость можно держать в границах не объективными и догматическими исследованиями вещей, а только субъективными исследованиями самого разума как источника идей.

## § 43

Я всегда обращал в «Критике» больше всего внимания на то, чтобы не только точно различить все виды познания, но и вывести все принадлежащие к каждому виду понятия из их общего источника, с тем чтобы я не только мог с достоверностью определить применение понятий, зная, откуда они происходят, но и имел неоценимое преимущество, о котором еще никогда не подозревали, — а priori, стало быть на основании принципов, познавать совершенную полноту в перечислении, классификации и спецификации понятий. А без этого в метафизике все есть не более как

конгломерат, в котором никогда не знаешь, достаточно ли того, что уже имеешь, или чего-то недостает, и чего именно. Правда, это преимущество можно иметь только в чистой философии, но оно и составляет ее суть.

Так как я нашел источник категорий в четырех логических функциях всех суждений рассудка, то было совершенно естественно искать источник идей в трех функциях умозаключений; в самом деле, раз такие чистые понятия разума (трансцендентальные идеи) даны, то, если не считать их врожденными, их можно найти лишь в том самом действии разума, которое, поскольку оно касается только формы, составляет логический элемент умозаключений, а поскольку оно представляет рассудочные суждения а priori определенными в отношении той или другой формы, составляет трансцендентальные понятия чистого разума.

Формальное различие между умозаключениями делает необходимым их деление на категорические, гипотетические и разделительные. Таким образом, основанные на этом понятия разума содержат, во-первых, идею суммарного (*vollständigen*) субъекта (субстанциальное), во-вторых, идею полного ряда условий, в-третьих, определение всех понятий в идее полной совокупности возможного\*. Первая идея была психологической, вторая — космологической, третья — теологической; и так как все три приводят к диалектике, но каждая на свой лад, то на этом основывается деление всей диалектики чистого разума на паралогизм, антиномию и, наконец, идеал разума. Это выведение дает полную уверенность в том, что все притя-

---

\* В разделительном суждении мы рассматриваем *всю возможность* относительно того или иного понятия как разделенную. Онтологический принцип полного определения вещи вообще (из всех возможных противоположных предикатов каждой вещи присущ один), составляющий также принцип всех разделительных суждений, полагает в основу совокупность всей возможности, и в этой совокупности возможность каждой вещи вообще рассматривается как определяемая. Это служит некоторым пояснением нашего положения о том, что действие разума в разделительных умозаключениях тождественно по форме с действием, благодаря которому оно осуществляет идею совокупности всей реальности, содержащей в себе положительный [элемент] всех противоположных друг другу предикатов.



зания чистого разума представлены здесь целиком без единого исключения, так как благодаря этому полностью определена мера самой способности разума, из которой проистекают эти его притязания.

## § 44

Здесь вообще удивительно еще и то, что идеи разума не приносят, в отличие от категорий, никакой пользы в применении рассудка к опыту, они ему совершенно не нужны, более того, они противоречат максимам познания природы из разума и препятствуют им, хотя они и необходимы для другой цели, которую еще следует определить. Простая ли субстанция души или нет,— это совершенно безразлично для объяснения душевных явлений, ведь никаким опытом мы не можем растолковать понятие о простом существе чувственно, стало быть *in concreto*, и потому это понятие ровно ничего не содержит для желаемого понимания причины явлений и не может служить принципом объяснения того, что дается внутренним или внешним опытом. Так же мало полезны космологические идеи о начале мира или его вечности (*a parte ante*<sup>36</sup>) для объяснения какого-нибудь события в самом мире. Наконец, согласно правильной максиме натурфилософии, мы должны избегать всякого объяснения устройства природы волею некоей высшей сущности, так как это будет уже не натурфилософия, а признание в том, что с ней у нас ничего не получается. Таким образом, эти идеи предназначены для совершенно другого применения, чем те категории, единственно благодаря которым, а также благодаря построенным на них основоположениям возможен сам опыт. Между тем наша тщательная аналитика рассудка была бы совершенно излишней, если бы нашей целью было одно лишь познание природы так, как оно может быть дано в опыте; ведь разум и в математике, и в естествознании верно и хорошо делает свое дело и без всякой такой тонкой дедукции; таким образом, наша критика рассудка объединяется с идеями чистого разума для такой цели, которая лежит за пределами применения рассудка в опыте, а такое применение рассудка, как мы говорили выше, в этом

отношении совершенно невозможно и лишено всякого предмета или значения. Однако между тем, что относится к природе разума, и тем, что относится к природе рассудка, должно быть согласие: первая должна способствовать совершенству второй и никак не может сбить ее с толку.

Этот вопрос решается следующим образом: своими идеями чистый разум не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта, он требует лишь полноты применения рассудка в контексте опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотой принципов, а не созерцаний и предметов. Тем не менее, для того чтобы иметь определенное представление об этой полноте, разум мыслит себе ее как познание объекта, совершенно определенное в отношении правил рассудка; но объект этот есть лишь идея, служащая для того, чтобы как можно больше приблизить рассудочное познание к полноте, выраженной в идее.

#### § 45. Предварительное замечание о диалектике чистого разума

Мы показали выше (§ 33, 34), что отсутствие в категориях всякой примеси чувственных определений может побуждать разум распространить их применение целиком за пределы опыта на вещи сами по себе, несмотря на то что эти категории, как чисто логические функции, хотя и могут представлять вещь вообще, но не могут сами по себе дать какое-либо определенное понятие о вещи, так как они сами не находят никакого созерцания, которое могло бы сообщить им *in concreto* значение и смысл<sup>37</sup>. Подобного рода гиперболические объекты суть так называемые *ноумены*, или чистые интеллигибельные (вернее, мысленные) сущности, как, например, *субстанция*, мыслимая без *постоянства* во времени, или *причина*, действующая *не во времени*, и т. д.; в самом деле, им приписывают такие предикаты, которые служат лишь для того, чтобы сделать возможной закономерность опыта, а между тем все условия созерцания, при которых только и возможен опыт, от них отнимают, вследствие чего эти понятия опять-таки теряют всякое значение.

Но нет никакой опасности, что рассудок сам собой, без принуждения со стороны чуждых ему законов, выйдет столь резко за свои пределы в область чисто мысленных сущностей. Но когда разум, который не может быть полностью удовлетворен все еще обусловленным применением рассудочных правил в опыте, требует завершения этой цепи условий, тогда рассудок вынуждают выйти из своей сферы, чтобы, с одной стороны, представлять предметы опыта в столь далеко простирающемся ряду, что никакой опыт не может его охватить, а с другой стороны (для завершения ряда), даже искать целиком вне опыта *ноумены*, к которым разум мог бы прикрепить эту цепь и, став наконец независимым благодаря этому от условий опыта, все же мог бы достигнуть полной устойчивости (*Haltung*). Таковы трансцендентальные идеи. Если они даже стремятся, согласно с истинным, но скрытым естественным назначением нашего разума, не к запредельным понятиям, а лишь к неограниченному расширению применения в опыте, тем не менее из-за неизбежной иллюзии они выманивают у рассудка *трансцендентное* применение, которое хотя и обманчиво, но может быть ограничено не намерением оставаться в пределах опыта, а только научным наставлением, и то с большим трудом.

#### § 46. I. Психологические идеи

(«Критика чистого разума», с. 341 и сл.38)

Давно уже заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остается после устранения всех акциденций (как предикатов), стало быть, неизвестно само *субстанциальное*, и не раз жаловались на такую ограниченность нашего понимания. Но здесь нужно отметить, что человеческий рассудок следует порицать не за то, что он не знает субстанциального в вещах, т. е. не может для самого себя определить его, а, скорее, за то, что он требует такого определенного познания его, как познание данного предмета, тогда как это есть только идея. Чистый разум требует, чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект,

а для этого субъекта, который в свою очередь необходимо есть только предикат,— его субъект и так далее до бесконечности (или в пределах нашей досягаемости). Но отсюда следует, что мы не должны считать то, что нами достигнуто, субъектом в последней инстанции и что наш рассудок не может мыслить себе само субстанциальное, как бы глубоко он ни проникал и хотя бы ему была раскрыта вся природа; потому что особая природа нашего рассудка состоит в том, что он мыслит все дискурсивно, т. е. посредством понятий, стало быть, посредством одних лишь предикатов, для чего, следовательно, абсолютный субъект всегда должен отсутствовать. Поэтому все реальные свойства, по которым мы познаем тела, суть только акциденции, даже непроницаемость, которую необходимо представлять себе только как действие силы неизвестного нам субъекта.

Но нам кажется, будто в сознании нас самих (в мыслящем субъекте) мы имеем это субстанциальное, и притом в непосредственном созерцании, так как все предикаты внутреннего чувства относятся к *Я* как субъекту, который *не может* быть мыслим далее как предикат какого-либо другого субъекта. Поэтому кажется, что здесь полнота в отношении данных понятий как предикатов к субъекту дана в опыте не только как идея, но как предмет, а именно сам *абсолютный субъект*. Но эта надежда рушится. Ведь *Я* есть вовсе не понятие\*, а только обозначение предмета внутреннего чувства, поскольку мы уже далее не познаем его никаким предикатом; стало быть, хотя само по себе оно и не может быть предикатом другой вещи, но точно так же не может оно быть и определенным понятием абсолютного субъекта, а может быть, как во всех других случаях, только отношением внутренних явлений к их неизвестному субъекту. Тем не менее

---

\* Если бы представление апперцепции — *Я* — было понятием, которым что-то мыслилось бы, то оно могло бы служить также и предикатом других вещей или же содержать в себе такие предикаты. На деле же оно есть не что иное, как чувство наличного существования без всякого понятия и лишь представление о том, с чем имеет отношение всякое мышление (*relatione accidentis*).

эта идея (которая, будучи регулятивным принципом, служит для того, чтобы совершенно уничтожить всякие материалистические объяснения внутренних явлений нашей души) из-за вполне естественного недоразумения приводит к весьма правдоподобию аргументу, дабы из этого мнимого познания субстанциально-нашей мыслящей сущности заключать о ее природе, поскольку знание о последней находится целиком за пределами всей совокупности опыта.

## § 47

Эту мыслящую самость (Selbst) (душу) можно, пожалуй, называть субстанцией как субъект мышления в последней инстанции, который уже не может быть представлен как предикат другой вещи; но понятие это остается совершенно пустым и без всяких последствий, если нельзя доказать его постоянность как то, что делает плодотворным в опыте понятие субстанций.

Но постоянность никогда нельзя доказать из понятия субстанции как вещи самой по себе, ее можно доказать только для надобности опыта. Это в достаточной мере доказано в первой аналогии опыта («Критика чистого разума», с. 182<sup>39</sup>); кого же это доказательство не убедит, тот пусть сам попробует, исходя из понятия субъекта, который сам существует не как предикат другой вещи, доказать, что его существование безусловно постоянно и не может возникнуть или исчезнуть ни само собой, ни от какой-либо естественной причины. Такие априорные синтетические положения могут быть доказаны не сами по себе, а только по отношению к вещам как предметам возможного опыта.

## § 48

Итак, если мы намерены заключать от понятия души как субстанции к ее постоянности, то это может быть правильно для возможного опыта, а не для нее как вещи самой по себе и за пределами всякого возможного опыта. Но субъективное условие всякого нашего возможного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни,

так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем как раз и состоит вопрос. Таким образом, можно доказать постоянность души лишь при жизни человека (этого доказательства от нас, конечно, не потребуют), но не после его смерти (а это-то, собственно, нам и нужно), а именно на том общем основании, что понятие субстанции, поскольку оно должно рассматриваться как необходимо связанное с понятием постоянности, можно так рассматривать лишь исходя из основоположения возможного опыта и, следовательно, только для надобности опыта\*.

## § 49

Что нашим внешним восприятиям не только соответствует, но и должно соответствовать нечто действительное вне нас,— так же нельзя доказать, как связь

---

\* В самом деле, удивительно, что метафизики всегда пренебрегали основоположением о постоянности субстанций, не пытаясь доказать ее, без сомнения, потому, что с введением понятия субстанции для них совершенно исчезали всякие доказательства. Обыденный рассудок, вполне убежденный в том, что без этого предположения невозможно никакое соединение восприятий в опыте, восполнил этот пробел постулатом; ведь из самого опыта он никак не мог извлечь это основоположение отчасти потому, что опыт не может так далеко идти в исследовании материй (субстанций) при всех их изменениях и расчленениях, чтобы всегда находить вещество в неизменном количестве, отчасти же потому, что это основоположение содержит в себе *необходимость*, всегда составляющую признак априорного принципа. Метафизики смело применяли это основоположение к понятию души как *субстанции* и делали вывод о необходимом существовании ее после смерти человека (главным образом потому, что простота этой субстанции, выведенная из неделимости сознания, предохраняла ее от гибели через разложение). Если бы они нашли истинный источник этого основоположения, что потребовало бы исследований гораздо более глубоких, чем они когда-либо намерены были предпринять, то они увидели бы, что этот закон постоянности субстанции имеет место только для опыта и потому для вещей, лишь поскольку они должны познаваться и связываться с другими в опыте, но никогда не может быть применен к ним безотносительно к возможному опыту, стало быть, неприменим и к душе после смерти.

вещей самих по себе, но это может быть доказано для опыта. Это значит: можно вполне доказать, что нечто существует вне нас эмпирическим образом, стало быть, как явление в пространстве; ибо с другими предметами, не относящимися к возможному опыту, мы не имеем дела именно потому, что они не могут быть нам даны ни в каком опыте и, следовательно, для нас они ничто. Эмпирически вне меня находится то, что созерцается в пространстве; пространство же вместе со всеми содержащимися в нем явлениями принадлежит к представлениям, связь между которыми по законам опыта доказывает их объективную истинность точно так же, как связь между явлениями внутреннего чувства доказывает действительность моей души (как предмета внутреннего чувства); вот почему посредством внешнего опыта я сознаю действительность тел как внешних явлений в пространстве точно так же, как посредством внутреннего опыта я сознаю существование моей души во времени; ведь и душу свою как предмет внутреннего чувства я познаю лишь через явления, составляющие внутреннее состояние, а сущность сама по себе, лежащая в основе этих явлений, мне неизвестна. Картезианский идеализм отличает лишь внешний опыт от сновидения и закономерность как критерий истины первого — от беспорядочной и ложной видимости второго. Он в обоих предполагает пространство и время как условия существования предметов и спрашивает только, находятся ли действительно в пространстве те предметы внешних чувств, которые мы там помещаем во время бодрствования, так же как предмет внутреннего чувства — душа — действительно существует во времени, т. е. содержит ли опыт верные критерии для различения [действительности] от воображения. Здесь сомнение легко разрешается, и мы его всегда разрешаем в повседневной жизни тем, что исследуем связь между явлениями в пространстве и времени по общим законам опыта, и если представление о внешних вещах полностью соответствует этим законам, то мы не можем сомневаться, что оно составляет истинный опыт. Так как

явления рассматриваются как явления только по их связи в опыте, то материальный идеализм опровергается очень легко; что тела существуют вне нас (в пространстве),— это такой же достоверный опыт, как и то, что я сам существую согласно представлению внутреннего чувства (во времени). В самом деле, понятие *вне нас* означает только существование в пространстве. Но так как *Я* в положении *Я существую* означает не только предмет внутреннего созерцания (во времени), но и субъект сознания, точно так же как тело означает не только внешнее созерцание (в пространстве), но и лежащую в основе этого явления вещь саму по себе, то можно без колебания ответить отрицательно на вопрос, существуют ли тела (как явления внешнего чувства) *вне моих мыслей* как тела в природе; но точно так же отрицательно должно ответить и на вопрос, существую ли я сам *как явление внутреннего чувства* (душа, согласно эмпирической психологии) вне моей способности представления во времени. Таким образом, все, будучи сведено к своему истинному значению, разрешается и делается достоверным. Формальный идеализм (иначе названный мною трансцендентальным) действительно опровергает материальный, или картезианский; ведь если пространство есть не что иное, как форма моей чувственности, то оно как представление во мне так же действительно, как я сам, и остается только вопрос об эмпирической истине явлений в пространстве. Если же это не так, а пространство и явления в нем суть нечто вне нас существующее, то все критерии опыта вне нашего восприятия никогда не могут доказать действительность этих предметов вне нас.

## § 50. II. Космологические идеи

(«Критика чистого разума», с. 405 и сл.<sup>40</sup>)

Этот продукт чистого разума в его трансцендентном применении представляет собой самый удивительный феномен его и всего сильнее содействует тому, чтобы



философия пробудилась от догматического сна и принялась за трудное дело критики самого разума.

Я потому называю эту идею космологической, что она всегда берет свой объект только в чувственно воспринимаемом мире и не нуждается ни в каком ином мире, кроме мира, предмет которого есть объект чувств, стало быть, поскольку она имманентна и не трансцендентна, следовательно, пока еще не есть идея; напротив, мыслить себе душу как простую субстанцию — это уже значит мыслить себе такой предмет (простое), какой чувствам никак не может быть представлен. Но, несмотря на это, космологическая идея расширяет связь обусловленного с его условием (математическим или же динамическим) настолько, что опыт никогда ей не может соответствовать, и, таким образом, в этом отношении она все же есть идея, предмет которой никогда не может быть дан адекватно ни в каком опыте.

## § 51

Прежде всего польза системы категорий здесь столь очевидна и несомненна, что, если бы и не было многих других доказательств, одно это достаточно бы доказывало необходимость категорий в системе чистого разума. Такого рода трансцендентных идей не более чем четыре — столько же, сколько классов категорий; но в каждом классе они имеют в виду только абсолютную полноту ряда условий для данного обусловленного. В соответствии с этими космологическими идеями имеется только четыре вида диалектических утверждений чистого разума<sup>41</sup>, каждому из которых, как диалектическому, противостоит противоречащее ему утверждение, исходящее из такого же мнимого основоположения чистого разума; и это противоречие нельзя предотвратить никаким метафизическим искусством тончайшего различения, оно заставляет философа обратиться к первоисточникам самого чистого разума. Эта антиномия, не выдуманная произвольно, а основанная в природе человеческого разу-

ма, стало быть, неизбежная и бесконечная, содержит следующие четыре тезиса с их антитезисами:

1

*Тезис:*

Мир имеет *начало* (границу) во времени и в пространстве.

*Антитезис:*

Мир во времени и в пространстве *бесконечен*.

2

*Тезис:*

Все в мире состоит из *простого*.

*Антитезис:*

Нет ничего простого, все *сложно*  
[, составлено]

3

*Тезис:*

В мире существуют *свободные* причины.

*Антитезис:*

Нет никакой свободы, все есть *природа*.

4

*Тезис:*

В ряду причин мира есть некая  
*необходимая* сущность.

*Антитезис:*

В этом ряду нет ничего необходимого,  
все в нем *случайно*.

§ 52a

Здесь мы видим необычайнейший феномен человеческого разума, подобный пример не может быть показан ни в каком другом применении разума. Когда мы, как это обычно случается, мыслим себе явления чувственно воспринимаемого мира как вещи сами по себе, когда мы считаем принципы их связи

значимыми не только для опыта, а общезначимыми для вещей самих по себе, что, впрочем, столь обычно, а без нашей критики даже неизбежно, — то неожиданно обнаруживается противоречие, не устранимое обычным, догматическим путем, так как и тезис, и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами — за правильность их всех я ручаюсь; и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой — состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в раздумье и беспокойство.

## § 52b

В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи. Если только не противоречить самому себе — что вполне возможно в синтетических, хотя бы и всецело выдуманных, положениях, — то никогда не можешь быть опровергнут опытом во всех тех случаях, когда связываемые тобой понятия суть чистые идеи, которые никак не могут (по всему своему содержанию) быть даны в опыте. Как можно, в самом деле, решить на опыте: существует ли мир от вечности или же имеет начало? делима ли материя до бесконечности или же состоит из простых частей? Такие понятия не могут быть даны ни в каком, даже максимально возможном, опыте; стало быть, неправильность утвердительного или отрицательного положения не может быть обнаружена этим критерием.

Разум мог бы невольно открыть свою тайную диалектику, которую он ошибочно выдает за догматику, лишь в том единственно возможном случае, если бы он ссылался на утверждение, исходя из одного общепризнанного основоположения, а из другого столь же достоверного основоположения выводил бы с наибольшей логической правильностью прямо противоположное утверждение. И этот-то случай действительно имеет здесь место, и именно в отношении четырех естественных идей разума, откуда из общепризнанных основоположений с правильной последовательностью

вытекает, с одной стороны, четыре утверждения, а с другой — столько же противоположных утверждений, чем и обнаруживается диалектическая видимость чистого разума в применении этих основоположений, которая иначе навсегда осталась бы скрытой<sup>42</sup>.

Здесь, таким образом, мы имеем решительную попытку, которая необходимо должна нам обнаружить неправильность, скрытую в предположениях разума\*. Два противоречащих друг другу положения могут быть оба ложны только тогда, когда понятие, лежащее в основе обоих, само себе противоречит; например, оба положения: *четырёхугольная окружность круга* и *четырёхугольная окружность не круга* — ложны. В самом деле, что касается первого, то ложно, что названная окружность круга, так как она четырёхугольная; но также ложно и то, что она не круглая, т. е. угольная, так как она есть окружность. Ведь логический признак невозможности понятия состоит именно в том, что если предположить его, то два противоречивых положения будут одинаково ложны, и, стало быть, поскольку третье между ними мыслить нельзя, посредством этого понятия не мыслится *абсолютно ничего*.

### § 52с

Такого рода противоречивое понятие лежит в основе двух первых антиномий, которые я называю математическими, так как они занимаются добавлением или делением однородного; из этого я объясняю, каким образом у обеих тезис и антитезис одинаково ложны.

---

\* Я желаю поэтому, чтобы критический читатель занялся преимущественно этой антиномией, так как, по-видимому, сама природа создала ее, чтобы поколебать разум в его дерзких притязаниях и принудить к испытанию самого себя. Я готов ответить за каждое свое доказательство как тезиса, так и антитезиса и таким образом берусь доказать достоверность неизбежной антиномии разума. Если это странное явление побудит читателя к рассмотрению лежащего в основе предположения, то ему придется глубже исследовать вместе со мной первое основание всякого познания чистого разума.

Когда я говорю о предметах во времени и пространстве, то я говорю не о вещах самих по себе, о которых я ничего не знаю, а о вещах в явлении, т. е. об опыте как особом виде познания объектов, единственно доступном человеку. Что я мыслю в пространстве или во времени,— о том я не могу сказать, что оно само по себе, без этих моих мыслей, существует в пространстве и времени; ведь тогда я буду себе противоречить, так как пространство и время со всеми явлениями в них — это не есть нечто существующее само по себе и вне моих представлений, они сами лишь способы представления, и утверждение, что способ представления существует и вне нашего представления, явно противоречиво. Предметы чувств, таким образом, существуют лишь в опыте; приписывать же им собственное, самостоятельное существование помимо опыта и до него — значит представлять себе, что опыт действителен и без опыта или до него.

Если я теперь спрашиваю о величине мира по пространству и времени, то для всех моих понятий так же невозможно признать мир бесконечным, как и конечным. Ведь ни то ни другое не может содержаться в опыте, так как опыт невозможен ни относительно *бесконечного* пространства или бесконечного протекающего времени, ни относительно *ограниченности* мира пустым пространством или предшествующим пустым временем; это все лишь идеи. Таким образом, величина мира, определенная так или иначе, должна была бы заключаться в нем самом независимо от всякого опыта. Но это противоречит понятию чувственно воспринимаемого мира, который есть лишь совокупность являющегося, существование и связь которого имеют место только в представлении, а именно в опыте, ибо само оно есть не вещь сама по себе, а лишь способ представления. Отсюда следует, что так как понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому себе, то решение вопроса о величине этого мира всегда будет ложным, как бы ни пытались ответить на него — утвердительно или отрицательно.

То же самое относится и ко второй антиномии, касающейся деления явлений. В самом деле, явления суть лишь представления и части существуют только в представлении о них, стало быть, в делении, т. е. в возможном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что явление, например явление тела, содержит само по себе до всякого опыта все части, до которых только может прийти возможный опыт,— значит придавать явлению, могущему существовать только в опыте, также и собственное, предшествующее опыту существование или утверждать, что представления существуют до того, как они имеются в способности представления, что противоречит самому себе, а стало быть, нелепо также всякое разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли при этом, что тела сами по себе состоят из бесконечно многих частей или же из конечного числа простых частей.

## § 53

В первом классе антиномии (математическом) ложность предпосылки состояла в том, что противоречащее себе (а именно явление как вещь сама по себе) представлялось соединимым в одном понятии. Что касается второго, а именно динамического склада антиномии, то ложность предпосылки состоит здесь в том, что соединимое представляется противоречащим, следовательно, в первом случае оба противоположных друг другу утверждения ложны, а здесь, наоборот, утверждения, противопоставленные друг другу по недоразумению, могут быть оба истинны.

Именно математическая связь необходимо предполагает однородность связываемого (в понятии величины), динамическая же несколько этого не требует. Когда дело идет о величине протяженного, то все части должны быть однородны между собой и с целым; в связи же причины и действия хотя и бывает однородность, но она не необходима; ведь понятие причинности (где посредством одного полагается не-

что другое, совершенно от него отличное) по крайней мере не требует ее.

Если принять предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе и приведенные выше законы природы — за законы вещей самих по себе, то противоречие будет неизбежно. Точно так же если представлять субъект свободы подобно прочим предметам лишь как явление, то также нельзя избежать противоречия; ведь в таком случае одновременно утверждали бы и отрицали одно и то же относительно одинакового предмета в одном и том же значении. Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу — только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба этих вида причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять свободную причинность.

В явлении каждое действие есть событие, или нечто происходящее во времени; ему должно предшествовать, согласно всеобщему закону природы, определение каузальности его причины (то или иное ее состояние), за которым действие следует по постоянно-му закону. Но это определение причины к каузальности должно быть также чем-то, *что* случается, или *происходит*; причина должна *начать действовать*, иначе между ней и действием немыслима была бы никакая временная последовательность; действие существовало бы всегда, как и каузальность причины. Итак, среди явлений *определение* причины к действию также должно возникать, т.е., так же как и ее действие, быть событием, которое опять-таки должно иметь свою причину, и т.д.; следовательно, естественная необходимость должна быть условием, в соответствии с которым определяются действующие причины. Если же считать свободу свойством некоторых причин явлений, то по отношению к явлениям как событиям она должна быть способностью начинать их *сама собой* (*sponte*), т.е. так, чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале и, следовательно, в другом основании, определяющем это начало. Но тогда *причина* по своей каузальности не должна подчиняться временным определениям своего состояния, т.е. *не* должна быть *явлением*, т.е. должна быть признана вещью

самой по себе, а одни только действия — *явлениями*<sup>\*</sup>. Если такое влияние интеллигибельных сущностей на явления можно мыслить без противоречия, то хотя всякой связи причины и действия в чувственно воспринимаемом мире будет присуща естественная необходимость, однако, с другой стороны, за той причиной, которая сама не есть явление (хотя и лежит в основе явления), будет признана свобода. Таким образом, природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе.

В нас есть способность, которая, с одной стороны, связана со своими субъективно определяющими основаниями, представляющими собой естественные причины ее действий, и постольку она есть способность существа, которое само принадлежит к явлениям; с другой стороны, эта способность соотносится и с объективными основаниями (которые суть лишь идеи), поскольку они ее могут определять; и эта связь выражается через *долженствование*. Способность эта называется *разумом*, и, поскольку мы рассматриваем существо (человека) исключительно с точки зрения

---

<sup>\*</sup> Идея свободы имеет место единственно в отношении *интеллектуального* как причины к явлению как действию. Поэтому мы не можем признать за материей свободу в отношении ее непрерывного действия, которым она наполняет пространство, хотя это действие происходит по внутреннему принципу. Точно так же никакое понятие свободы мы не можем рассматривать, как соответствующее сущностям чистого рассудка<sup>3</sup>, например Богу, поскольку его действие имманентно. Ведь его действие хотя и независимо от внешних определяющих причин, тем не менее определяется в его вечном разуме, стало быть, божественной *природой*. Только когда некоторой деятельностью *что-то начинается*, стало быть, когда действие должно находиться во временном ряду, следовательно, в чувственно воспринимаемом мире (например, начало мира), — только тогда возникает вопрос, должна ли начинаться сама каузальность причины или же причина может начать действие без того, чтобы начиналась сама ее каузальность. В первом случае понятие этой каузальности есть понятие естественной необходимости, во втором — понятие свободы. Отсюда читатель увидит, что, объясняя свободу как способность начинать событие спонтанно, я пришел к тому понятию, которое составляет проблему метафизики.



этого объективно определяемого разума, его нельзя рассматривать как чувственно воспринимаемое существо: указанное свойство есть свойство вещи самой по себе, возможность которого мы никак не можем понять, т.е. каким образом *должное*, которое еще никогда не случилось, может определять его деятельность и быть причиной поступков, действие которой есть явление в чувственно воспринимаемом мире. Между тем причинность разума в отношении действий в чувственно воспринимаемом мире была бы свободой, поскольку *объективные основания*, которые сами суть идеи, признаются определяющими в отношении разума. В самом деле, действие его зависело бы в таком случае не от субъективных и, стало быть, временных условий и, следовательно, не от закона природы, служащего для их определения, так как основания разума вообще дают действиям правила из принципов без влияния обстоятельств времени или места.

Все, что я здесь привел, имеет лишь значение поясняющего примера и не относится необходимо к нашему вопросу, который следует решить, исходя из одних только понятий независимо от свойств, обнаруживаемых нами в действительном мире.

Я могу сказать без противоречия: все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-то опыте), подчинены естественной необходимости; не по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны. В самом деле, что требуется для естественной необходимости? Только то, чтобы каждое событие в чувственно воспринимаемом мире определялось постоянными законами, стало быть, имело отношение к какой-то причине в явлении, причем лежащая в основе вещь сама по себе и ее каузальность остаются неизвестными. Но я говорю: *закон природы остается*, все равно, есть ли разумное существо причина действий в чувственно воспринимаемом мире, [проистекающих] из разума, стало быть благодаря свободе, или же действия не определяются разумными основаниями. Ведь в первом случае поступок совершается согласно максимумам, действие которых в явлении всегда соотнобразуется с постоянными

законами; во втором же случае, когда поступок совершается не по принципам разума, он подчинен эмпирическим законам чувственности,—и в обоих случаях действия связаны между собой согласно постоянным законам, а ведь большего мы и не требуем от естественной необходимости, да большего в ней и не знаем. Но в первом случае разум есть причина этих законов природы и, следовательно, свободен, во втором же случае действия происходят по одним лишь естественным законам чувственности, потому что разум не оказывает на них никакого влияния; но сам разум в силу этого вовсе не определяется чувственностью (что невозможно), а потому и в этом случае свободен. Итак, свобода не препятствует закону явлений природы, равно как и этот закон не нарушает свободы практического применения разума, которое связано с вещами самими по себе как определяющими основаниями.

Этим, стало быть, сохраняется практическая свобода, а именно та, в которой разум обладает каузальностью согласно объективно определяющим основаниям, при этом не наносится никакого ущерба естественной необходимости тех же действий как явлений. Это же может служить для пояснения того, что мы говорили о трансцендентальной свободе и ее совместимости с естественной необходимостью (в одном и том же субъекте, но не в одном и том же отношении). В самом деле, что касается трансцендентальной свободы, то когда то или иное существо действует по объективным причинам, то каждое начало его поступка всегда есть первое начало в отношении этих определяющих оснований, хотя этот же поступок в ряду явления есть лишь *подчиненное начало*, которому должно предшествовать то или другое состояние причины, определяющее этот поступок и само также определяемое предшествующим состоянием; так что, не вступая в противоречие с законами природы, можно в разумных существах или вообще в существах, поскольку их причинность определяется в них как в вещах самих по себе, мыслить некоторую способность начинать само собой ряд состояний. Ведь отношение поступка к объективным основаниям разума не есть временное отношение; здесь то, что определяет при-

чинность, не предшествует по времени поступку, потому что такие определяющие основания представляют не отношение предметов к чувствам, стало быть, не к причинам в явлении, а определяющие причины как вещи сами по себе, не подчиненные условиям времени. Таким образом, в отношении причинности разума поступок можно рассматривать как первое начало, а в отношении [всего] ряда явлений — так же как подчиненное лишь начало, и без противоречия в первом отношении как свободный, во втором же (где поступок лишь явление) как подчиненный естественной необходимости.

Что касается *четвертой* антиномии, то она разрешается таким образом, как и противоречие разума с самим собой в третьей. В самом деле, если *причину в явлении* отличают от *причины явлений*, поскольку ее можно мыслить как *вещь саму по себе*, — то оба положения могут быть равно допущены; а именно, с одной стороны, что для чувственно воспринимаемого мира вообще нет никакой причины (по аналогичным законам причинности), существование которой было бы безусловно необходимо, а с другой стороны, что этот мир тем не менее связан с некоторой необходимой сущностью как своей причиной (но другого рода и по другому закону); несовместимость этих двух положений основывается исключительно на следующей ошибке: то, что правильно для явлений, распространяют на вещи сами по себе и вообще смешивают эти два понятия.

#### § 54

Такова постановка и решение всей антиномии, в которой запутывается разум, применяя свои принципы к чувственно воспринимаемому миру; уже одна ее постановка была бы большой заслугой для познания человеческого разума, хотя бы разрешение этого противоречия и не вполне еще удовлетворяло читателя, который должен здесь преодолеть естественную видимость, на которую ему в первый раз указывают как на иллюзию, тогда как он до сих пор всегда считал ее истиной. Действительно, один вывод отсюда неизбежен, а именно: так как совершенно невозможно вый-

ти из этого противоречия разума с самим собой, пока принимаешь предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе, а не за то, что они есть на самом деле, т.е. за одни лишь явления, то читателю приходится снова предпринять дедукцию всего нашего априорного познания и проверить данную мной дедукцию его, чтобы прийти к какому-нибудь решению. А большего я теперь не требую; ведь если он при этом занятии достаточно глубоко вдумается в природу чистого разума, то ему станут привычными те понятия, единственно посредством которых можно разрешить противоречие разума, а без этого я не могу ожидать полного одобрения даже от самого внимательного читателя.

### § 55. III. Теологическая идея

(«Критика чистого разума», с. 571 и сл.<sup>44</sup>)

Третья трансцендентальная идея, дающая содержание (Stoff) для самого важного, но запредельного (трансцендентного), если его проводят чисто спекулятивно, и потому диалектического применения разума,— это идеал чистого разума. При психологической и космологической идее разум начинает с опыта и через подбор оснований стремится, где возможно, достигнуть абсолютной полноты их ряда; здесь же, напротив, разум совершенно оставляет опыт и от одних лишь понятий об абсолютной полноте вещи вообще, иначе говоря, от идеи наисовершеннейшей первосущности нисходит к определению возможности, стало быть, и действительности всех других вещей; вот почему идею, т.е. простое допущение сущности, которая мыслится хотя и не в ряде опыта, но тем не менее для опыта ради объяснения его связности, порядка и единства, здесь легче, чем в предыдущих случаях, отличить от рассудочного понятия. Поэтому здесь легко было показать диалектическую видимость, возникающую оттого, что мы принимаем субъективные условия нашего мышления за объективные условия самих вещей, а гипотезу, необходимую для удовлетворения нашего разума,— за догму; и мне не нужно здесь да-

лее распространяться о притязаниях трансцендентальной теологии, так как сказанное об этом в «Критике» понятно, ясно и решает вопрос.

#### § 56. Общее примечание к трансцендентальным идеям

Предметы, которые даются нам опытом, непонятны для нас во многих отношениях, и на многие вопросы, на которые наводит нас закон природы, если их довести до определенной глубины (но всегда соответственно с подобными законами), нельзя дать ответ, как, например, [на вопрос о том], почему вещества притягивают друг друга. Но когда мы совсем оставляем природу или же, проследживая цепь ее связи, выходим за пределы всякого возможного опыта, стало быть, углубляемся в сферу чистых идей,—тогда мы не можем сказать, что предмет нам непонятен и что природа вещей предлагает нам неразрешимые задачи; ведь в этом случае мы имеем дело вовсе не с природой или вообще с данными объектами, а только с понятиями, имеющими свой источник исключительно в нашем разуме, и с чисто мысленными сущностями, относительно которых все задачи, вытекающие из их понятия, должны быть разрешимы, так как разум может и должен во всяком случае давать себе полный отчет в своем собственном действовании\*. Так как

---

\* Вот почему господин Платнер в своих «Афоризмах» (§ 728, 729)<sup>45</sup> остроумно замечает: «Если разум служит критерием, то невозможно никакое понятие, непонятное для человеческого разума.— Только в действительном может быть непонятное. Здесь непонятность возникает из-за недостаточности приобретенных идей». Поэтому только звучать будет парадоксально, а в действительности вовсе не будет странно, если сказать, что в природе нам многое непонятно (например, производящая способность), но когда мы поднимаемся еще выше и выходим за пределы природы, то опять все станет нам понятно, так как мы в этом случае совершенно оставляем *предметы*, которые могут быть нам даны, и занимаемся одними лишь идеями, обладая которыми мы можем хорошо понять закон, предписываемый разумом посредством этих идей рассудку для его применения в опыте, так как этот закон есть продукт самого разума.

психологические, космологические и теологические идеи суть только чистые понятия разума, которые не могут быть даны ни в каком опыте, то вопросы о них, предлагаемые нам разумом, ставятся не предметами, а только максимами разума ради его собственного удовлетворения, и на все эти вопросы обязательно может быть дан надлежащий ответ, если показать, что они есть основоположения, служащие для того, чтобы довести применение нашего рассудка до полной ясности, завершенности и синтетического единства, а потому значимые только для опыта, но для опыта, взятого в *целом*. Хотя абсолютная совокупность (*Ганзе*) опыта и невозможна, однако только идея совокупности познания по принципам может вообще доставить познанию особый вид единства, а именно единство системы, без которого наше познание есть нечто фрагментарное и негодное для высшей цели (которая всегда есть лишь система всех целей); я разумею здесь не только практическую, но и высшую цель спекулятивного применения разума.

Трансцендентальные идеи выражают, таким образом, подлинное назначение разума, а именно как принципа систематического единства применения рассудка. Если же принимают это единство способа познания за единство познаваемого объекта, если это единство, которое, собственно, есть чисто *регулятивное*, считают *конститутивным*<sup>46</sup> и воображают, будто посредством этих идей можно расширить свое знание далеко за пределы всякого возможного опыта трансцендентным образом, тогда как оно служит только для того, чтобы довести опыт как можно ближе до завершенности в нем самом, т.е. не ограничивать его прогресс ничем не принадлежащим к опыту, — то это не более как ошибка в оценке собственного назначения нашего разума и его основоположений, это диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой — приводит разум к разладу с самим собой.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### Об определении границ чистого разума

#### § 57

После того как мы выше привели самые ясные доказательства, было бы нелепо надеяться узнать о каком-нибудь предмете больше того, что принадлежит к возможному опыту его, или узнать о такой вещи, которая, по нашему мнению, не есть предмет возможного опыта; нелепо было бы претендовать на то, чтобы хоть сколько-нибудь определить такую вещь по ее свойству, какова она сама по себе; в самом деле, каким образом можем мы это определить, если время, пространство и все понятия рассудка, а вернее, понятия, которые извлечены эмпирическим созерцанием или *восприятием* в чувственно воспринимаемом мире, имеют и могут иметь только одно примснение — делать возможным опыт; если же мы отнимаем даже у чистых рассудочных понятий это условие, то они вовсе не определяют никакого объекта и вообще не имеют никакого значения.

Но с другой стороны, еще большей нелепостью было бы, если бы мы совсем не признавали никаких вещей самих по себе или стали считать наш опыт единственно возможным способом познания вещей, следовательно, наше созерцание в пространстве и времени — единственно возможным созерцанием, а наш дискурсивный рассудок — прообразом всякого возможного рассудка, стало быть, принимали бы принципы возможности опыта за всеобщие условия вещей самих по себе.

Наши принципы, ограничивающие применение разума одним лишь возможным опытом, могли бы поэтому сами стать *трансцендентными*, выдавая пределы нашего разума за пределы возможности самих вещей (чему примером могут служить диалоги Юма<sup>47</sup>), если бы тщательная критика не стояла на страже границ нашего разума также и в отношении его эмпирического применения и не умеряла бы его притязаний.

Скептицизм первоначально возник из метафизики и ее безнадзорной (polizeilos) диалектики. Сначала он — возможно, лишь в пользу применения разума в опыте — выдавал все, что превышает это применение, за нечто пустое и обманчивое; но мало-помалу, когда поняли, что те же априорные основоположения, которыми пользуются в опыте, незаметно и, как казалось, с тем же правом ведут еще и дальше опыта, тогда начали сомневаться и в самих основоположениях опыта. Это, конечно, не беда, потому что здравый рассудок всегда будет отстаивать здесь свои права; однако это породило особое замешательство в науке, не позволяющее определить, насколько и почему именно настолько, а не дальше можно доверять разуму; устранить же это замешательство и предотвратить в будущем его повторение можно лишь точным и из основоположений выведенным определением границ применения нашего разума.

Верно, что за пределами всякого возможного опыта мы не можем дать никакого определенного понятия о том, чем могут быть вещи сами по себе. Однако мы не вольны совсем отказаться от ответа на вопрос о них, так как опыт никогда полностью не удовлетворяет разум; в ответ на вопросы он отсылает нас все дальше и оставляет нас неудовлетворенными: мы не получаем полного их разъяснения, как это каждый может в достаточной мере усмотреть из диалектики чистого разума, которая именно поэтому имеет свое добротное субъективное основание. Кто может допустить, что относительно природы нашей души мы достигаем ясного сознания субъекта, а также приходим к убеждению, что его явления не могут быть объяснены *материалистически*, — и не спросить при этом, что же такое, собственно, душа? А так как для этого недостаточно основанного на опыте понятия, то во всяком случае приходится принять для одной этой цели некоторое понятие разума (понятие простой нематериальной сущности), хотя мы никак не можем доказать объективную реальность этого понятия. Кто может удовлетвориться одним лишь опытным познани-



ем во всех космологических вопросах о продолжительности и величине мира, о свободе или естественной необходимости, когда, как бы мы ни начинали, каждый ответ, данный на основании основоположений опыта, всегда порождает новый вопрос, который точно так же требует ответа и тем самым ясно показывает недостаточность всех физических способов объяснения для удовлетворения разума? Наконец, кто же при полной случайности и зависимости всего того, что мы можем мыслить и принимать только по принципам опыта, не видит невозможности удовлетвориться этими принципами и не чувствует себя вынужденным, несмотря на всякие запреты, если не погружаться в область трансцендентных идей, то по крайней мере за пределами всех понятий, которые могут быть обоснованы опытом, искать успокоения и удовлетворения в понятии сущности, хотя идея ее сама по себе в своей возможности не может быть ни доказана, ни опровергнута, так как касается чисто интеллигибельной сущности, но без этой идеи разум должен был бы всегда оставаться неудовлетворенным?

Границы (у протяженных существ) всегда предполагают некоторое пространство, находящееся вне определенного места и заключающее его; пределы в этом не нуждаются, они только отрицания, которые порождают мысль о величине (*Grösse affizieren*), поскольку она не имеет абсолютной полноты. Но наш разум как бы видит вокруг себя пространство для познания вещей самих по себе, хотя он никогда не может иметь о них определенных понятий и не простирается дальше одних лишь явлений.

Пока познание разума однородно, для него нельзя мыслить никакие определенные границы. В математике и естествознании человеческий разум, правда, признает пределы, но не границы, т.е. признает, что вне его находится нечто, до чего он никогда не может дойти, но не признает, что он сам в своем внутреннем развитии где-то достигнет своего завершения. Расширение познания в математике и возможность все новых открытий бесконечны; так же бесконечно и

открытие новых естественных свойств, новых сил и законов посредством непрерывного опыта и приведения их к единству разумом. Но тем не менее нельзя здесь отрицать и пределы, так как математика имеет дело только с явлениями, и то, что подобно понятиям метафизики и морали не может быть предметом чувственного созерцания, целиком находится вне ее сферы, и математика никогда не может достичь этого; впрочем, она в этом вовсе не нуждается. Поэтому (в ней) нет никакого непрерывного продвижения и приближения к этим наукам, нет, так сказать, никакой точки или линии соприкосновения [с ними]. Естествознание никогда не раскроет нам внутреннего [содержания] вещей, т.е. того, что, не будучи явлением, может, однако, служить высшим основанием для объяснения явлений; но оно в этом и не нуждается для своих физических объяснений, и если бы ему даже было предложено со стороны что-нибудь подобное (например, влияние нематериальных сущностей), то оно должно было бы отказаться и не вводить ничего такого в ход своих объяснений, а основывать их всегда только на том, что как предмет чувств может принадлежать к опыту и быть соотнесено с нашими действительными воспроизведениями по законам опыта.

Лишь метафизика приводит нас в диалектических попытках чистого разума (которые не начинаются произвольно или намеренно: к ним побуждает природа самого разума) к границам; и трансцендентальные идеи именно потому, что мы не можем без них обойтись, но не можем и осуществить их, служат для того, чтобы действительно указать нам не только границы чистого применения разума, но и способ определения этих границ; в этом и заключается цель и польза этой природной склонности нашего разума, произведшей на свет как свое любимое дитя метафизику — порождение, которое, как и всякое другое в мире, следует приписывать не случаю, а первоначальному зародышу, мудро устроенному для великих целей. В самом деле, метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, больше, чем всякая

другая наука, и ее нельзя рассматривать как произведение свободного выбора или как случайное расширение при развитии опыта (от которого она совершенно отделяется).

Разум со всеми своими понятиями и законами рассудка, достаточными ему для эмпирического применения, стало быть, внутри чувственно воспринимаемого мира, не находит, однако, никакого удовлетворения в этом, так как вопросы, постоянно и без конца повторяющиеся, лишают его всякой надежды на полное их решение. Такие проблемы разума суть трансцендентальные идеи, имеющие целью именно эту полноту. Но разум ясно видит, что такую полноту не может содержать чувственно воспринимаемый мир, стало быть, и все те понятия, которые служат лишь для понимания этого мира: пространство, время и все то, что мы называли чистыми рассудочными понятиями. Чувственно воспринимаемый мир есть не что иное, как цепь явлений, связанных по общим законам; он не имеет, таким образом, никакой самостоятельности, не есть, собственно, вещь сама по себе и, следовательно, необходимо относится к тому, что содержит основу этого явления,—к сущностям, которые могут быть познаны не только как явления, но и как вещи сами по себе. Только в познании этих сущностей разум может надеяться удовлетворить наконец свое стремление к завершенности в продвижении от обусловленного к его условиям.

Выше (§ 33, 34) мы говорили о пределах разума в отношении всякого познания чисто мысленных сущностей; теперь, когда трансцендентальные идеи необходимо доводят нас до них, доводят как бы только до соприкосновения наполненного пространства (опыта) с пустым (с тем, о котором мы ничего не можем знать,— с ноуменами), мы можем определить и границы чистого разума, ведь во всех границах есть нечто положительное (например, плоскость есть граница телесного пространства, но и сама она пространство; линия есть пространство, составляющее границу плоскости; точка — границу линии, но все же она не-

которое место в пространстве), тогда как пределы содержат одни лишь отрицания. Указанные в приведенном параграфе пределы еще недостаточны, после того как мы нашли, что за ними находится еще что-то (хотя мы никогда и не узнаем, что это такое само по себе). В самом деле, теперь спрашивается, как действует наш разум, связывая то, что мы знаем, с тем, чего мы не знаем и знать никогда не будем? Здесь есть действительная связь известного с совершенно неизвестным (каким оно всегда останется), и если при этом неизвестное не станет более известным, на что и в самом деле нельзя надеяться, то мы все же должны быть в состоянии определить и сделать отчетливым понятие об этой связи.

Итак, мы должны мыслить нематериальную сущность, интеллигибельный мир и высшую из всех сущностей (чистые ноумены), потому что только в них как в вещах самих по себе разум находит полноту и удовлетворение, на которые он никогда не может надеяться при выведении явлений из их однородных оснований, и еще потому, что сами эти явления действительно относятся к чему-то от них отличному (стало быть, совершенно неоднородному), так как явления всегда предполагают вещь саму по себе и, следовательно, указывают на нее, будет ли она больше познана или нет.

Так как мы никогда не можем познать эти интеллигибельные сущности, каковы они сами по себе, т.е. определенно, и, однако же, должны их признавать по отношению к чувственно воспринимаемому миру и связывать с ним с помощью разума,— то мы в состоянии будем по крайней мере мыслить эту связь посредством понятий, выражающих отношение этих интеллигибельных сущностей к чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, если мы мыслим интеллигибельную сущность только посредством чистых рассудочных понятий, то мы таким образом действительно не мыслим ничего определенного, стало быть, наше понятие не имеет значения; если же мы ее мыслим со свойствами, взятыми из чувственно восприни-

маемого мира, то это уже будет не интеллигибельная сущность: она мыслится как одно из явлений и принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. Возьмем для примера понятие высшей сущности.

*Деистическое* понятие<sup>48</sup> есть совершенно чистое понятие разума, которое, однако, представляет лишь некоторую вещь, содержащую всю реальность, не будучи в состоянии определить ни одной отдельной реальности, так как для этого пришлось бы привести пример из чувственно воспринимаемого мира, а в таком случае я всегда имел бы дело лишь с предметом чувств, а не с чем-то совершенно неоднородным, что вообще не может быть предметом чувств. В самом деле, допустим, что я приписываю высшей сущности рассудок; но я имею понятие только о таком рассудке, как мой, т.е. о таком, которому посредством чувств должны быть даны созерцания и который занимается тем, что подводит их под правила единства сознания. Но тогда элементы моего понятия всегда будут находиться в явлении; а между тем именно недостаточность явлений заставила меня выйти за их пределы и обратиться к понятию такой сущности, которая совершенно не зависит от явлений или не связана с ними как с условиями своего определения. Если же я отделию рассудок от чувственности, чтобы получить чистый рассудок, то не останется ничего, кроме лишенной созерцания формы мышления, а с помощью одной лишь этой формы я не могу мыслить ничего определенного, следовательно, никакого предмета. Мне нужно было бы мыслить в конечном счете иного рода рассудок, который созерцает предметы, но о таком я не имею ни малейшего понятия, так как человеческий рассудок дискурсивен и может познавать только посредством общих понятий. То же самое получится, если я припишу высшей сущности волю. Действительно, я приобретаю это понятие, лишь выводя его из моего внутреннего опыта; но при этом в основе лежит зависимость моей удовлетворенности от предметов, в существовании которых мы нуждаемся,

следовательно, чувственность, что совершенно противоречит чистому понятию высшей сущности.

Возражения Юма против деизма слабы и касаются лишь доказательств, но нисколько не самого положения деистического учения (*Behauptung*). Однако в отношении теизма<sup>49</sup>, который возникает благодаря более точному определению нашего, там только трансцендентного, понятия о высшей сущности, возражения Юма очень сильны, а после того как это понятие было введено, в некоторых (на деле во всех обычных) случаях неопровержимы. Юм постоянно утверждает, что посредством одного лишь понятия первосущности, которой мы не приписываем никаких других предикатов, кроме онтологических (вечность, вездесущие, всемогущество), мы в действительности не мыслим ничего определенного, [так что] должны быть прибавлены свойства, дающие понятия *in concreto*. Мало сказать: эта сущность есть причина, следует еще сказать, какова ее причинность, например через раскусодок и волю; и тут начинаются его нападки на существо дела, а именно на теизм, тогда как до этого он нападал лишь на доказательства деизма, что не представляет особой опасности. Опасные же его аргументы все касаются антропоморфизма<sup>50</sup>, неотделимого, по мнению Юма, от теизма и делающего его внутренне противоречивым; если же исключить антропоморфизм, то отпадает и теизм, и остается лишь деизм, из которого ничего нельзя сделать и который ни для чего и не может служить фундаментом для религии и нравственности. Если бы эта неизбежность антропоморфизма была несомненной, то, каковы бы ни были доказательства бытия высшей сущности и как бы мы ни были со всеми ими согласны, мы все же никогда не могли бы, не впадая в противоречия, определить понятие об этой сущности.

Если мы соединим требование избегать всяких трансцендентных суждений чистого разума с противоположным на первый взгляд требованием дойти до понятий, лежащих вне сферы имманентного (эмпирического) применения, то увидим, что оба эти требова-

ния совместимы, но только лишь на *границе* всего дозволенного применения разума; в самом деле, эта граница принадлежит столько же к сфере опыта, сколько и к сфере мысленных сущностей, и это позволяет нам вместе с тем понять, как упомянутые столь удивительные идеи служат лишь для определения границ человеческого разума; а именно, с одной стороны, для того чтобы беспредельно не расширять опытное познание, так чтобы нам оставалось познавать только мир, с другой же стороны, не выходить за границы опыта и не судить о вещах вне опыта как о вещах самих по себе.

Но мы держимся этой границы, если наше суждение не идет дальше отношения мира к той сущности, само понятие которой лежит вне всякого познания, доступного нам внутри мира. В самом деле, в этом случае мы не приписываем высшей сущности *самой по себе* ни одного из тех свойств, с которыми мы мыслим себе предметы опыта, и тем самым избегаем *догматического* антропоморфизма; но тем не менее мы приписываем эти свойства отношению высшей сущности к миру и допускаем *символический* антропоморфизм, который на деле касается лишь языка, а не самого объекта.

Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, *как если бы*<sup>51</sup> он был творением некоего высшего разума и высшей воли,—я действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль — к строителю, правление — к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю.

## § 58

Такое познание есть познание *по аналогии*, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно не-

сходными вещами\*. Благодаря этой аналогии все же остается понятие о высшей сущности, достаточно определенное для нас, хотя мы и исключили все, что могло бы определить его безусловно и в нем самом, ведь мы определяем его по отношению к миру и, стало быть, к нам, но большего нам и не нужно. Нас не касаются нападки Юма на тех, кто хочет определить это понятие абсолютно, заимствуя материалы для этого у себя самого и у мира. Не может Юм упрекать нас и в том, что у нас ничего не останется, если отнять объективный антропоморфизм у понятия высшей сущности.

Действительно, если только сначала признают вместе с нами (как это делает и Юм в лице Филона против Клеанта в своих диалогах<sup>52</sup>) в качестве необходимой гипотезы *деистическое* понятие первосущности, в котором мы мыслим ее посредством чисто онтологических предикатов — субстанции, причины и т.д. (а это мы не только *должны* сделать, так как в противном случае разум не получит никакого удовлетворения, движимый в чувственно воспринимаемом мире лишь такими условиями, которые сами всегда обусловлены, но и *можем это легко* сделать, не впадая в антропоморфизм, который переносит предика-

---

\* Так, можно провести аналогию между правовым отношением человеческих поступков и механическим отношением движущих сил; я никогда не могу сделать что-то другому, не предоставив ему права сделать мне при тех же условиях то же самое, точно так же как ни одно тело не может действовать своей движущей силой на другое тело, не вызывая этим его противодействия. Здесь право и движущая сила — вещи совершенно несходные, но их отношения совершенно сходны между собой. Посредством такой аналогии я могу, таким образом, дать понятие отношения между вещами, абсолютно мне не известными. Например, так же как содействие счастья детей = *a* относится к любви родителей = *b*, так и благоденствие рода человеческого = *c* относится к неизвестному в боге = *x*, которое мы называем любовью; оно не имеет ни малейшего сходства с какой-либо человеческой склонностью, но мы можем уподобить отношение его к миру тому отношению, которое существует между вещами в мире. Понятие же отношения есть здесь чистая категория, а именно понятие причины, не имеющее никакого касательства к чувственности.



ты из чувственно воспринимаемого мира на совершенно отличную от этого мира сущность, так как те онтологические предикаты суть только категории, которые не дают, правда, никакого определенного понятия высшей сущности, но именно потому не дают и понятия ее, ограниченного условиями чувственности), — то ничто не может помешать нам приписать высшей сущности *причинность через разум* по отношению к миру и перейти таким образом к теизму, без надобности предписывать ей разум как ее собственный, как некое присущее ей свойство. В самом деле, *во-первых*, единственно возможное средство довести применение разума ко всякому возможному опыту в чувственно воспринимаемом мире до высшей степени согласия с собой — это опять-таки признание некоего высшего разума как причины всех связей в мире; такой принцип должен быть для разума вообще выгоден и никак не может ему повредить в его применении к природе. *Во-вторых*, здесь разум переносится не на первосушность как свойство в ней самой, а лишь на ее отношение к чувственно воспринимаемому миру, так что антропоморфизм совершенно исключается. В самом деле, здесь рассматривается лишь *причина* согласной с разумом формы (Vernunftform), имеющейся повсюду в мире, и хотя высшей сущности, поскольку она содержит основу этой согласной с разумом формы мира, приписывается разум, но только по аналогии, т.е. насколько это выражение указывает на отношение неизвестной нам высшей причины к миру, дабы она все определяла в нем в высшей степени сообразно с разумом. Это дает нам возможность пользоваться разумом как свойством не для того, чтобы мыслить Бога, а для того, чтобы мыслить мир так, как это необходимо для максимального применения разума к миру сообразно некоему принципу. Этим мы признаем, что высшая сущность, как она существует сама по себе, совершенно непостижима для нас и что ее нельзя даже мыслить *определенным образом*; это удерживает нас от трансцендентного применения наших понятий о разуме как действующей (посредством

воли) причине, чтобы не определять божественную природу такими свойствами, которые всегда заимствованы из человеческой природы, и не погрязать в грубых или исполненных грез понятиях; с другой стороны, это не позволяет нам загромождать рассмотрение мира сверхфизическими объяснениями сообразно с нашими перенесенными на Бога понятиями о человеческом разуме; подобные объяснения отвлекали бы такое рассмотрение от его истинного назначения — быть исследованием одной лишь природы посредством разума, а не произвольным выводением явлений природы из некоего высшего разума. Нашим слабым понятиям будет соответствовать следующее выражение: мы мыслим себе мир так, как если бы он по своему существованию и внутреннему назначению происходил от некоего высшего разума; этим мы, с одной стороны, познаем свойства самого мира, не претендуя, однако, на то, чтобы определять внутреннее свойство причины мира, с другой стороны, мы полагаем основание этого свойства (согласной с разумом формы мира) *в отношении* высшей причины к миру, не считая для этого достаточным мир сам по себе.

Так затруднения, стоящие, казалось бы, перед тезисом, исчезают благодаря тому, что с основоположением Юма, гласящим, что не следует догматически распространять применение разума за пределы всякого возможного опыта, мы соединяем другое основоположение, которое Юм совершенно упустил из виду, а именно: не следует считать, что сфера возможного опыта ограничивает сама себя в глазах нашего разума.

---

\* Я сказал бы: каузальность высшей причины для мира есть то же, что человеческий разум для его произведений искусства (Kunstwerke). При этом природа самой высшей причины остается мне неизвестной; я только сравниваю ее известное мне действие (миропорядок) и его разумность с известными мне действиями человеческого разума и называю поэтому высшую причину разумом, не приписывая ей этим в качестве ее свойств ни того, что я понимаю под этим термином у человека, ни чего-то другого, мне известного.

Критика разума обозначает здесь истинный средний путь между догматизмом, с которым боролся Юм, и скептицизмом, который он, наоборот, хотел ввести,— средний путь, не похожий на другие средние пути, выбираемые как бы механически (кое-что отсюда, кое-что оттуда) и никого ничему не обучающие, а такой путь, который можно точно определить на основе принципов<sup>53</sup>.

## § 59

В начале этого примечания я пользовался чувственным образом *границы*, чтобы установить пределы разума в отношении соответствующего ему применения. Чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи сами по себе; а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить именно потому, что он признает предметы опыта лишь явлениями. Наш разум охватывает и те и другие, и потому спрашивается: как действует разум, чтобы ограничить рассудок в обеих сферах? Опыт, содержащий вес, что принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, не ограничивает сам себя: он всегда приходит лишь от чего-то обусловленного к другому обусловленному. То, чему надлежит ограничивать опыт, должно находиться целиком вне его, и это-то и есть сфера чистых интеллигибельных сущностей. Если дело идет об *определении* природы этих интеллигибельных сущностей, то эта сфера есть для нас пустое пространство, и постольку, если иметь в виду догматически определенные понятия, мы не можем выйти за пределы возможного опыта. Но так как сама граница есть нечто положительное, принадлежащее и к тому, что заключается внутри нее, и к пространству, лежащему вне данной совокупности, то это есть действительное положительное познание, приобретаемое разумом только благодаря тому, что он простирается до этой границы, не пытаясь, однако, зайти за нее, так как он найдет там лишь пустое пространство, в котором он может, правда, мыслить формы для вещей, но не может мыслить самые вещи. Однако *ограничение* сферы опыта чем-то в ином отношении неиз-

вестным разуму есть все же познание, остающееся еще разуму в этом положении,— познание, посредством которого разум, не замыкаясь в чувственно воспринимаемом мире, но и не фантазируя за его пределами, ограничен так, как это свойственно представлению о границе, а именно ограничен отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри нее.

Естественная теология есть именно такое понятие на границе человеческого разума, где он вынужден обратиться к идее высшей сущности (а в практическом отношении также к идее интеллигибельного мира) не для того, чтобы определить что-то в отношении этой чисто интеллигибельной сущности, стало быть вне чувственно воспринимаемого мира, а для того только, чтобы направлять свое собственное применение внутри этого мира сообразно принципам наибольшего (и теоретического, и практического) единства и для этой цели использовать отношение этого мира к некоему самостоятельному разуму как причине всех подобных связей, однако тем самым не *выдумывать* некое существо, а таким именно образом *определять* его, хотя бы только по аналогии, так как вне чувственно воспринимаемого мира необходимо должно существовать нечто мыслимое лишь чистым рассудком.

Таким образом, остается вышеуказанное положение, составляющее результат всей критики: «что всеми своими априорными принципами разум дает нам лишь знание предметов возможного опыта и в них лишь знание того, что может быть познано в опыте»; но это ограничение не мешает разуму доводить нас до объективной *границы* опыта, а именно до *отношения* к тому, что само не может быть предметом опыта, но должно быть высшей основой всякого опыта, причем разум дает нам знание не о нем самом по себе, а лишь в его отношении к полному и направленному к высшим целям применению разума в сфере возможного опыта. Но это и есть вся польза, которой можно здесь разумно желать и которой можно с полным правом быть довольным.

Итак, мы обстоятельно изложили метафизику — с точки зрения ее субъективной возможности — как она дана действительно *в природной склонности* человеческого разума, а именно в том, что составляет главную цель ее исследования. Между тем мы нашли, что это *чисто естественное* применение подобной способности нашего разума при отсутствии обуздывающей и ставящей его в рамки дисциплины, возможной лишь благодаря научной критике, запутывает нас в выходящих за пределы дозволенного отчасти лишь иллюзорных, а отчасти даже оспаривающих друг друга *диалектических* выводах и, кроме того, такая умствующая метафизика не только не способствует познанию природы, но даже вредит ему. Вот почему еще остается достойная исследования задача — обнаружить те *цели природы*, к которым может быть направлена эта заложенная в нашей природе склонность к трансцендентным понятиям, так как все, что находится в природе, должно быть первоначально назначено для какой-нибудь полезной цели.

Такое исследование действительно трудно; и, признаться, то, что я могу сказать по этому поводу, будут только предположения, как и все, что касается первичных целей природы; впрочем, в этом случае предположения позволительны, так как речь идет не об объективной значимости метафизических суждений, а о природной склонности к ним, и следовательно, вопрос относится не к системе метафизики, а к антропологии.

Рассматривая вместе все трансцендентальные идеи, совокупность которых составляет истинную задачу естественного чистого разума, заставляющую разум оставить исследование одной лишь природы, выйти за пределы возможного опыта и в этом стремлении создать так называемую метафизику (будь она знанием или умствованием), — я прихожу к тому мнению, что эта природная склонность направлена на то, чтобы освободить наше понимание от оков опыта и от рамок исследования одной лишь природы настоль-

ко, чтобы оно могло по крайней мере видеть перед собой открытой сферу, содержащую лишь предметы для чистого рассудка, не достижимые ни для какой чувственности; и это не ради спекулятивного исследования их (для чего у нас нет твердой почвы под ногами), а ради того, чтобы практические принципы, которые, не находя такой сферы для своего необходимо возникающего упования и надежды, не могли расширяться до той всеобщности, в которой непременно нуждается разум для моральной цели <...><sup>54</sup>.

И вот я нахожу, что *психологическая* идея если и не позволяет мне проникнуть в чистую и возвышающуюся над эмпирическими понятиями природу человеческой души, то по крайней мере довольно ясно показывает неудовлетворительность этих понятий и тем самым отвращает меня от материализма как психологического понятия, которое не годится ни для какого объяснения природы и, кроме того, ограничивает разум в практическом отношении. Точно так же и *космологические идеи*, показывая, что всякое возможное познание природы явно недостаточно для удовлетворения законных запросов разума, удерживают нас от натурализма, стремящегося выдавать природу за нечто самодовлеющее. Наконец, так как всякая естественная необходимость в чувственно воспринимаемом мире всегда обусловлена, предполагая зависимость одних вещей от других, и так как безусловную необходимость следует искать только в единстве причины, которая отлична от чувственно воспринимаемого мира и каузальность которой опять-таки, если бы она была только природой, никак не объясняла бы существование случайного как своего следствия,— то разум посредством *теологической* идеи избавляется и от фатализма слепой естественной необходимости в контексте самой природы без первого начала, и от фатализма в причинности самого этого начала и ведет к понятию свободной причины, стало быть высшей интеллигенции. Таким образом, трансцендентальные идеи хотя и не дают нам положительного значения, однако служат для того, чтобы отвергнуть дерзкие и суживающие сферу разума утвержде-

ния материализма, натурализма и фатализма и тем самым дать простор нравственным идеям вне сферы спекуляции; это, мне кажется, в некоторой степени объясняет упомянутую природную склонность<sup>55</sup>.

Практическая польза, которую может иметь чисто спекулятивная наука, лежит вне границ этой науки, следовательно, может рассматриваться лишь как схолия<sup>56</sup> и подобно всем схолиям не принадлежит к самой науке в качестве ее части. Все же это отношение находится по крайней мере внутри границ философии, особенно той, которая черпает из чистых источников разума, где спекулятивное применение разума в метафизике необходимо должно обладать единством с практическим применением в морали. Поэтому неизбежная диалектика чистого разума, рассматриваемая в метафизике как природная склонность, заслуживает объяснения не только как видимость, которую нужно раскрыть, но также, если возможно, и как некоторое *устройство природы* по своей цели, хотя этого дела как сверхдолжного нельзя по праву требовать от метафизики в собственном смысле слова.

За другую схолию, но уже более сродную с содержанием метафизики, следует считать решение вопросов, разбираемых в «Критике» (с. 647—668<sup>57</sup>). В самом деле, там излагаются некоторые принципы разума, а priori определяющие порядок природы или, вернее, рассудок, который должен искать ее законы посредством опыта. Эти принципы кажутся конструктивными и законодательными в отношении опыта, вытекая, однако, из одного лишь разума, который в отличие от рассудка не должен рассматриваться как принцип возможного опыта. Основано ли это соответствие на том, что, подобно тому как природа присуща явлениям или их источнику — чувственности — не сама по себе, а лишь в отношении чувственности к рассудку, точно так же и этому рассудку может быть присуще полное единство его применения для той или иной совокупности возможного опыта (в системе) лишь в отношении к разуму, стало быть, и опыт опосредованно подчинен законодательству разума, — этот вопрос пусть в дальнейшем рассматривают те, кто хочет

исследовать природу разума также и вне его применения в метафизике, даже во всеобщих принципах, дабы создать в систематической форме естественную историю вообще, ведь я в своем сочинении хотя и представил эту задачу как важную, но не пытался ее разрешить\*.

Этим я заканчиваю аналитическое решение поставленного мною главного вопроса — как возможна метафизика вообще, осуществив восхождение отсюда, где ее применение действительно дано, по крайней мере в следствиях, к основаниям ее возможности.

### Решение общего вопроса пролегоменов: как возможна метафизика как наука?

Метафизика как природная склонность разума действительна, но, кроме того, она сама по себе диалектична и обманчива (как это было доказано аналитическим решением третьего главного вопроса). Поэтому намерение заимствовать из нее основоположения и в применении их следовать хотя и естественной, но ложной видимости может породить не науку, а только пустое диалектическое искусство, в котором одна школа может превосходить другую, но ни одна не может добиться законного и продолжительного признания.

Итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность (*Überredung*), но и на действительное понимание и убеждение, для

---

\* Я всегда старался с помощью критики не пропустить ничего такого, хотя бы и глубоко скрытого, что могло бы довести до полноты изучение природы чистого разума. После этого каждый может вести свое исследование так далеко, как захочет, лишь бы ему было указано, какие еще исследования здесь предстоят; в самом деле, этого можно, естественно, ожидать от тех, кто взял на себя задачу охватить все это поле, дабы потом предоставить его другим для будущего возделывания и какого угодно распределения. Сюда относятся и обе эти схолии, которые из-за своей сухости вряд ли заинтересуют любителей и потому предложены лишь знатокам.



этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна. Следовательно, здесь вопрос не столько в том, как возможно это дело, сколько в том, как его исполнить, как отвратить серьезные умы от практиковавшегося до сих пор превратного и бесплодного изучения, побуждая их к верной разработке, и как наилучшим образом направить такие объединенные усилия к [осуществлению] общей цели.

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума. Критика относится к обычной школьной метафизике точно так, как *химия* к *алхимии* или *астрономия* к прорицающей будущее *астрологии*. Я ручаюсь, что всякий, кто продумал и понял основоположения критики, хотя бы только по этим пролегоменам, уже никогда больше не вернется к старой и софистической лженауке; скорее, он с радостью будет смотреть на такую метафизику, которая отныне ему доступна, не нуждается ни в каких подготовительных открытиях и первая может доставить разуму постоянное удовлетворение. В самом деле, метафизика имеет перед всеми возможными науками то преимущество, что она может быть завершена и приведена в неизменное состояние<sup>58</sup>, так как ей не надо дальше изменяться и она не способна к какому-либо расширению посредством новых открытий; дело в том, что разум

имеет здесь источник своего познания не в предметах и их созерцании (отсюда он не может извлечь больше знания), а в себе самом; и после того как разум полностью и ясно изложил против всякого ложного толкования основные законы своей способности, не остается ничего, что чистый разум мог бы познавать а priori или даже о чем бы он мог спрашивать, имея на то основание. Уверенность в таком определенном и законченном знании особенно привлекательна, если даже оставить в стороне вопрос о пользе (о которой еще будет речь впереди).

Всякое ложное искусство, всякое суемудрие длится положенное ему время, так как в конце концов оно разрушает само себя и высшая точка его развития есть вместе с тем время его крушения. Для метафизики это время настало теперь. Это доказывается тем состоянием, в которое она пришла у всех образованных народов при том рвении, с каким изучаются всевозможные другие науки. Старый порядок университетских занятий еще сохраняет тень метафизики, какая-нибудь академия наук своими время от времени объявляемыми премиями еще побуждает к тому или другому опыту в ней, но к основательным наукам она уже не причисляется, и если бы кто вздумал назвать какого-нибудь проницательного человека великим метафизиком, то легко судить, как принял бы тот такую доброжелательную, но вряд ли возбуждающую зависть похвалу.

Но хотя время упадка всякой догматической метафизики несомненно настало, все же еще нельзя сказать, что уже наступило время ее возрождения посредством основательной и законченной критики разума. Все переходы от одной склонности к противоположной ей совершаются через состояние равнодушия, и этот момент самый опасный для автора, но, как мне кажется, самый благоприятный для науки. Действительно, когда из-за полного разрыва прежних связей дух партий угасает, тогда умы наилучшим образом настроены постепенно внимать призывам к объединению по другому плану.

Когда я говорю, что надеюсь на эти пролегомены, что они, быть может, вызовут [новые] исследования в области критики и доставят новый и многообещающий предмет занятия общему духу философии, которому, по-видимому, не хватает питания в спекулятивной части, то я уже могу заранее себе представить, что всякий, кто неохотно и со скукой прошел тернистые пути, которыми я вел его в «Критике», спросит меня: на чем я основываю эту надежду? Я отвечаю: на *неодолимом законе необходимости*.

Но чтобы дух человека когда-нибудь совершенно отказался от метафизических исследований — это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совсем перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух. Всегда, более того, у каждого человека, в особенности у мыслящего, будет метафизика, и при отсутствии общего мерил у каждого на свой лад. То, что до сих пор считалось метафизикой, не может удовлетворить никакой пытливый ум, а совсем отказаться от метафизики невозможно, поэтому должна быть наконец сделана *попытка* критики чистого разума, а если такая критика уже имеется, то она должна быть *исследована* и подвергнута всеобщей проверке, так как нет других средств удовлетворить эту настоятельную потребность, которая есть нечто большее, чем простая любознательность.

С тех пор как я постиг критику, я, дочитывая какое-нибудь сочинение метафизического содержания, занимавшее и просвещавшее меня определенностью своих понятий, разнообразием, последовательностью и легкостью изложения, никак не могу удержаться от вопроса: *продвинул ли этот автор метафизику хотя бы на один шаг?* Прошу прощения у ученых мужей, писания которых были мне полезны в другом отношении и всегда способствовали развитию душевных сил, но я признаюсь, что ни в их, ни в своих менее значительных опытах (в пользу которых, однако, говорит самолюбие) не мог обнаружить, что благодаря им наука продвинулась хоть сколько-нибудь, и это по той естественной причине, что наука еще не существовала и не могла быть сложена даже по частям, за-

родыш ее должен быть полностью дан заранее (präformiert) в критике. Но во избежание всякого недоразумения нужно вспомнить из сказанного ранее, что хотя аналитическая трактовка наших понятий очень полезна для рассудка, однако нисколько не может способствовать развитию науки (метафизики), так как указанные расчленения понятий суть только материалы, из которых еще должна быть построена наука. Как бы, например, ни расчленяли и ни определяли понятия субстанции и акциденции, это будет лишь хорошим приготовлением для будущего применения. Но если я не могу доказать, что во всем существующем субстанция постоянна и только акциденции сменяются, то весь мой анализ ни на шаг не подвинул науку. А между тем метафизика до сих пор не могла надлежащим образом доказать а priori ни это положение, ни закон достаточного основания, а еще в меньшей степени какое-нибудь более сложное положение, например из психологии или космологии, и вообще не могла доказать никакого синтетического положения; таким образом, весь анализ ничего не добился, ничего не создал, ничему не способствовал и наука после всего этого шума все еще находится там, где была во времена Аристотеля, хотя подготовка к ней, если бы только была найдена путеводная нить к синтетическим познаниям, бесспорно, была бы лучше прежней.

Если кто-нибудь этим обижен, то ему легко отвергнуть мое обвинение: пусть он приведет хотя бы одно-единственное синтетическое, принадлежащее к метафизике положение, которое он взялся бы доказать а priori догматическим способом. Если он это сделает, то я соглашусь с ним, что он действительно двинул науку вперед, даже если бы это положение в достаточной мере подтверждалось еще и обыденным опытом. Нет требования более умеренного и более естественного, чем это, а в (неизбежном) случае его неисполнения нет более справедливого приговора, чем тот, что метафизика как наука доселе еще вовсе не существовала.

Но если мой вызов принимается, нужно отказаться от двух вещей: во-первых, от игры в *правдоподобие* и предположения, которая так же мало подобает метафизике, как и геометрии; во-вторых, от решения [вопроса] посредством волшебного жезла так называемого *здорового человеческого смысла*, с помощью которого не каждый что-то находит и с которым каждый обращается по-своему.

*Что касается первого* [условия], то не может быть ничего нелепее, как основывать свои суждения в метафизике — философии из чистого разума — на правдоподобии и предположениях. Все познаваемое а priori тем самым выдается за достоверное аподиктически и должно быть, следовательно, доказано также аподиктически. С одинаковым правом можно было бы основывать геометрию или арифметику на предположениях; в самом деле, что касается *calculus probabilium* последней, то оно содержит не правдоподобные, а совершенно достоверные суждения о степени возможности тех или иных случаев при данных однородных условиях, каковые в сумме всех возможных случаев должны дать совершенно верный результат сообразно правилу, хотя это правило и недостаточно определено для каждого отдельного случая. Только в эмпирическом естествознании допустимы предположения (посредством индукции и аналогии), но так, чтобы по крайней мере возможность того, что я предполагаю, была вполне достоверна.

Еще хуже *ссылаться на здравый человеческий смысл*, когда дело идет о понятиях и основоположениях не в применении к опыту, а поскольку их считают применимыми и вне условий опыта. Действительно, что такое *здравый смысл*? Это *обыденный рассудок*, поскольку он судит правильно. А что такое *обыденный рассудок*? Это способность познания и применения правил *in concreto* в отличие от *спекулятивного рассудка*, который есть способность познания правил *in abstracto*. Так, например, *обыденный рассудок* вряд ли будет в состоянии понять то правило, что все, что происходит, определяется своей причиной, и, уж конечно, никогда не постигнет этого правила в его всеобщно-

сти; он требует поэтому примера из опыта, и если слышит, что это означает то же, что он всегда думал, когда у него разбивали окно или дома пропадала какая-нибудь вещь, то он понимает закон [причинности] и признает его. Таким образом, обыденный рассудок имеет свое применение лишь постольку, поскольку он видит свои правила (хотя они присущи ему действительно а priori) подтвержденными в опыте; стало быть, усматривать их а priori и независимо от опыта — это дело спекулятивного рассудка и находится оно целиком вне кругозора обыденного рассудка. Но ведь метафизика имеет дело только с последним способом познания; а ссылаться на авторитет, который вовсе не имеет здесь своего мнения и на который вообще-то смотрят лишь свысока, за исключением тех случаев, когда испытывают затруднения и со своими спекуляциями находятся в совершенно беспомощном положении, — это плохой признак здравого смысла.

Эти фальшивые друзья обыденного человеческого рассудка (которые при случае его восхваляют, обычно же презирают) прибегают, как правило, к такой уловке: должны же наконец, говорят они, быть какие-то непосредственно достоверные положения, которые не только не могут быть доказаны, но некоторые вообще не нуждаются ни в каком оправдании, ибо иначе никогда не будет конца основаниям наших суждений. Однако те, кто так утверждает, могут в доказательство этого привести (кроме закона противоречия, который недостаточен для доказательства синтетических суждений) только такие математические положения, как *дважды два — четыре, между двумя точками возможна только одна прямая линия* и т.д., — единственно несомненное, что они могут непосредственно приписывать обыденному человеческому рассудку. Но эти суждения так же отличаются от суждений метафизики, как небо от земли. В самом деле, в математике я могу самым моим мышлением создавать (конструировать) все то, что представляю себе возможным посредством понятия; я последовательно прибавляю к двум другие два и составляю сам число четыре или

провожу мысленно от одной точки к другой всякие линии и могу провести только одну, которая подобна себе во всех своих частях (как равных, так и неравных). Но даже употребляя всю силу своего мышления, я не могу вывести из понятия одной вещи понятие другой, существование которой необходимо с ней связано; для этого я должен обратиться к опыту; и хотя мой рассудок дает мне а priori (но все же всегда лишь по отношению к возможному опыту) понятие о такой связи (понятие причинности), однако я его в отличие от математических понятий не могу представить а priori в созерцании и, следовательно, а priori показать его возможность; для того чтобы иметь априорную значимость, как это и требуется в метафизике, понятие [причинности] и основоположения его применения нуждаются в обосновании и дедукции своей возможности, ибо иначе остается неизвестным, как далеко простирается сфера применения этого понятия, приложимо ли оно только в опыте или также вне его. Таким образом, в метафизике как спекулятивной науке чистого разума никогда нельзя ссылаться на обыденный человеческий рассудок; это уместно лишь тогда, когда мы вынуждены ее покинуть и отказаться (при некоторых обстоятельствах) от всякого чистого спекулятивного познания, которое всегда должно быть знанием, стало быть, отказаться и от самой метафизики и ее учений; тогда для нас возможна только основанная на разуме вера, которая и окажется достаточной для наших потребностей (а может быть, и более благотворной, чем само знание). Ведь в таком случае совершенно меняется все положение дела. Метафизика не только в целом, но и во всех своих частях должна быть наукой, иначе она ничто, ибо как спекуляция чистого разума она вообще-то имеет только одну опору — всеобщие воззрения. Однако вне метафизики правдоподобие и здравый человеческий смысл могут, конечно, иметь свое полезное и правомерное применение, но по совершенно особым основоположениям, значение которых всегда зависит от отношения к практическому.

Вот то, что я считаю себя вправе требовать для возможности метафизики как науки.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

о том, что может произойти, чтобы действительно  
сделать метафизику наукой

Так как все пути, по которым до сих пор шли, не достигли этой цели, да она никогда и не будет достигнута без предваряющей критики чистого разума, то нет ничего несправедливого в требовании подвергнуть точной и тщательной проверке предлагаемый здесь опыт, если не считают еще более желательным вовсе отказаться от всяких притязаний на метафизику, против чего возразить нельзя, если только остаются верными своему намерению. Если принимать ход вещей таким, как он действительно совершается, а не таким, как он должен был бы совершаться, то бывают двоякого вида суждения: *суждение, предшествующее исследованию*, и таково в нашем случае суждение, в котором читатель на основании своей метафизики судит о критике чистого разума (которая должна еще только исследовать возможность метафизики), а затем другое *суждение, которое идет за исследованием*, когда читатель может на некоторое время оставить в стороне выводы из критических исследований, сильно расходящихся с принятой им метафизикой, и сначала рассматривает основания, из которых делаются эти выводы. Если бы то, что излагает обыденная метафизика, было совершенно достоверно (как, например, в геометрии), то первый способ суждения имел бы силу; действительно, если выводы из тех или иных основоположений противоречат общепризнанным истинам, то эти основоположения ложны и должны быть отвергнуты без всякого дальнейшего исследования. Если же метафизика не располагает запасом бесспорно достоверных (синтетических) положений, а дело может обстоять даже так, что имеется множество положений, которые, будучи столь же правдоподобными, как и лучшие среди них, тем не менее не согласуются между собой в своих выводах, и что вообще не оказывается никакого верного критерия истинности собственно метафизических (синтетических) положений в ней,— то первый способ суждения не мо-



жет иметь место, а исследование основоположений критики должно предварять всякое суждение о ее ценности или негодности.

### Образчик суждения о критике, предшествующего исследованию

Такое суждение можно найти в «Cottingische gelehrte Anzeigen», в третьей статье приложения от 19 января 1782 г., с. 40 и сл.<sup>59</sup>.

Когда автор, хорошо знакомый с предметом своего сочинения и старавшийся внести в его разработку собственные мысли, попадает в руки рецензента, который со своей стороны достаточно проницателен, чтобы выведать те моменты, от коих, собственно, зависит достоинство или негодность сочинения, и который не столько обращает внимание на слова, сколько следит за самой сутью дела и выискивает и исследует не одни только принципы, из которых исходит автор,— то, хотя бы этому автору и не нравилась строгость приговора, публике это безразлично, так как она при этом выигрывает; да и сам автор может быть доволен, получая возможность исправить или пояснить свои статьи, заблаговременно разработанные знатоком, и таким образом — если он думает, что в сущности прав,— устранить вовремя камень преткновения, который мог бы быть впоследствии невыгоден для его сочинения.

Я со своим рецензентом нахожусь совсем в другом положении. Он, кажется, вообще не понимает, о чем, собственно, идет речь в том исследовании, которым я (удачно или неудачно) занимался; виной ли тому отсутствие терпения, которое необходимо, чтобы продумать обширное сочинение, или досада на грозящую реформу в такой науке, где он давно уже все считает для себя выясненным, или же (что я неохотно предполагаю) действительная ограниченность понимания, не позволяющая ему никогда выйти мыслью за пределы своей школьной метафизики,— одним словом,

он поспешно пробегает длинный ряд положений, не вызывающих, если не знать их предпосылок, никаких мыслей, то тут, то там высказывает свое порицание, основания для которого так же мало понятны читателю, как и те положения, против которых оно направлено, и, таким образом, он не может ни принести публике полезные сведения, ни сколько-нибудь повредить мне во мнении знатоков; поэтому я совсем бы оставил без внимания этот отзыв, если бы он не давал мне повода к некоторым объяснениям, которые могли бы в некоторых случаях предохранить читателя этих пролегоменов от неправильного толкования.

Но чтобы все же стать на такую точку зрения, с которой легче всего можно было бы показать все сочинение в невыгодном для автора свете, не затрудняясь никаким особым исследованием, рецензент начинает и кончает следующим утверждением: «Это сочинение есть система трансцендентального (или, как он это переводит, высшего\*) идеализма».

Взглянув на эти строки, я сразу понял, какая отсюда выйдет рецензия, вроде того как если бы кто-нибудь, никогда не слыхавший о геометрии и до того ни разу не заглянувший в нее, нашел бы [«Начала»] Евклида и, наткнувшись при перелистывании книги на множество фигур, сказал бы, если бы спросили его мнение: «Эта книга есть систематическое наставление

---

\* Уж никак не *высший*. Высокие баптины, вокруг которых шумит ветер, и им подобные великие в метафизике мужи, вокруг которых обычно шумит молва, не для меня. Мое место — плодотворная глубина опыта, и многократно указанное мною слово трансцендентальное, значение которого рецензент вовсе не понял (столь поверхностно он на все смотрел), означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (а priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом. В сочинении предсудительно приведено достаточно рассуждений, устраняющих все такого рода неправильные толкования, но рецензент предпочел именно ложные толкования.

к рисованию; автор пользуется особым языком, чтобы давать неясные, непонятные предписания, которые в конце концов могут привести лишь к тому, что всякий может сделать с помощью хорошего естественно-го глазомера».

Посмотрим, однако, что это за идеализм, который проходит через все мое сочинение, хотя далеко не составляет душу системы.

Тезис всякого настоящего идеалиста, от элеатской школы<sup>60</sup> до епископа Беркли, содержится в следующей формуле: «Всякое познание из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума».

Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте».

Но ведь это прямая противоположность настоящему идеализму; как же случилось, что я употребляю этот термин для совершенно противоположной цели, а рецензент видит его всюду?

Преодоление этой трудности зависит от чего-то такого, что очень легко можно было бы усмотреть из всего контекста сочинения, была бы только охота. Пространство и время со всем, что они в себе содержат, — это не вещи или их свойства сами по себе, а принадлежат только к их явлениям; до этого пункта я одного убеждения с теми идеалистами. Но они, и среди них особенно Беркли, рассматривали пространство как чисто эмпирическое представление, которое, так же как и явление в нем, становится нам известным — вместе со всеми своими определениями — лишь посредством опыта или восприятия; я же, напротив, показываю прежде всего, что пространство (а равно и время, на которое Беркли не обратил внимания) со всеми своими определениями может быть познано нами а priori, ибо оно, так же как и время, присуще нам до всякого восприятия или опыта как чистая форма нашей чувственности и делает возможным вся-

кое чувственное созерцание и, стало быть, все явления. Отсюда следует, что, поскольку истина основывается на всеобщих и необходимых законах как своих критериях, опыт у Беркли не может иметь никаких критериев истины, так как в основу явлений опыта не положено им ничего априорного, а отсюда следовало, что они суть одна лишь видимость; у нас же, напротив, пространство и время (в связи с чистыми рассудочными понятиями) предписывают а priori всякому возможному опыту его закон, который вместе с тем дает верный критерий для различения истины и видимости.

Мой так называемый (собственно говоря, критический) идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода: он опровергает обычный идеализм и благодаря ему всякое априорное познание, даже геометрическое, впервые получает объективную реальность, которая без этой мною обоснованной идеальности пространства и времени не могла быть доказана даже самыми ревностными реалистами. При таком положении дела я желал бы во избежание всякого ложного толкования назвать иначе это мое понятие, но полностью изменить его не оказывается возможным. Итак, да будет мне позволено называть его впредь, как выше уже указано, формальным<sup>61</sup> или — еще лучше — критическим идеализмом в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического — Картезия.

Далее в рецензии на эту книгу я не нахожу ничего достопримечательного. Автор рецензии судит обо

---

\* Подлинный идеализм имеет всегда мечтательные устремления, да и не может иметь никаких других; цель моего идеализма состоит лишь в том, чтобы понять возможность нашего априорного познания предметов опыта, — задача, которая до сих пор не только не была разрешена, но даже не была и поставлена. А тем самым падает весь мечтательный идеализм, который всегда (как можно обнаружить уже у Платона) заключал от наших априорных понятий (даже от геометрических) не к чувственному, а к другому (именно интеллектуальному) созерцанию<sup>62</sup>, так как им в голову не приходило, что можно посредством чувств созерцать также а priori.

всем en gros — манера, выбранная умно, так как при этом не выдаешь своего собственного знания или незнания. Одно-единственное пространное суждение en détail, если бы оно, как и следует, касалось главного вопроса, раскрыло бы, может быть, мое заблуждение, а, может быть, также и степень понимания рецензентом такого рода исследований. Недурно придумана и следующая уловка, чтобы заранее отбить охоту к чтению самой книги у читателей, привыкших составлять себе понятие о книгах только по сообщениям газет: одним духом пересказать одно за другим множество положений, которые вне связи с их доводами и объяснениями (особенно такие совершенно противоположные всякой школьной метафизике положения, как наши) необходимо должны казаться бессмысленными; переполнить таким образом чашу терпения читателей и затем, познакомив меня с глубокомысленным положением, что постоянная видимость есть истина, закончить таким жестким, но отеческим наставлением: к чему эта борьба против общепринятого языка, к чему и откуда идеалистическое различие? Суждение, которое под конец сводит всю суть моей книги (заранее обвиняемой в метафизической ереси) к одному лишь введению новых терминов и которое ясно показывает, что мой некомпетентный судья нисколько меня не понял, да и самого себя как следует не понял\*.

---

\* Рецензент большей частью сражается со своей собственной тенью. Когда я противопоставляю истину опыта сновидению, он вовсе не помышляет о том, что здесь речь идет только об известном *somnio objective sumto* философии Вольфа, т.е. только в формальном смысле, причем различие между сном и бодрствованием вовсе не имеется в виду, да в трансцендентальной философии и не может рассматриваться. Впрочем, он называет мою дедукцию категорий и таблицу основоположений рассудка «общеизвестными основоположениями логики и онтологии, выраженными на идеалистический маневр». Читателю достаточно справиться об этом в наших пролегоменах, чтобы убедиться, о более жалкого и даже исторически неверного суждения и быть не может.

Между тем рецензент говорит как человек, убежденный в том, что у него важные и превосходные взгляды, но он их еще скрывает; ведь по части метафизики мне за последнее время не известно ничего такого, что могло бы оправдывать подобный тон. Однако он поступает весьма несправедливо, лишая мир своих открытий; ведь нет никакого сомнения, что со многими дело обстоит так же, как и со мной: при всем прекрасном, что уже с давних пор написано в этой области, они никак, однако, не могли обнаружить, что наука этим продвинулась хоть немного. Оттачивать дефиниции, снабжать хромы доказательства новыми костылями, накладывать на метафизический кафтан новые заплатки или изменять его покрой, — это еще часто случается, но этого никто не требует. Метафизические утверждения всем наскучили; люди хотят знать возможность этой науки, источники, из которых можно было бы выводить достоверность в ней, и верные критерии, чтобы различать диалектическую видимость чистого разума от истины. Рецензент, должно быть, обладает ключом ко всему этому, иначе он не стал бы говорить так высокопарно.

Но я подозреваю, что такая научная потребность, быть может, никогда не приходила ему на ум, иначе он направил бы свое суждение в эту сторону и даже неудачная попытка в столь важном деле внушила бы ему уважение. Если так, то мы опять добрые друзья. Пусть он углубляется сколько угодно в свою метафизику, никто в этом не должен ему мешать; только о том, что лежит вне метафизики, — о ее источнике в разуме — он уже судить не может. А что мое подозрение не лишено основания, я доказываю тем, что он ни единым словом не упоминает о возможности априорного синтетического познания, что составляло подлинную задачу, от решения которой целиком зависит судьба метафизики и к которой всецело сводилась моя «Критика» (так же как и мои «Прологомены» здесь). Идеализм, на который он наткнулся и на котором он повис, был принят в учение лишь как единственное средство разрешать эту задачу (хотя он

находил подтверждение и на других основаниях), и здесь рецензент должен был бы показать одно из двух: либо задача не имеет того значения, какое я ей придаю [в «Критике»] (как и теперь в «Прологонемах»), либо ее вообще нельзя разрешить с помощью моего понятия о явлениях, или же она может быть лучше разрешена другим способом; но об этом я не нахожу в рецензии ни слова. Итак, рецензент ничего не понял в моем сочинении, а может быть, также и в духе и сущности самой метафизики, если только не допустить — что я предпочел бы, — что рецензентская торопливость, раздраженная трудностью преодоления столь многих препятствий, бросила невыгодную тень на рассматриваемое им сочинение и заслонила от него основное содержание этого сочинения.

Нужно еще очень много для того, чтобы ученая газета, как бы тщательно и удачно ни отбирались ее сотрудники, могла в области метафизики поддерживать свою вообще-то заслуженную репутацию так же, как в других областях. Имеют же другие науки и познания свое мерило. Математика имеет его в самой себе, история и теология — в светских или священных книгах, естествознание и медицина — в математике и опыте, юриспруденция — в сводах законов и даже предметы вкуса — в образцовых произведениях древних. Но для того, что называется метафизикой, нужно еще найти мерило (я попытался определить его и его применение). Что же делать, пока оно еще не найдено, если все же нужно судить о подобного рода сочинениях? Если они догматические, то с ними можно поступать как угодно: здесь никто не будет долго самовластно распоряжаться другим, сейчас же найдется кто-нибудь, кто оплатит ему тем же. Если же они критические, и притом не по отношению к другим сочинениям, а к самому разуму, так что здесь нет уже принятого мерила суждения, его только еще ищут, то, как бы ни были допустимы возражения и порицания, основой здесь должна быть терпимость, так как общая потребность и отсутствие нужного по-

нимания делает неуместным безапелляционное решение судьи.

Но чтобы связать эту свою защиту с интересом философствующей публики, я предлагаю некоторый опыт, имеющий решающее значение для способа, каким все метафизические исследования должны быть обращены на их общую цель. Это то же самое, что делали математики, чтобы в спорах решить вопрос о преимуществе их методов; а именно я призываю моего рецензента доказать по его способу, но, как и подобает, априорными доводами какое-нибудь одно из утверждаемых им истинно метафизических положений, т.е. синтетических и а priori познаваемых на основе понятий, во всяком случае одно из самых нужных, например основоположение о постоянности субстанции или о необходимом определении событий в мире их причиной. Если он этого не может (молчание же — знак согласия), то он должен признать, что так как метафизика без аподиктической достоверности таких положений есть ничто, то прежде всего должен быть в критике чистого разума решен вопрос, возможны ли они или невозможны; тем самым он обязан или признать, что основоположения моей «Критики» правильны, или доказать их несостоятельность. Но так как я уже заранее вижу, что при всей беззаботности, с какой он до сих пор полагался на достоверность своих основоположений, он все же, поскольку дело идет о строгой проверке, во всей метафизике не найдет ни одного основоположения, с которым он мог бы смело выступить, то я согласен на самое выгодное для него условие, какое только возможно в спорах: я избавляю его от *onus probandi* и возлагаю оное на себя.

А именно он найдет в этих «Пролегоменах» и в моей «Критике», на с. 426-461<sup>63</sup>, восемь положений, находящихся попарно в противоречии друг с другом, но каждое из них необходимо относится к метафизике, которая должна или принять его, или опровергнуть (хотя нет среди них ни одного, которое бы в свое время не было принято каким-нибудь филосо-



фом). Итак, рецензент волен выбрать по желанию одно из этих восьми положений и принять его без доказательства, от которого я его избавляю, но только одно (ибо пустая трата времени для рецензента так же мало полезна, как и для меня), и затем пусть он нападет на мое доказательство противного. Если я все же в состоянии отстоять это положение и таким образом показать, что по основоположениям, обязательным для всякой догматической метафизики, можно с одинаковой ясностью доказать обратное тому, что принято им, то не подлежит сомнению, что в метафизике есть какой-то наследственный порок, которого нельзя объяснить, а тем более устранить, если не добраться до места его рождения, т.е. до самого чистого разума; так что моя критика или должна быть принята, или заменена другой, лучшей; следовательно, по меньшей мере ее должно изучить, в чем и заключается теперь единственное мое требование. Если же я не могу отстоять свое доказательство, то на стороне моего противника остается незыблемым одно априорное синтетическое положение, выведенное из догматических основоположений; значит, обвинение, предъявленное мною обыденной метафизике, было несправедливо, и я прошу признать правильным порицание им моей критики (хотя это далеко еще не обязательное следствие). Но для этого, думается мне, ему нужно было бы оставить свое инкогнито, так как иначе я не вижу, как избежать того, чтобы вместо одной задачи меня не удостаивали или обременяли множеством таковых со стороны анонимных и тем не менее некомпетентных противников.

**Предложение об одном исследовании критики,  
за которым может следовать суждение**

Я признателен ученой публике и за то довольно продолжительное молчание, которым она почтила мою «Критику»; ведь это показывает, что оценка откладывается и, следовательно, можно предположить,

что в сочинении, отклоняющемся от всех обычных путей и прокладывающем новый путь, в котором не сразу можно разобраться, все же, быть может, заключается нечто такое, что в состоянии вдохнуть новую жизнь в важную, но ныне омертвевшую отрасль человеческих познаний и сделать ее плодотворной; отсюда и осторожность — как бы не сломить и не разрушить опрометчивым суждением нежный еще черенок. Только теперь я увидел в «Gothaische gelehrten Zeitung» образчик такого запоздалого, по указанным соображениям, суждения, основательность которого всякий читатель (оставляя без внимания мою подозрительную в этом случае похвалу) сам усмотрит из понятного и верного изложения одного отрывка, касающегося первых принципов моего сочинения.

Итак, ввиду невозможности сразу судить об обширном здании в целом по одному бегло составленному расчету я предлагаю рассмотреть его по частям, начиная с фундамента, пользуясь при этом настоящими пролегоменами как общим наброском, с которым можно по мере надобности сравнивать само сочинение. Если бы это требование было основано только на той воображаемой важности, какую тщеславие обычно придает всякому собственному произведению, оно было бы нескромно и его следовало бы с негодованием отклонить. Но дело в том, что вся спекулятивная философия дошла до такого положения, что вот-вот совсем исчезнет, хотя разум человеческий держится за нее с неистребимой склонностью, которая лишь потому, что беспрестанно бывает обманутой, старается теперь, хотя и тщетно, превратиться в равнодушие.

В наш мыслящий век нельзя предположить, что не найдется много заслуженных мужей, готовых воспользоваться всяким хорошим поводом потрудиться вместе ради все более просвещающегося разума, если только появится надежда благодаря этому достигнуть цели. Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т.д. не заполняют душу целиком; все еще остается в ней место, которое намечено для чис-

того и спекулятивного разума и незаполненность которого заставляет нас искать в причудливом, или в пустяках, или же в мечтательстве видимость занятия, а в сущности лишь развлечение, чтобы заглушить обременяющий зов разума, требующего в соответствии со своим назначением чего-то такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не занимало бы его ради других целей или в пользу склонностей. Поэтому я не без основания предполагаю, что рассуждение, занимающееся только этой сферой разума, существующего для самого себя, имеет, поскольку именно в ней должны сойтись и соединиться в одно целое все другие знания и даже цели, большую привлекательность для всякого, кто только пытался расширить таким образом свои понятия, и, я должен сказать, имеет большую привлекательность, чем всякое другое теоретическое знание, которое вряд ли променяли бы на это.

Но я предлагаю в качестве плана и путеводной нити исследования эти пролегомены, а не самое сочинение потому, что хотя сочинением я еще и теперь вполне доволен в том, что касается содержания, порядка, метода и той тщательности, с какой я взвешивал и проверял каждое положение, прежде чем привести его (не говоря уже о всем сочинении, мне требовались иногда целые годы, чтобы вполне удовлетвориться каким-нибудь одним положением в отношении его источников), но изложением своим в некоторых разделах учения о началах, например в разделе о дедукции рассудочных понятий или в разделе о паралогизмах чистого разума, я не совсем доволен, так как некоторая пространность мешает здесь ясности; вместо этих разделов можно принять в основу рассмотрения то, что говорится о них здесь в пролегоменах.

Немцы славятся тем, что превосходят другие народы во всем, что требует постоянства и беспрестанного прилежания. Если это мнение основательно, то вот подходящий случай подтвердить его, доводя до конца дело, в успешном исходе которого вряд ли можно сомневаться и в котором одинаково заинтересованы все

мыслящие люди, но которое до сих пор не удавалось; и это тем более важно, что наука, о которой идет речь, столь особого рода, что она сразу может быть доведена до полной своей завершенности и до такого *устойчивого состояния*, что ее уже нельзя будет ни насколько двигать дальше, расширять или даже изменять позднейшими открытиями (если не считать украшение ее кое-где большей ясностью или же дополнительную пользу в разных отношениях), — преимущество, которого никакая другая наука не имеет и иметь не может, так как ни одна не связана с такой совершенно изолированной, от других не зависящей и с ними не смешанной познавательной способностью. Этому моему требованию, кажется мне, как раз благоприятствует настоящий момент, так как теперь в Германии почти не знают, чем бы кроме так называемых полезных наук заняться, чтобы это было не просто игрой, но и делом, благодаря которому достигается постоянная цель.

Придумать способы, какими можно было бы объединить усилия ученых для такой цели, я должен предоставить другим. Но я не намерен требовать от кого бы то ни было, чтобы он следовал лишь моим положениям, и не думаю льстить себя такой надеждой; пусть будут нападки, повторения, ограничения или же подтверждение, дополнение и расширение — лишь бы дело было основательно исследовано, тогда оно неминуемо приведет к созданию научной системы, хотя бы и не моей, как завещания потомкам, за которое они будут иметь основание быть благодарными.

Было бы слишком долго рассказывать, какого рода метафизики можно было бы ожидать вслед за критикой (если основоположения этой критики правильны), так как оттого, что с метафизики снимут фальшивые перья, она вовсе не станет скудной и малой фигурой, а покажет себя в другом отношении богатой и в приличном убранстве; но другого рода значительная польза, вытекающая из такой реформы, сразу бросается в глаза. Уже и обыденная метафизика была

полезна тем, что отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций. Благодаря этому она становилась культурой для разума, куда бы он потом ни обращался; но это и было все то хорошее, что она делала. Ведь эту свою заслугу она снова свела на нет тем, что благоприятствовала самомнению посредством рискованных тонких уловок и благовидных предлогов, поверхностности — легкостью, с какой отделялись небольшим запасом школьной мудрости от труднейших задач, — и эта поверхностность тем соблазнительнее, чем больше она может по выбору пользоваться и научным языком, и популярным изложением, становясь благодаря этому всем для всех, а на деле ничем. Критика же, напротив, наделяет наше суждение мерилom, которым можно с достоверностью отличать знание от мнимого знания, а полное применение критики в метафизике создает такой образ мыслей, который распространяет затем свое благотворное влияние и на всякое другое применение разума и прежде всего вселяет истинный философский дух. Но никак нельзя недооценивать и услугу, которую критика оказывает теологии, делая ее независимой от суждения догматической спекуляции и тем самым совершенно ограждая ее от всех нападков со стороны таких противников. В самом деле, обыкновенная метафизика, хотя и обещала теологии большую помощь, не могла, однако, впоследствии выполнить это обещание и, кроме того, призвав себе в союзники спекулятивную догматику, сделала лишь одно — вооружила врагов против себя самой. Мечтательство, которое в просвещенный век может выступить, лишь прячась за какой-нибудь школьной метафизикой, под защитой которой оно осмеливается, так сказать, разумно неистовствовать, изгоняется критической философией из этого своего последнего убежища, и сверх всего этого разве неважно для учителя метафизики быть в состоянии сказать при всеобщем одобрении, что то, что он преподает, есть, наконец, тоже наука, приносящая обществу действительную пользу.

**ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ  
МЕТАФИЗИКИ ПРАВОВ**

*1785*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Древнегреческая философия разделялась на три науки: *физику*, *этику* и *логику*. Это деление полностью соответствует природе вещей, и нет нужды в нем что-либо исправлять; не мешает только пояснить принцип этого деления, чтобы таким образом отчасти увериться в его полноте, отчасти получить возможность правильно определить необходимые подразделения.

Все познание из разума или *содержательно* и рассматривает какой-нибудь объект, или *формально* и занимается только самой формой рассудка и разума и общими правилами мышления вообще, без различия объектов. Формальная философия называется *логикой*, содержательная имеет дело с определенными предметами и законами, которым они подчинены, и в свою очередь делится на две [части]. Дело в том, что эти законы суть или законы *природы*, или же законы *свободы*. Наука о первых законах носит название *физики*, наука о вторых есть *этика*; первая называется также учением о природе, а последняя — учением о нравственности.

Логика не может иметь никакой эмпирической части, т.е. такой, в которой всеобщие и необходимые законы мышления покоились бы на основаниях, взятых из опыта; в противном случае она не была бы логикой, т.е. каноном для рассудка или разума, который имеет силу и должен быть показан при всяком мышлении. Естественная же философия, так же как и нравственная, может иметь свою эмпирическую

часть, потому что первая должна определять свои законы природе как предмету опыта, вторая же — воле человека, поскольку природа воздействует на нее; при этом первые законы [определяются] как законы, по которым все происходит, вторые же — как законы, по которым все должно происходить, однако следует принимать во внимание условия, при которых оно часто не происходит.

Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, — *чистой* философией. Последняя, если она только формальна, называется *логикой*; если же она занимается лишь определенными предметами рассудка, то она называется *метафизикой*.

Так возникает идея двоякой метафизики — *метафизики природы* и *метафизики нравственности*. Физика, следовательно, будет иметь свою эмпирическую, но также и рациональную часть; точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная — собственно *моралью*.

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства. Хотя вполне достойным предметом для размышления может сам по себе быть вопрос, не требует ли чистая философия во всех своих частях своего особого человека и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто так привык сбывать вперемешку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных им самим неизвестных пропорциях, те, кто величает себя самостоятельно мыслящими людьми, а других, изготовляющих только рациональную часть, называет умствователя-



ми, были предохранены от занятия сразу двумя делами, которые совершенно различны по способу своего выполнения, для каждого из которых требуется, быть может, особый талант и соединение которых в одних руках создает лишь кропателей,— тем не менее я здесь спрошу только, не требует ли природа науки, чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы собственной (эмпирической) физике предпосылалась метафизика природы, а практической антропологии — метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического? [Решение этого вопроса необходимо для того], чтобы узнать, чего может добиться в том и другом случае чистый разум и из каких источников он сам а priori черпает свое учение; относительно последнего дела, впрочем, безразлично, занялись бы им все моралисты (коих бесчисленное множество) или только те, кто чувствует к тому призвание.

Так как я имею здесь предметом, собственно, нравственную философию, то предложенный вопрос свожу к следующему: не следует ли думать, что крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь *не лги* действительно не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума и что каждое другое предписание, которое основывается на принципах одного лишь опыта, и даже общее в каком-то отношении предписание, если

только оно хоть в малейшей степени — быть может, лишь по одной побудительной причине — опирается на эмпирические основания, можно, правда, назвать практическим правилом, но никогда нельзя назвать моральным законом.

Таким образом, из всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, в чем заключается что-то эмпирическое, но вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения; ведь хотя человеку и доступна идея практического чистого разума, однако ему, как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее *in concreto* действенной в своем поведении.

Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных а priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки. В самом деле, для того, что должно быть морально добрым, недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственным законом; оно должно совершаться также и *ради него*; в противном случае эта сообразность будет лишь очень случайной и сомнительной, так как безнравственное основание хотя и может вызвать порой сообразные с законом поступки, но чаще будет приводить к поступкам, противным закону. Но нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как раз в сфере практического более всего важно) следует искать только в чистой философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впе-

реди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии. Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии (ведь философия тем и отличается от обыденного познания разума, что излагает в обособленной науке то, что обыденное познание разума постигает только вперемешку), еще в меньшей степени — названия моральной философии, так как именно этим смешением она вредит даже чистоте самих нравов и поступает против своей собственной цели.

Пусть, однако, не подумают, что то, что здесь требуется, мы имеем уже в пропедевтике знаменитого Вольфа<sup>1</sup> к его моральной философии, а именно в *общей практической философии*, как он ее называет, и что здесь, стало быть, не следует открывать совершенно новое поприще. Именно потому, что она должна была быть общей практической философией, она не рассматривала волю какого-нибудь особого рода, например такую, которая определялась бы без всяких эмпирических побудительных причин, всецело из априорных принципов, и которую можно было бы назвать чистой волей; она рассматривала воление вообще со всеми действиями и условиями, которые присущи ему в этом общем значении; этим она отличается от метафизики нравственности точно так же, как обычная логика отличается от трансцендентальной философии: первая излагает действия и правила мышления *вообще*, а вторая — только особые действия и правила *чистого* мышления, т.е. такого мышления, посредством которого предметы познаются совершенно а priori. В самом деле, метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной *чистой* воли, а не действия и условия человеческого воления вообще, которые большей частью черпаются из психологии. То, что в общей практической философии (хотя вопреки всякому праву на то) говорится также и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Действительно, создатели этой науки остаются и в этом верными этой своей

идеи о ней: они не отличают побудительных причин, которые как таковые представляются совершенно априори только разумом и которые, собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнительных данных опыта; они рассматривают их, не обращая внимания на различие их источников, только по их большей или меньшей сумме (причем считают их однородными) и этим путем составляют себе понятие об *обязательности*. Это понятие, конечно, совсем не морально, но все же так построено, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о *происхождении* всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны.

Намереваясь со временем создать метафизику нравов, я предпосылаю ей эти «Основоположения». Собственно говоря, нет никакого другого основания ее, кроме критики *чистого практического разума*, так же как нет его для метафизики, кроме уже предложенной критики чистого спекулятивного разума. Но, с одной стороны, в первой критике нет столь крайней необходимости, как в последней, потому, что человеческий разум в сфере морального, даже при самом обыденном рассудке, легко может достигнуть высокой степени правильности и обстоятельности, тогда как, напротив, в теоретическом, но чистом применении он всецело диалектичен; с другой стороны, я требую от критики чистого практического разума, чтобы она, если она должна быть законченной, имела возможность показать в одном общем принципе единство практического разума со спекулятивным, так как в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении. Но до такой полноты я еще не мог здесь довести свое исследование, не примешивая сюда размышлений совсем другого рода и не сбивая с толку читателя. Вот почему я не воспользовался названием «Критики чистого практического разума», а озаглавил свою книгу «Основоположения метафизики нравов».

Но так как, в-третьих, и метафизика нравов, несмотря на устрашающее название, все же может быть

изложена в значительной степени популярно и приспособленно к обыденному рассудку, то я нахожу полезным отделить от нее эту предварительную разработку основ, чтобы в будущем иметь право не прибавлять к более понятным учениям те тонкости, которые при такой разработке неизбежны.

Но настоящие *«Основоположения»* суть не более как отыскание и установление *высшего принципа моральности*, что составляет особую (по своей цели) задачу, которая должна быть отделена от всякого другого этического исследования. Конечно, мои утверждения относительно этого важного и до сих пор далеко еще не удовлетворительно изученного основного вопроса достигли бы большей ясности благодаря применению одного и того же принципа ко всей системе и получили бы хорошее подтверждение благодаря своей достаточности, какую этот принцип повсюду обнаруживает. Однако я вынужден был отказаться от этого преимущества, которое, собственно говоря, послужило бы более самолюбию, чем общей пользе, так как легкость в применении и кажущаяся достаточность какого-нибудь принципа не есть еще бесспорное доказательство его правильности; скорее, и то и другое возбуждает некоторое пристрастие исследовать и взвешивать принцип не со всей строгостью, не сам по себе, безотносительно к результату.

Я избрал свой метод в этом сочинении, считая, что он будет наиболее уместным, если мы захотим пойти [сначала] аналитическим путем — от обычного познания к определению его высшего принципа, а затем обратным, синтетическим путем — от исследования этого принципа и его источников к обыденному познанию, где он применяется. Книга поэтому разделяется следующим образом:

1. *Первый раздел*: переход от обычного нравственного познания из разума к философскому.

2. *Второй раздел*: переход от популярной моральной философии к метафизике нравов.

3. *Третий раздел*: последний шаг от метафизики нравов к критике чистого практического разума.

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

### ПЕРЕХОД ОТ ОБЫЧНОГО НРАВСТВЕННОГО РАЗУМНОГО ПОЗНАНИЯ К ФИЛОСОФСКОМУ

Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*. Рассудок, остроумие и способность суждения и как бы иначе ни назывались *дарования* духа, или мужество, решительность, целеустремленность как свойства *темперамента* в некоторых отношениях, без сомнения, хороши и желательны; но они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрая воля, которая должна пользоваться этими дарами природы и отличительные свойства которой называются поэтому *характером*. Точно так же дело обстоит и с *дарами счастья*. Власть, богатство, почет, даже здоровье и вообще хорошее состояние и удовлетворенность своим состоянием под именем *счастья* внушают мужество, а тем самым часто и надменность, когда нет доброй воли, которая исправляла бы и делала всеобще-целесообразным влияние этих даров счастья на дух и вместе с тем также и самый принцип действия. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспевания человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, непременное условие быть достойным счастья.

Некоторые свойства благоприятствуют даже самой этой доброй воле и могут очень облегчить ее дело; од-

нако, несмотря на это, они не имеют никакой внутренней безусловной ценности, а всегда предполагают еще добрую волю, которая умеряет глубокое уважение, справедливо, впрочем, им оказываемое, и не позволяет считать их безусловно добрыми. Обуздание аффектов и страстей, самообладание и трезвое размышление не только во многих отношениях хороши, но, по-видимому, составляют даже часть *внутренней* ценности личности; однако многого недостает для того, чтобы объявить эти свойства добрыми без ограничения (как бы безусловно они ни прославлялись древними). Ведь без принципов доброй воли они могут стать в высшей степени дурными, и хладнокровие злодея делает его не только гораздо более опасным, но и непосредственно в наших глазах еще более омерзительным, нежели считали бы его таким без этого свойства.

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т.е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудных подношений суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и осталась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), — то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание не-

достаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность.

При всем том в этой идее об абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы, есть что-то столь странное, что, несмотря на все согласие с ней даже обыденного разума, все же необходимо возникает подозрение: быть может, только безудержное сумасбродство скрыто лежит в основе и, быть может, мы правильно понимаем намерение природы, которая предназначила разум управлять нашей волей. Попытаемся поэтому рассмотреть эту идею с этой точки зрения.

Что касается природных способностей органического существа, т.е. целесообразно устроенного для жизни, мы принимаем за аксиому то, что в нем нет ни одного органа для какой-нибудь цели, который не был бы самым удобным для этой цели и наиболее соответствующим ей. Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспеяние* — одним словом, его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнения этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума. Если же вдобавок покровительствуемое существо должно было быть наделено разумом, то этот разум должен был бы служить ему только для того, чтобы размышлять о счастливой склонности своей природы, восхищаться и радоваться ей и благодарить за нее благодетельную причину, но не для того, чтобы подчинять слабому и обманчивому руководству его свою способность желания и ввязываться в намерение природы. Одним словом, природа воспрепятствовала бы *практическому применению* разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя



не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту.

На самом деле мы и находим, что, чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности. Отсюда у многих людей, и притом самых искушенных в применении разума, если только они достаточно искренни, чтобы в этом признаться, возникает некоторая степень *мизологии*, т.е. ненависть к разуму, так как по вычислении всех выгод, которые они получают — я не скажу от изобретения всевозможных ухищрений обычной роскоши, но даже от наук (которые в конце концов представляются им также некоторой роскошью рассудка), — они все же находят, что на деле навязали себе на шею только больше тягот, а никак не выиграли в счастье. Поэтому они в конечном счете не столько презирают, сколько завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать большое влияние на их поведение. И необходимо признать, что осуждение тех, кто в значительной степени умеряет и даже сводит к нулю хвастливые восхваления выгод, которые дает нам разум в отношении счастья и удовлетворенности жизнью, никоим образом нельзя назвать мрачным или неблагодарным по отношению к благодати силы, правящей миром. Напротив, нужно признать, что в основе таких суждений скрыто лежит идея другой и гораздо более достойной цели нашего существования; именно для этой цели, а не для счастья предназначен разум, и ее как высшее условие должны поэтому большей частью предпочитать личным целям человека.

В самом деле, так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный природный инстинкт и все же нам дан разум как практическая способность, т.е. как такая, которая

должна иметь влияние на волю,— то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе. Для этого непременно нужен был разум, если только природа поступала всегда целесообразно при распределении своих даров. Эта воля не может быть, следовательно, единственным и всем благом, но она должна быть высшим благом и условием для всего прочего, даже для всякого желания счастья. В таком случае вполне совместимо с мудростью природы то наблюдение, что культура разума, необходимая для первой и безусловной цели, различным образом ограничивает, по крайней мере в этой жизни, достижение второй цели, всегда обусловленной, а именно счастья, и даже может свести ее на нет. И природа не поступает при этом нецелесообразно, так как разум, который видит свое высшее практическое назначение в утверждении (Gründung) доброй воли, при достижении этой цели способен удовлетворяться только на свой лад, а именно быть довольным осуществлением цели, которую опять-таки ставит только разум, если даже это и связано с некоторым ущербом для целей склонности.

Но для того чтобы разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели, в понятии ее, коль скоро оно имеется уже в природном здравом рассудке и его нужно не столько внушать, сколько разъяснять,— чтобы разобраться в понятии, которое при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего, возьмем понятие долга. Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в общем более ярком свете.

Я обхожу здесь молчанием все поступки, которые признаются как противные долгу, хотя они и могли бы быть полезными в том или другом отношении; ведь о таких поступках нельзя спрашивать, соверше-

ны ли они из *чувства долга*, поскольку они даже противоречат долгу. Я оставляю без внимания и те поступки, которые, правда, сообразны с долгом, но к которым люди непосредственно не имеют *никакой склонности*, однако все же совершают их потому, что побуждаются к этому другой склонностью. В таких случаях легко установить, совершен ли сообразный с долгом поступок *из чувства долга* или с эгоистическими целями. Гораздо труднее заметить это различие там, где поступок сообразуется с долгом и, кроме того, сам субъект *непосредственно* склонен совершать его. Например, сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя; этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь *честно*. Однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступил так из чувства долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает прямую симпатию к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене. Следовательно, такой поступок был совершен не из чувства долга и не из прямой симпатии, а просто с корыстными целями.

Сохранить же свою жизнь есть долг, и, кроме того, каждый имеет к этому еще и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляют большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима — моральное достоинство. Они оберегают свою жизнь *сообразно с долгом*, но не *из чувства долга*. Если же превратность судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли вкус к жизни, если несчастный, будучи сильным духом, более из негодования на свою судьбу, чем из малодушия или подавленности, желает смерти и все же сохраняет себе жизнь не по склонно-

сти или из страха, а из чувства долга,— тогда его максима имеет моральное достоинство.

Оказывается, где только возможно, благодеяния есть долг, и, кроме того, имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности. Он под стать другим склонностям, например склонности к почестям, которая, если она, к счастью, наталкивается на то, что действительно общеплезно и сообразно с долгом, стало быть достойно уважения, заслуживает похвалы и поощрения, но никак не высокой оценки. Ведь максиме не хватает нравственного достоинства, а именно совершать такие поступки не по склонности, а *из чувства долга*. Предположим, что настроение такого человеколюбца заволоклось собственной печалью, которая гасит всякое участие к судьбе других; что он все еще имеет возможность помочь другим нуждающимся, но чужая беда его не трогает, так как он занят своей собственной; и вот, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из этой полной бесчувственности и совершает поступок без всякой склонности, исключительно из чувства долга,— вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность. Более того: если бы природа вложила в сердце какого-нибудь человека мало симпатии; если бы он (в общем-то честный человек) обладал холодным темпераментом и был равнодушен к страданиям других, может быть, потому, что будучи наделен особым даром терпения и выдержки по отношению к своим собственным страданиям, он предполагает или даже требует того же от всякого другого; если бы природа не сделала такого человека (который вовсе не самое

худшее ее произведение), собственно говоря, человеколюбцем,— то неужели он не нашел бы в себе еще источник для того, чтобы самому себе придать гораздо более высокую ценность, чем та, какой может быть ценность благонравного темперамента? Несомненно нашел бы! Именно с благотворения не по склонности, а из чувства долга и начинается моральная и вне сравнения высшая ценность характера.

Обеспечить себе свое счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностях могло бы легко сделаться большим *искушением нарушить долг*. Но, не обращая здесь внимания на долг, все люди уже сами собой имеют сильнейшее и глубочайшее стремление к счастью, так как именно в этой идее все склонности объединяются. Но только это предписание стремиться к счастью обычно таково, что оно наносит большой ущерб некоторым склонностям, и тем не менее человек не может составить себе никакого определенного и верного понятия о сумме удовлетворения всех [склонностей], именуемых счастьем. Поэтому нечего удивляться, что одна определенная склонность в отношении того, что она обещает, и того времени, в какое она может быть удовлетворена, в состоянии перевесить неопределенную идею и человек, например, подагрик, выбирает еду, какая ему по вкусу, а страдание — какое он способен вытерпеть, так как по своему расчету он здесь по крайней мере не лишил себя наслаждения настоящим моментом ради, быть может, напрасных ожиданий счастья, какое будто заключается в здоровье. Но и в этом случае, если общее стремление к счастью не определило воли этого человека, если здоровье, для него по крайней мере, не вошло с такой необходимостью в расчет, то и здесь, как и во всех других случаях, остается еще некоторый закон, а именно содействовать своему счастью не по склонности, а из чувства долга, и только тогда поведение человека имеет продолжительную моральную ценность.

Так, без сомнения, следует понимать и места из Священного Писания, где предписывается как заповедь любить своего ближнего, даже нашего врага. Ведь любовь как склонность не может быть предписана как заповедь, но благодарение из чувства долга, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *чувственная* любовь. Она кроется в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только такая любовь и может быть предписана как заповедь.

Второе положение следующее: поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не *в той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить; эта ценность зависит, следовательно, не от действительности объекта поступка, а только от *принципа воления*, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания. Что намерения, которые мы можем иметь при совершении поступков, и их влияние как целей и мотивов воли не могут придать поступкам никакой безусловной и моральной ценности — ясно из предыдущего. В чем же, таким образом, может заключаться эта ценность, если она не должна состоять в воле, [взятой] в отношении результата, на какой она надеется? Эта ценность может заключаться *только в принципе воли* безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством такого поступка. Ведь воля стоит как бы на распутьи — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален, и так как она все же должна быть чем-нибудь определена, то если поступок совершается из чувства долга, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят.

Третье положение как вывод из общих предыдущих я бы выразил следующим образом: *долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к за-*

кону. К объекту как результату моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь *склонность*, но *никогда* не могу чувствовать *уважение* именно потому, что он только результат, а не деятельность воли. Точно так же я не могу питать уважение к склонности вообще, все равно, будет ли она моей склонностью или склонностью другого; самое большее, что я могу,— это в первом случае ее одобрять, во втором — иногда даже любить, т.е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде. Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе, стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым — заповедью. Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и вместе с ней всякий предмет воли. Следовательно, остается только одно, что могло бы определить волю: объективно закон, а субъективно *чистое уважение* к этому практическому закону, стало быть, максима\* — следовать такому закону даже в ущерб всем своим склонностям.

Таким образом, моральная ценность поступка заключается не в результате, который от него ожидается, следовательно, также и не в каком-нибудь принципе [совершения] поступков, который нуждается в заимствовании своей побудительной причины от этого ожидаемого результата. Ведь ко всем этим результатам (собственному приятному состоянию и даже способствованию чужому счастью) могли бы привести и другие причины, и для этого, следовательно, не требовалось воли разумного существа, а ведь в ней одной можно найти высшее и безусловное благо. Поэтому только *представление о законе* самом по себе,

---

\* *Максима* есть субъективный принцип воления; объективный принцип (т.е. такой, который служил бы всем разумным существам практическим принципом также и субъективно, если бы разум имел полную власть над способностью желания) есть практический закон.

которое имеется, конечно, только у разумного существа, поскольку это представление, а не ожидаемый результат есть определяющее основание воли, может составлять то столь предпочтительное благо, которое мы называем нравственным и которое имеется уже в самой личности, поступающей согласно этому представлению, а не ожидается еще только в результате [поступка]\*.

Однако что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непосредственно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения ка-

---

\* Меня могут, пожалуй, упрекнуть в том, что я, прикрываясь словом *уважение*, только ищу прибежища в неясном чувстве, вместо того чтобы дать четкое объяснение по этому вопросу, пользуясь каким-нибудь понятием разума. Но хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не внушенное каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное (*selbstgewirkter*) понятием разума; поэтому оно специфически отличается от всех чувств первого рода, которые можно свести к склонности или страху. Когда я познаю нечто непосредственно как закон для себя, я познаю с уважением, которое означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону без посредства других влияний на мои чувства. Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется уважением, так что уважение рассматривается как действие закона на субъект, а не как причина этого закона. Собственно говоря, уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию. Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем и с другим. Предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на самих себя и тем не менее как необходимый сам по себе. Как закону мы подчиняемся ему, не спрашивая у себялюбия; как возложенный на нас нами самими этот закон есть, однако, следствие нашей воли. В первом отношении он имеет аналогию со страхом, во втором — со склонностью. Все уважение к личности есть в сущности только уважение к закону (честности и т.д.), пример которого нам дает эта личность. Так как развитие своих талантов мы также считаем долгом, то в талантливой личности мы усматриваем как бы *примерный случай закона* (чтобы в этом сделаться подобным ей посредством упражнения), и это создает наше к ней уважение. Весь так называемый моральный интерес состоит исключительно в уважении к закону.



кого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, *чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон* <sup>2</sup>. Здесь законосообразность вообще (без того чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом, если долг вообще не пустая фантазия и химерическое понятие; с этим согласен и обыденный человеческий разум в своих практических суждениях, и он постоянно имеет в виду упомянутый принцип.

Пусть, например, ставится вопрос: могу ли я, если я нахожусь в затруднительном положении, дать обещание с намерением его не сдержать? Здесь я легко усматриваю различный смысл, какой может иметь этот вопрос: благоразумно ли давать ложное обещание, или сообразно ли это с долгом? Первое, без сомнения, часто может иметь место. Правда, я прекрасно вижу, что недостаточно еще с помощью этой увертки выбраться из затруднительного положения в данный момент, следует еще хорошенько обдумать, не могут ли из этой лжи возникнуть для меня впоследствии гораздо большие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так при всей моей мнимой *хитрости* не так-то легко предусмотреть последствия, чтобы раз потерянное доверие не повредило мне куда больше, чем все то зло, которого я сейчас думаю избежать, то не *благоразумнее* было бы поступать согласно всеобщей максиме и вменить себе в привычку что-то обещать не иначе как с намерением исполнить обещанное. Однако мне скоро становится ясно, что такая максима все же имеет в своей основе только боязнь последствий. Быть же правдивым из чувства долга — это другое дело, это совсем не то, что быть таким из боязни вредных последствий: в то время как в первом случае понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня, во втором я прежде всего должен осмотреться и взвесить, какие результаты могут для меня быть связаны с этим. В са-

мом деле, если я отступаю от принципа долга, то это безусловно дурно; если же я изменяю своей максиме благоразумия, то это иногда может оказаться для меня очень выгодно, хотя, конечно, надежнее оставаться ей верным. Однако, чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, соответственно ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного общения) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственного говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объяснять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, оплатили бы мне той же монетой. Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя.

Таким образом, я не нуждаюсь в какой-нибудь глубокой проницательности, чтобы знать, как мне поступать, дабы мое воление было нравственно добрым. Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашиваю себя: можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если ты этого не можешь, то она неприемлема, и притом не из-за ожидаемого от нее вреда для тебя или других, а потому, что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства. К последнему же разум вынуждает у меня непосредственное уважение, относительно которого я, правда, сейчас еще не *знаю*, на чем оно основывается (пусть это исследует философ), но по крайней мере понимаю хотя бы следующее: что оно есть определение ценности, которая далеко пере-

вешивает всю ценность того, что восхваляется склонностью, и, далее, что необходимость моих поступков из *чистого* уважения к практическому закону есть то, что составляет долг, которому должна уступить всякая другая побудительная причина, так как он — условие *самой по себе* доброй воли, ценность которой выше всего остального.

Так мы наконец добрались в моральном познании обычного человеческого разума до его принципа, который этот разум, конечно, не мыслит себе столь отвлеченно в общей форме, но все же постоянно имеет перед глазами и применяет как руководящую нить своих суждений. Здесь было бы нетрудно показать, как он с этим компасом в руках отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу, если только, не обучая разум ничему новому, обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцип; следовательно, для того, чтобы знать, как поступать, чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии. Уже заранее можно было предположить, что знание того, что каждому человеку надлежит сделать и, стало быть, ведать, — это дело также каждого, даже самого простого человека. Здесь нельзя, однако, не удивляться тому, как много преимуществ имеет в обыденном человеческом рассудке практическая способность суждения перед теоретической. В последней, если обыденный разум отваживается уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия с самим собой, приходит к загадкам, по меньшей мере к хаосу неизвестности, неясности и неустойчивости. В сфере же практического способность суждения только тогда и начинает показывать себя с очень выгодной стороны, когда обыденный рассудок исключает из практических законов все чувственные мотивы. Тогда он делается даже тонким; может случиться, что он будет придирчивым к своей совести или другим притязаниям в отношении того, что должно называться пра-

вильным, или же захочет для собственного наставления искренне определить ценность поступков; и, что самое главное, в последнем случае он может с точно таким же успехом питать надежду верно попасть в цель, как и философ; он в этом случае даже надежнее философа: ведь последний может руководствоваться тем же принципом, что и он, но может легко запутать свое суждение массой посторонних, не относящихся к делу соображений и отклонить его от прямого пути. Не было бы поэтому предпочтительнее в делах морали довольствоваться обыденным суждением разума и — самое большое — привносить философию только для того, чтобы полнее и доступнее представить систему нравственности, равно и правила ее изложить более подходящим образом для применения (но еще более для споров), но не для того, чтобы в практических целях отучать обыденный человеческий рассудок от его счастливой простоты и направлять его посредством философии на новый путь исследований и поучений?

Невинность, конечно, прекрасная вещь, но, с другой стороны, очень плохо, что ее трудно сохранить и легко совратить. Поэтому сама мудрость, которая вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании, все же нуждается в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его. Человек ощущает в себе самом, в своих потребностях и склонностях, полное удовлетворение которых он называет счастьем, сильный противовес всем велениям долга, которые разум представляет ему достойным глубокого уважения. Разум между тем дает свои веления, ничего, однако, при этом не обещая склонностям, дает их с неумолимостью, стало быть, как бы с пренебрежением и неуважением к столь безудержным и притом с виду столь справедливым притязаниям (которые не хотят отступать ни перед какими велениями). Отсюда возникает *естественная диалектика*, т.е. наклонность уметь наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать

их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т.е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум.

Таким образом, не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают *обычный человеческий разум* выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. Это должно помочь ему выйти из затруднительного положения, возникающего вследствие двусторонних притязаний, и избежать опасности лишиться всех подлинных нравственных принципов из-за двусмысленности, в которой он легко может запутаться. Таким образом, и в практическом обычном разуме, если он развивает свою культуру, незаметно возникает *диалектика*, которая заставляет его искать помощи в философии точно так же, как это происходит с разумом в его теоретическом применении; поэтому первый, так же как и второй, не находит успокоения ни в чем, кроме как в исчерпывающей критике нашего разума.

---

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### ПЕРЕХОД ОТ ПОПУЛЯРНОЙ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ К МЕТАФИЗИКЕ НРАВСТВЕННОСТИ

Если мы вывели понятие долга, которым мы до сих пор оперировали, из обычного применения нашего практического разума, то отсюда никоим образом нельзя заключать, будто мы трактовали его как понятие опыта. Как только мы обращаемся к опыту и следам за поведением людей, мы встречаемся с частыми и, как мы сами признаем, справедливыми сетованиями, что нельзя даже привести никаких достоверных примеров убеждения в совершении поступков из чувства чистого долга; что хотя нечто и может произойти *сообразно* с тем, что велит долг, тем не менее все еще остается сомнение, произошло ли это действительно *из чувства долга* и имеет ли оно, стало быть, моральную ценность. Поэтому во все времена были философы, которые решительно отрицали действительность такого убеждения в человеческих поступках и все приписывали более или менее утонченному себялюбию. Однако это не вызывало у них сомнений в самом понятии нравственности; скорее, они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы; она, правда, достаточно благородна для того, чтобы возвести в правило для себя столь достойную уважения идею, но в то же время слишком слаба, чтобы ей следовать; а разумом, который должен был бы служить ей законодательством, она пользуется только для того, чтобы

удовлетворить интересы склонностей или каждой в отдельности, или — самое большее — в их максимальном согласии между собой.

На самом деле совершенно невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще-то сообразного с долгом поступка покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о своем долге. Правда, иногда может случиться, что при самом жестком испытании самих себя мы не находим ничего, что помимо морального основания долга могло бы оказаться достаточно сильным, чтобы побудить к тому или другому хорошему поступку и столь большой самоотверженности; однако отсюда никак нельзя с уверенностью заключить, что действительно никакое тайное побуждение себялюбя — только под обманным видом той идеи — не было настоящей, определяющей причиной воли; мы же вместо нее охотно льстим себя ложно присвоенными более благородными побудительными мотивами, а на самом деле даже самым тщательным исследованием никогда не можем полностью раскрыть тайные мотивы, так как когда речь идет о моральной ценности, то суть дела не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах их, которых мы не видим.

Тем, кто осмеивает всякую нравственность просто как иллюзию человеческого воображения, которое благодаря самомнению превосходит само себя, нельзя оказать большей услуги, чем согласиться с ними, что понятия долга (так же как и все другие понятия, как это люди из удобства охотно себе внушают) должны быть выведены только из опыта; этим признанием мы приготовили бы им верный триумф. Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом; но стоит только ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей, как мы всюду натолкнемся на их дорогое им *Я*, которое всегда бросается в глаза: именно на нем и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы само-

отречения. Да и нужно быть не врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающим страстного желания добра тотчас за его действительность, чтобы (в особенности с увеличением жизненного опыта и развитием способности суждения, которая под влиянием опыта становится отчасти более утонченной, отчасти более изощренной в наблюдательности) в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель. И тут уже ничто не может предотвратить полного отречения от наших идей долга и сохранить в душе заслуженное уважение к его закону, кроме ясного убеждения, что если даже никогда и не было бы поступков, которые возникали бы из таких чистых источников, то ведь здесь вовсе нет и речи о том, происходит или нет то или другое, — разум себе самому и независимо от всех явлений предписывает то, что должно происходить; стало быть, поступки, примеры которых, может быть, до сих пор и не дал мир и в возможности которых очень сомневался бы даже тот, кто все основывает на опыте, тем не менее неумолимо предписываются разумом. Можно, например, требовать от каждого человека полной искренности в дружбе, хотя, быть может, до сих пор не было ни одного чистосердечного друга, потому что этот долг как долг вообще заключается — до всякого опыта — в идее разума, определяющего волю априорными основами.

Прибавим к этому, что если только не хотят оспаривать у понятия нравственности всю его истинность и отношение к какому-нибудь возможному объекту, то нельзя отрицать, что значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех *разумных существ вообще*, не только при случайных обстоятельствах и в исключительных случаях, а *безусловно необходимо*; тогда становится ясным, что никакой опыт не может дать повода к выводу даже о возможности таких аподиктических законов. В самом деле, по какому же праву можем мы к тому, что, быть может, имеет силу



только при случайных условиях человечества, внушить беспредельное уважение как всеобщему предписанию для всякого разумного естества и каким образом законы определения *нашей* воли могли бы приниматься за законы определения воли разумного существа вообще и только как таковые считаются законом и для нашей воли, если бы они были только эмпирическими и не брали свое начало совершенно а priori в чистом, но практическом разуме?

И нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере нравственности следует сначала судить согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т.е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности. Даже святой праведник из Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом; этот святой и говорит о самом себе: что называете вы меня (которого вы видите) благим? никто не благ (не прообраз блага), кроме единого Бога (которого вы не видите). Но откуда же у нас понятие о Боге как о высшем благе? Только из *идеи* нравственного совершенства, которую разум составляет а priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли. Подражание в нравственном вовсе не имеет места, и примеры служат только для поощрения, т.е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что повелевает закон, они делают наглядным то, что практическое правило выражает в более общем виде, но они никогда не могут дать нам право оставить в стороне их настоящий оригинал, находящийся в разуме, и руководствоваться примерами.

Если, таким образом, нет никакого настоящего высшего принципа нравственности, который не должен был бы независимо от всякого опыта основываться только на чистом разуме, то я, думаю, не надо и спрашивать, хорошо ли излагать в общем виде (in

abstracto) эти понятия так, как они установлены a priori вместе с принадлежащими им принципами, ежели познание должно отличаться от обыденного и получить название философского. Но в наше время такой вопрос был бы не лишним. В самом деле, если бы мы стали собирать голоса относительно того, чему следует отдать предпочтение — чистому ли, обособленному от всего эмпирического познанию разума, стало быть метафизике нравов, или популярной практической философии, то мы скоро догадались бы, на чьей стороне был бы перевес.

Спускаться таким образом, до ходячих понятий, без сомнения, очень похвально, если перед этим мы поднялись до принципов чистого разума и получили при этом полное удовлетворение; это значило бы сначала *основать* учение о нравственности на метафизике, а потом уже, когда оно установлено, ввести его путем популяризации *в обиход*; но крайне нелепо добиваться популярности уже при первом исследовании, от которого зависит вся правильность принципов. Этот образ действий никогда не может претендовать на в высшей степени редкую заслугу — добиться истинной *философской популярности*, так как нет ничего мудреного в том, чтобы быть общепонятным, если при этом отказываешься от всякого основательного понимания. Кроме того, он порождает отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов, которая доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто весьма пригодное для каждодневной болтовни. Проницательные же люди чувствуют здесь путаницу, но, не зная, что делать, недовольные, отворачиваются от этого, хотя философов, прекрасно видящих этот обман, не желают слушать, если они на некоторое время отказываются от мнимой популярности, дабы только после приобретенного определенного понимания иметь полное основание быть популярными.

Стоит только взглянуть на опыты о нравственности, написанные в этом излюбленном стиле, как сталкиваешься то с особым назначением человеческой

природы (иногда, впрочем, и с идеей естества вообще), то с совершенством, то со счастьем, здесь найдешь моральное чувство, там — страх перед Богом, немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в поразительном смешении. При этом даже не приходит в голову спросить, следует ли вообще искать принципы нравственности в знании человеческой природы (которое мы можем получить только из опыта). Если же нет, если эти принципы можно найти совершенно а priori, свободным и от всего эмпирического, просто в чистых понятиях разума и ни в чем другом, то уж лучше решить совершенно отделить это исследование как чистую практическую философию или (если можно употребить название, пользуясь столь дурной славой) как метафизику\* нравов, довести его до него самого во всей его полноте, а публику, которая требует популярности, уговорить подождать до окончания этого предприятия.

Но такая совершенно изолированная метафизика нравов, не смешанная ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой или сверхфизикой и еще в меньшей степени со скрытыми качествами (которые можно было бы назвать подфизическими), есть не только необходимый субстрат всего теоретического, точно определенного познания обязанностей, но и дезидераты величайшей важности для действительного исполнения их предписаний. В самом деле, чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических воздействий (*Angeizen*), имеет на человеческое сердце благодаря одному только разуму (кото-

---

\* Можно, если угодно (подобно тому как чистую математику отличают от прикладной, чистую логику — от прикладной, точно так же) отличить чистую философию нравственности (метафизику) от прикладной (а именно примененной к человеческой природе). Это наименование будет сейчас же напоминать, что нравственные принципы не следует основывать на особенностях человеческой природы: они должны быть а priori самостоятельны; из них уже необходимо иметь возможность выводить практические правила как для всякого разумного естества, так, следовательно, и для человеческой природы.

рый при этом только впервые понимает, что он может быть для самого себя также и практическим) гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы\*, которые можно было бы собрать с эмпирического поля, так что оно, убежденное в своем достоинстве, презирует эти последние и постепенно может сделать их владыкой. Смешенное же учение о нравственности, составленное и из мотивов, основанных на чувствах и склонностях, и из понятий разума, должно сделать неустойчивым состояние души под действием побудительных причин, которые нельзя подвести ни под какой принцип и которые только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу.

Из всего сказанного явствует, что все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно а priori в разуме, и притом в самом обычном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном; что они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания; что именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами; что насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности

---

\* У меня есть письмо покойного достопочтенного Зульцера<sup>3</sup>, в котором он меня спрашивает: что же может быть причиной того, что учения о добродетели, как бы убедительны они ни были для разума, имеют так мало успеха. Я несколько запоздал с ответом, так как намерен был дать его исчерпывающим образом. Однако ответ может быть только один: сами учителя не выяснили себе свои понятия и, желая это исправить, портят их тем, что отовсюду набирают побудительные причины к нравственно доброму, дабы сделать лекарство как следует сильным. Ведь при самом обыкновенном наблюдении обнаруживается, что если нам показывают честный поступок, как он был с непоколебимым духом совершен без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете, несмотря на величайшие испытания или соблазны, то он далеко превосходит и затмевает всякий аналогичный ему поступок, на который, хотя бы лишь в малейшей степени, воздействовал посторонний мотив, поднимает дух и вызывает желание самому действовать так же. Даже подростки ощущают это влияние, и потому обязанности никогда не следует показывать им иначе.

поступков; что не только величайшая необходимость в теоретических целях, когда дело идет только о спекуляции, требует, чтобы понятия и законы нравственности черпались из чистого разума и излагались во всей чистоте и, более того, чтобы был определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т.е. вся способность чистого практического разума, но что все это имеет величайшее практическое значение. Однако не следует при этом ставить принципы в зависимость от особой природы человеческого разума, как это охотно допускает, да иногда и находит необходимым, спекулятивная философия; нет, именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще и таким образом излагать всю мораль, которая для своего применения к людям нуждается в антропологии, сначала независимо от нее как чистую философию, т.е. как метафизику, во всей полноте (что вполне возможно в этом виде совершенно обособленного познания). При этом мы прекрасно понимаем, что, не обладая ею, не только совершенно напрасно пытаться точно определить для спекулятивного суждения морально [содержание] долга во всем, что сообразно с долгом, но даже в обычном и практическом применении, особенно в моральном наставлении, невозможно основать нравы на их подлинных принципах и тем самым вызывать чистые моральные убеждения и прививать умам стремление к высшему благо в мире.

Однако, чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обычного нравственного суждения (которое здесь достойно большего уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощутью дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящихся сюда познания разума, доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры), мы должны проследить

и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга.

Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т.е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые объективно необходимыми, необходимы также и субъективно, т.е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимыми, т.е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, — одним словом, если воля *сама по себе* не полностью соотнобразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые необходимыми, субъективно случайны и определение такой воли соотнобно с объективными законами есть *принуждение*; т.е. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется *веле-нием* (разума), а формула влечения называется *императивом*.

Все императивы выражены через *долженствование* и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого — хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но

практически *хорошо* то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т.е. из оснований, значимых для всякого разумного существа как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от *приятного*; приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого\*.

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как *принужденную* к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для *божественной* и вообще для *святой* воли нет никаких императивов; *долженствование* здесь не на своем месте, так как *воление* само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа, например воли человека.

---

\* Зависимость способности желания от ощущений называется склонностью, и склонность, следовательно, всегда указывает на *потребность*. Зависимость же случайно определяемой воли от принципов разума называется *интересом*. Интерес имеет место, следовательно, только при зависимой воле, которая не всегда сама собой соотнобразится с разумом; для божественной воли немыслим никакой интерес. Но и человеческая воля может *усматривать* в чем-нибудь *интерес* и, несмотря на это, не *поступать из интереса*. Первое означает *практический* интерес к поступку, второе — *чувственный* интерес к объекту поступка. Первое показывает лишь зависимость воли от принципов разума самих по себе, второе — зависимость ее от принципов его в пользу склонности, когда разум дает только практическое правило, как удовлетворить потребность склонности. В первом случае меня интересует поступок, во втором — объект поступка (поскольку этот объект мне приятен). В первом разделе мы видели, что при поступке из чувства долг должен приниматься во внимание не интерес к предмету, а только интерес к самому поступку и его принципу в разуме (закону).

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив — *категорический*.

Императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума.

Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь *возможной* или *действительной* цели. В первом случае он *проблематически-практический*, а во втором — *ассерторически-практический* принцип. Категорический императив, который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намеренно, т.е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу аподиктически-практического принципа<sup>4</sup>.



То, что исполнимо только силами какого-нибудь разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-нибудь вызываемой этим возможной цели принципов [совершеня] поступков на самом деле бесконечно много. Все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний (Aufgaben), что какая-нибудь цель для нас невозможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута. Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами *умения*. Разумна ли и хороша ли цель, — об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель. Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей *многому* и заботятся об *умении* применять средства ко *всевозможным* целям; при этом ни о какой из них они не могут определенно сказать, что она действительно станет в будущем целью их воспитанника, хотя *возможно*, что она у него когда-нибудь будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждения о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью.

Есть, однако, одна цель, наличия которой можно предполагать у всех разумных существ (поскольку к ним, а именно как к зависимым существам, подходят императивы), следовательно, такая цель, которую они не только *могут* иметь, но о которой можно с полной уверенностью заранее сказать, что все они ее *имеют* по естественной необходимости; я имею в виду цель достигнуть *счастья*. Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия, есть *ассерториче-*

ский императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и а priori предложить у каждого человека, так как она принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием\** в самом узком смысле. Следовательно, императив, касающийся выбора средств для достижения собственного счастья, т.е. предписание благоразумия, все еще остается *гипотетическим*: поступок предписывается не безусловно, а только как средство для другой цели.

Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Это императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности*.

Воление по этим троякого рода принципа можно легко различить также по *неодинаковости* принуждения воли. Для того чтобы сделать заметным и это различие, я думаю, было бы лучше всего расположить эти принципы по порядку со следующими названиями: они или *правила* умения, или *советы* благоразумия, или *веления* (законы) нравственности. В самом

---

\* Слово *благоразумие* употребляется в двояком смысле. В одном смысле оно может означать житейскую мудрость (Weltklugheit), в другом — ум, преследующий личные цели (Privatklugheit). Первая есть умение человека оказывать влияние на других для использования их в своих целях. Второй состоит в знании того, как объединить все эти цели для собственной длительной выгоды. Он есть, собственно говоря, то благоразумие, к которому сводится сама ценность первой; и о тех, кто благоразумен в первом смысле, но не во втором, можно было бы скорее сказать: они толковы и хитры, но в общем-то не умны.

деле, только с *законом* связано понятие *безусловной* и притом объективной и, стало быть, общезначимой *необходимости*, и веления суть законы, которым должно повиноваться, т.е. следовать и вопреки склонности. *Подача совета* содержит, правда, необходимость, но эта необходимость может быть значимой только при субъективном условии: причисляет ли данный человек то или другое к своему счастью; категорический же императив не ограничен никаким условием и как абсолютно, хотя и практически, необходимый может быть назван велением в собственном смысле. Можно было бы назвать императивы также *техническими* (относящимися к умению), вторые — *прагматическими*\* (относящимися к благу), третьи — *моральными* (относящимися к свободному поведению вообще, т.е. к нравственности).

Теперь возникает вопрос: как возможны все эти императивы? Смысл этого вопроса состоит не в том, чтобы знать, как возможно совершение поступка, который предписывается императивом, а только в том, чтобы знать, как можно мыслить принуждение воли, которое императив выражает в качестве задачи. Как возможен императив умения, — это, конечно, не нуждается в особом исследовании. Кто хочет [достигнуть] цели, тот хочет (поскольку разум имеет решающее влияние на его поступки) также и совершенно необходимого для нее средства, которое находится в его распоряжении. Это положение, поскольку оно касается воления, аналитическое, так как в волении, направленном на объект как результат моего поступка, уже мыслится заключающаяся во мне как деятельной причине каузальность, т.е. применение средств, и императив выводит понятие необходимых поступков для

---

\* Мне кажется, настоящее значение слова *прагматический* могло бы быть определено так точнее всего. В самом деле, прагматическими называют *санкции*, которые вытекают, собственно, не из права государств как необходимые законы, а из *попечения* о всеобщем благе. *История* написана *прагматически*, если она учит уму-разуму, т.е. научает людей, как заботиться о своих выгодах лучше или по крайней мере так же хорошо, как и их предки.

этой цели уже из понятия воления, направленного на эту цель (определить сами средства достижения поставленной цели — для этого требуются, конечно, синтетические положения<sup>5</sup>, которые, однако, касаются не основания — акта воли, а осуществления объекта). То, что мне следует провести из концов прямой линии две дуги, для того чтобы разделить эту линию пополам согласно установленному принципу, — этому математика учит, конечно, только с помощью синтетических положений; но [положение] *если я знаю, что только таким действием можно достигнуть ожидаемого результата, то, полностью желая результата, я желаю и действия, которое для этого требуется*, — это положение аналитическое; ведь представлять нечто как результат, возможный определенным образом благодаря мне, и представлять меня действующим таким же образом в расчете на этот результат — это совершенно одно и то же.

Императивы благоразумия совершенно совпадали бы с императивами умения и были бы точно так же аналитическими, если бы только так легко было дать определенное понятие о счастье. В самом деле, тогда совершенно одинаково можно было бы сказать здесь, как и там: кто хочет [достигнуть] цели, хочет также (сообразно с разумом — необходимо) всех тех средств для [достижения] ее, которые находятся в его распоряжении. Однако, к сожалению, понятие счастья столь неопределенное понятие, что хотя каждый человек желает достигнуть счастья, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие к понятию счастья, суть эмпирические, т.е. должны быть заимствованы из опыта, однако для идеи счастья требуется абсолютное целое — максимум блага в моем настоящем и каждом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени пронизательное и исключительно способное, но тем не менее конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно, собственно, здесь

хочет. Человек желает богатства — сколько забот, зависти и преследования мог бы он из-за этого навлечь на себя! Он желает больших познаний и понимания — может быть, это даст ему только большую остроту зрения и покажет ему в тем более ужасном виде несчастья, которые пока еще от него скрыты и которых тем не менее нельзя избежать, или навяжет еще больше потребностей его страстям, которые и без того причиняют ему достаточно много беспокойства. Он желает себе долгой жизни — но кто может поручиться, что она не будет лишь долгим страданием? Он желает по крайней мере здоровья — но как часто слабость тела удерживала его от распутства, в которое его могло бы повергнуть великолепное здоровье, и т.д. Короче говоря, он не в состоянии по какому-нибудь принципу определить с полной достоверностью, что сделает его истинно счастливым, так как для этого потребовалось бы всеведение. Таким образом, для того чтобы быть счастливым, нельзя поступать по определенным принципам, а необходимо действовать по эмпирическим советам, например диеты, бережливости, вежливости, сдержанности и т.д., о которых опыт учит, что они, как правило, более всего способствуют благу. Отсюда следует, что императивы благоразумия, говоря точно, вовсе не могут повелевать, т.е. объективно представлять поступки как практически *необходимые*; что их можно считать скорее советами (*consilia*), чем велениями (*praescripta*) разума; что задача определить наверняка и в общем виде, какой поступок мог бы содействовать счастью разумного существа, совершенно неразрешима. Стало быть, в отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится только на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута всеполнота действительно бесконечного ряда последствий. Этот императив благоразумия между тем был бы аналитически-практическим положением, если до-

пустить, что средства для [достижения] счастья могут быть с уверенностью указаны. В самом деле, он лишь тем и отличается от императива умения, что у него цель только возможна, тогда как у второго она дана; но так как оба предписывают только средства для того, относительно чего предполагают, что оно желаемая цель, то императив, предписывающий направленное на средства воление тому, кто желает [достижения] цели, в обоих случаях аналитический. Таким образом, вопрос о возможности такого императива также не трудный.

Вопрос же о том, как возможен императив *нравственности*, есть, без сомнения, единственный нуждающийся в решении, так как этот императив не гипотетический и, следовательно, объективно представляемая необходимость не может опереться ни на какое предположение, как при гипотетических императивах. Не следует только при этом упускать из виду, что *на примерах*, стало быть эмпирически, нельзя установить, существуют ли вообще такого рода императивы; нужно еще считаться с возможностью, не гипотетические ли в скрытом виде все те императивы, которые кажутся категорическими. Например, говорят: «Ты не должен давать никаких ложных обещаний» — и считают, что необходимость воздержания от таких поступков не есть простой совет для избежания какого-нибудь другого зла, как это было бы в том случае, если бы сказали: «Ты не должен давать ложного обещания, чтобы не лишиться доверия, если это откроется»; такого рода поступки должны рассматриваться как зло само по себе, и, следовательно, императив запрета категорический. В этом случае ни на каком примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторонних мотивов только законом, хотя бы это так и казалось; ведь всегда возможно, что на волю втайне оказали влияние боязнь стыда, а может быть, и смутный страх перед другими опасностями. Кто может на опыте доказать отсутствие причины, когда опыт учит нас только тому, что мы ее не воспринимаем? Но в таком случае так называемый моральный императив, который как таковой кажется

категорическим и безусловным, на самом деле был бы только прагматическим предписанием, которое обращает наше внимание на нашу выгоду и учит нас просто принимать ее в расчет.

Таким образом, нам придется исследовать возможность *категорического* императива всецело а priori: если бы действительность этого императива была дана нам в опыте, то возможность была бы нам нужна не для установления [его], а только для объяснения; но в таком выгодном положении мы не находимся. Тем не менее пока ясно следующее: что один лишь категорический императив гласит как практический закон, все же остальные, правда, могут быть названы *принципами* воли, но их никак нельзя назвать законами; ибо то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное и мы всякий раз не можем быть связаны с предписаниями, если только откажется от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного [решения], стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем от закона.

Во-вторых, у этого категорического императива, или закона нравственности, основание трудности (убедиться в его возможностях) также очень велико. Он — априорное синтетически-практическое положение\*, и так как понимание возможности положений такого рода наталкивается на большие трудности в теоретическом познании, то легко догадаться, что и в практическом их будет не меньше.

Поставив эту задачу, мы сперва попытаемся узнать, не подскажет ли нам, быть может, понятие ка-

---

\* Не предполагая условия из какой-нибудь склонности, я связываю с волей действие а priori, стало быть, необходимо (хотя только объективно, т.е. руководствуясь идеей разума, который имел бы полную власть над всеми субъективными побудительными причинами). Таким образом, это есть практическое положение, которое не выводит воление поступка аналитически из другого, уже предложенного воления (так как мы не обладаем такой совершенной волей), а связывает его непосредственно с понятием воли разумного существа как нечто в нем не содержащееся.

тегорического императива также и его формулу, содержащую в себе положение, которое одно только и способно быть категорическим императивом; ведь решение вопроса о возможности такого абсолютного воления, хотя бы мы и знали, как оно гласит, требует еще особых и больших усилий, но мы откладываем их до последнего раздела.

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы\* — быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.*

Если же все императивы долга могут быть выведены из этого единственного императива как из их принципа, то мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что мы хотим им выразить.

---

\* *Максима* есть субъективный принцип [поведения], и ее должно отличать от *объективного* принципа, а именно практического закона. Максима содержит практическое правило, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта (чаще всего с его неведением или же его склонностями), и, следовательно, есть основоположение, согласно которому субъект действует; закон же есть объективный принцип, имеющий силу для каждого разумного существа, и основоположение, согласно которому такое существо должно действовать, т.е. императив.



Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме), т.е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы.*

Теперь перечислим некоторые обязанности, согласно обычному их делению на обязанности по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, на совершенные и несовершенные\*.

1. Кому-то из-за многих несчастий, поставивших его в отчаянное положение, надоела жизнь, но он еще настолько разумен, чтобы спросить себя, не будет ли противно долгу по отношению к самому себе лишать себя жизни. И вот он пытается разобраться, может ли максима его поступка стать всеобщим законом природы. Но его максима гласит: из себялюбия я возвожу в принцип лишение себя жизни, если дальнейшее сохранение ее больше грозит мне несчастьями, чем обещает удовольствия. Спрашивается: может ли этот принцип себялюбия стать всеобщим законом природы? Однако ясно, что природа, если бы ее законом было уничтожить жизнь посредством того же ощущения, назначение которого — побуждать к поддержанию жизни, противоречила бы самой себе и, следовательно, не могла бы существовать как природа; стало быть, указанная максима не может быть все-

---

\* Здесь необходимо заметить, что деление обязанностей я полностью оставляю для будущей «*Метафизики нравов*», а потому деление, приведенное в тексте, взято только произвольно (для того чтобы расположить в каком-то порядке мои примеры). Скажу только, что под совершенным долгом я понимаю тот, который не допускает никакого исключения в пользу склонности, и, таким образом, я имею не только внешние, но и внутренние *совершенные обязанности*; это противоречит принятому в школах словоупотреблению, но я не намерен здесь давать отчет, так как для моей цели безразлично, согласятся со мной или нет.

общим законом природы и, следовательно, совершенно противоречит высшему принципу всякого долга.

2. Кого-то другого нужда заставляет брать деньги взаймы. Он хорошо знает, что не будет в состоянии их уплатить, но понимает также, что ничего не получит взаймы, если твердо не обещает уплатить к определенному сроку. У него большое желание дать такое обещание; но у него хватает совести, чтобы поставить себе вопрос: не противоречит ли долгу и позволительно ли выручать себя из беды таким способом? Положим, он все же решился бы на это; тогда максима его поступка гласила бы: нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги и обещать их уплатить, хотя знаю, что никогда не уплачу. Очень может быть, что этот принцип себялюбия или собственной выгоды легко согласовать со всем моим будущим благополучием; однако теперь возникает вопрос: правильно ли это? Я превращаю, следовательно, требование себялюбия во всеобщий закон и ставлю вопрос так: как бы обстояло дело в том случае, если бы моя максима была всеобщим законом? Тут мне сразу становится ясно, что она никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить. В самом деле, всеобщность закона, гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, с намерением не сдерживать обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которой хотят с его помощью достигнуть, так как никто не стал бы верить, что ему что-то обещано, а смеялся бы над всеми подобными высказываниями, как над пустой отговоркой.

3. Третий полагает, что у него есть талант, который посредством известной культуры мог бы сделать из него в разных отношениях полезного человека. Но этот человек считает, что находится в благоприятных обстоятельствах и что лучше предаться удовольствиям, чем трудиться над развитием и совершенствованием своих благоприятных природных задатков. Однако он спрашивает: согласуется ли его максима небрежного отношения к своим природным дарованиям,

помимо согласия ее с его страстью к увеселениям, также и с тем, что называется долгом? И тогда он видит, что хотя природа все же могла бы существовать по такому всеобщему закону, даже если человек (подобно жителю [островов] Тихого океана) дал бы ржаветь своему таланту и решил бы употребить свою жизнь только на безделье, увеселения, продолжение рода — одним словом, на наслаждение, однако он никак не может *хотеть*, чтобы это стало всеобщим законом природы или чтобы оно как такой закон было заложено в нас природным инстинктом. Ведь как разумное существо он непременно хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей.

Наконец, *четвертый*, которому живется хорошо и который видит, что другим приходится бороться с большими трудностями (он имел бы полную возможность помочь им), думает: какое мне дело до всего этого? Пусть себе каждый будет так счастлив, как того хочет всевышний или как это он сам себе может устроить; отнимать у него я ничего не стану, да и завидовать ему не буду; но и способствовать его благополучию или помогать ему в беде у меня нет никакой охоты! Конечно, если бы такой образ мыслей был всеобщим законом природы, человеческий род мог бы очень неплохо существовать, и, без сомнения, лучше, чем когда каждый болтает о страдании, о благосклонном отношении и при случае даже старается так поступить, но вместе с тем, где только можно, обманывает, предает права человека или иначе вредит ему. Но хотя и возможно, что по такой максиме мог бы существовать всеобщий закон природы, тем не менее нельзя *хотеть*, чтобы такой принцип везде имел силу закона природы. В самом деле, воля, которая пришла бы к такому заключению, противоречила бы самой себе, так как все же иногда могут быть случаи, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как подобным законом природы, возникшим из его собственной воли, он отнял бы у самого себя всякую надежду на помощь, которой он себе желает.

Это все только некоторые из многих действительных обязанностей или во всяком случае принимаемых нами за таковые; что они вытекают из единого вышеприведенного принципа — это совершенно очевидно. Канон моральной оценки наших поступков состоит вообще в том, чтобы человек *мог хотеть*, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом. Некоторые поступки таковы, что их максимуму нельзя без противоречий даже *мыслить* как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем *хотеть*, чтобы она стала таковым. В других поступках хотя и нет такой внутренней невозможности, тем не менее нельзя хотеть, чтобы их максима достигла всеобщности закона природы, так как такая воля противоречила бы самой себе. Легко заметить, что первая максима противоречит строгому или более узкому (непреложному) долгу, вторая же — только более широкому (вменяемому в заслугу) долгу; таким образом, все виды долга, в том, что касается степени их обязательности (а не объекта их поступка), полностью представлены приведенными примерами в их зависимости от единого принципа.

Если при каждом нарушении долга мы будем обращать внимание на самих себя, то убедимся, что мы действительно не хотим, чтобы наша максима стала всеобщим законом, так как это для нас невозможно; скорее, мы хотим, чтобы противоположность ее осталась законом для всех; мы только позволяем себе для себя (или даже лишь для данного случая) сделать из этого закона *исключение* в пользу своей склонности. Следовательно, если бы мы взвешивали все с одной и той же точки зрения, а именно с точки зрения разума, то обнаружили бы в своей собственной воле противоречие, состоящее в том, что некоторый принцип объективно необходим как всеобщий закон и тем не менее субъективно не имеет всеобщей значимости, а допускает исключения. Но так как мы рассматриваем одни и те же свои поступки один раз с точки зрения воли, полностью сообразной с разумом, а другой раз — с точки зрения воли, на которую оказала воздействие склонность, то здесь в действительности нет противоречия, но зато имеется противодействие склонности

предписанию разума (antagonismus); вследствие этого всеобщность принципа (universalitas) превращается просто в общезначимость (generalitas), благодаря чему практический принцип разума и максима должна сойтись на полпути. Хотя это и нельзя обосновать нашим собственным беспристрастно построенным суждением, тем не менее это доказывает, что мы действительно признаем силу категорического императива и (со всем уважением к нему) позволяем себе только некоторые, как нам кажется, незначительные и вынужденные исключения.

Итак, до сих пор мы показали по крайней мере, что если долг есть понятие, которое должно иметь значение и содержать действительное законодательство для наших поступков, то это законодательство может быть выражено только в категорических императивах, но никоим образом не в гипотетических; равным образом мы представили ясно и определенно для всякого применения (что само по себе уже много) содержание категорического императива, который заключал бы в себе принцип всякого долга (если бы вообще такой существовал). Однако мы еще не настолько подвинулись, чтобы доказать а priori, что подобный императив действительно существует, что имеется практический закон, который сам по себе повелевает безусловно и без всяких мотивов, и что соблюдение такого закона есть долг.

При желании достигнуть этого крайне важно остерегаться того, чтобы даже в голову не приходило пытаться выводить реальность этого принципа из *особого свойства человеческой природы*. Ведь под долгом разумеется практически безусловная необходимость поступка; следовательно, он должен иметь силу для всех разумных существ (которых только вообще может касаться императив) и *лишь поэтому* должен быть законом также и для всякой человеческой воли. А то, что выводится из особых природных склонностей человечества, что выводится из тех или иных чувств и влечений и даже, где возможно, из особого направления, которое было бы свойственно человеческому разуму и не обязательно было бы значимо для воли каждого

разумного существа,— это может, правда, служить нам максимой, но не законом, служить субъективным принципом, действовать согласно которому нам позволяют влечение и склонность, но не объективным принципом, согласно которому нам было бы *указано* действовать, хотя бы все наши влечения, склонности и природное устройство были против этого; и даже возвышенный характер и внутреннее достоинство влечения долга тем больше раскрываются, чем больше они против него, без того, однако, чтобы хоть в малейшей степени ослабить этим принуждение законом и лишить его силы.

Здесь мы в самом деле видим философию поставленной на опасную позицию, тогда как ее позиция должна быть твердой, хотя бы ей и не было за что держаться или на что опираться ни в небе, ни на земле. Она должна здесь показать свою чистоту как заключающая сама в себе свои законы, а не как возвестительница тех законов, которые ей нашептывает врожденное чувство или неизвестно какая попечительная природа и которые все вместе, хотя и лучше, чем ничего, все же не могут служить нам принципами, какие диктует разум и какие должны непременно иметь свой источник совершенно *a priori* и тем самым и свое повелевающее значение: не ждать ничего от склонности человека, а ждать всего от верховной власти закона и должного уважения к нему или в противном случае осудить человека на презрение к самому себе и внутреннее отвращение.

Таким образом, все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом. Никогда не лишне предостерегать от этой небрежности или даже низменного образа мыслей, при которых ищут среди эмпирического побудительные причины и законы; ведь человеческий разум, когда устает, охот-

но отдыхает на этом мягком ложе и в сладких обманчивых грезах (которые заставляют его, однако, вместо Юноны обнимать облако) подсовывает нравственности какого-то ублюдка, состряпанного из членов совершенно разного происхождения, который похож на все, что только в нем хотят видеть, но только не на добродетель для тех, кто раз видел ее в ее истинном облике\*.

Итак, вопрос состоит в следующем: необходимый ли это закон *для всех разумных существ* — всегда судить о своих поступках по таким максимам, относительно которых они сами могут хотеть, чтобы они служили всеобщими законами? Если это такой закон, то он должен уже быть связан (совершенно а priori) с понятием воли разумного существа вообще. Но для того чтобы обнаружить такую связь, нужно, как бы этому ни противились, сделать шаг за [ее] пределы, а именно к метафизике, однако к той ее области, которая отлична от сферы спекулятивной философии, — к метафизике нравственности. В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основание того, что *происходит*, а рассматриваем законы того, что *должно происходить*, хотя бы никогда и не происходило, т.е. объективно практические законы, нам не нужно исследовать, на каком основании что-то нравится или не нравится; в чем разница между наслаждением от одного лишь ощущения и вкусом и отличается ли вкус от общего удовлетворения разума; на что опирается чувство приятного и неприятного и как возникают отсюда желания и склонности, а из них при содействии разума — максимы; все это предмет эмпирической психологии, которая составила бы вторую часть учения о природе, если рассматривать

---

\* Увидеть добродетель в ее подлинном облике значит не что иное, как представить нравственность освобожденной от всякой примеси чувственного и всякого фальшивого убранства из награды или себялюбия. С какой силой затмевает она тогда все прочее, что склонностям кажется привлекательным, — в этом каждый может легко убедиться, приложив минимальное усилие своего не совсем еще приведенного в негодность для всякой абстракции разума.

его как философию природы, поскольку оно основано на эмпирических законах. Здесь же речь идет об объективно практическом законе, стало быть, об отношении воли к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой; ведь если разум определяет поведение только для самого себя (возможность чего мы как раз сейчас будем исследовать), то он должен делать это необходимо а priori.

Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть *цель*, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется *средством*. Субъективное основание желания есть *мотив* (Triebfeder), объективное основание воления — *побудительная причина* (Bewegungsgrund), отсюда различие между субъективными целями, которые основываются на мотивах, и объективными, которые зависят от побудительных причин, значимых для каждого разумного существа. Практические принципы *формальны*, если они отвлекаются от всех субъективных целей; но они *материальны*, если кладут в основу эти субъективные цели, стало быть те или иные мотивы. Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как *результаты* своего поступка (материальные цели), только относительно; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной (desonders geartetes) способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимость для всякого воления, т.е. практические законы. Поэтому все эти относительные цели составляют лишь основание гипотетических императивов.

Но положим, что имеется нечто такое, *существование чего само по себе* обладает абсолютной ценно-



стью, что как *цель сама по себе* могла бы быть основанием определенных законов; тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т.е. практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*. Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности. Сами же склонности как источники потребностей имеют столь мало абсолютной ценности, ради которой следовало бы желать их самих, что общее, какое должно иметь каждое разумное существо, — это быть совершенно свободным от них. Таким образом, ценность всех *приобретаемых* благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Существа, существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому *вещами*, тогда как разумные существа называются *лицами*, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т.е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, тем самым ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность *для нас*; они *объективные цели*, т.е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить *только* средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы *абсолютной ценностью*; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа.

Таким образом, если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле — категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть цель, так как оно есть цель сама по себе, составляет *объективный* принцип воли, стало быть, может служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа таково: *разумное естество существует как цель сама по себе*. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование, поскольку это *субъективный* принцип человеческих поступков. Но так представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо ввиду того же самого основания разума, которое имеет силу и для меня\*; следовательно, это есть также *объективный* принцип, из которого как из высшего практического основания непременно можно вывести все законы воли. Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*. Посмотрим, может ли это быть выполнено.

Возьмем наши прежние примеры; тогда окажется:

*Во-первых*, тот, кто занят мыслью о самоубийстве, спросит себя, исходя из понятия необходимого долга по отношению к самому себе, совместим ли его поступок с идеей человечества как *цели самой по себе*. Если он, для того чтобы избежать тягостного состояния, разрушает самого себя, то он использует лицо только как *средство* для сохранения сносного состояния до конца жизни. Но человек не есть какая-нибудь вещь, стало быть, не есть то, что можно употреблять *только* как средство; он всегда и при всех своих поступках должен рассматриваться как цель сама по себе. Следовательно, я не могу распоряжаться человеком в моем лице, калечить его, губить или убивать.

---

\* Это положение я выдвигаю здесь как постулат. В последнем разделе будут приведены доводы в доказательство его.

(Более подробное определение этого принципа, какой следовало бы сделать во избежание всяких недоразумений относительно таких случаев, как, например, ампутация членов, чтобы спасти себя, опасность, какой я подвергаю свою жизнь, чтобы ее сохранить, и т.д., я должен здесь обойти молчанием: оно относится к области морали в собственном смысле слова.)

*Во-вторых*, что касается необходимого долга или долга из обязательства (schuldige) по отношению к другим, то тот, кто намеревается обмануть других ложным обещанием, тотчас поймет, что он хочет использовать другого человека *только как средство*, как если бы последний не содержал в себе также и цель. Ведь тот, кем я хочу пользоваться для своих целей посредством такого обещания, никак не может согласиться с моим образом действий по отношению к нему и, следовательно, сам содержать в себе цель этого поступка. Это противоречие принципу других людей ярче бросается в глаза, если привести примеры покушений на свободу и собственность других. В самом деле, в этих случаях совершенно очевидно, что нарушитель прав людей помышляет использовать личность других только как средство, не принимая во внимание, что их как разумные существа должно всегда ценить также как цели, т.е. только как такие существа, которые могли бы содержать в себе также и цель того же самого поступка\*.

*В-третьих*, что касается случайного (вменяемого в заслугу) долга по отношению к самому себе, то недостаточно, чтобы поступок не противоречил в нашем лице человечеству как цели самой по себе; он должен

---

\* Не следует однако, думать, что тривиальное *quod tibi non vis fieri etc.* может здесь служить путеводной нитью или принципом. Ведь это положение, хотя с разными ограничениями, только выводится из принципа; оно не может быть всеобщим законом, так как не содержит в себе ни основания долга по отношению к самому себе, ни основания долга любви к другим (ведь некоторые охотно согласились бы, чтобы другие не делали им добра, лишь бы не надо было оказывать другим благодетельств), ни, наконец, основания долга из обязательства по отношению друг к другу; ведь преступник, исходя из этого, стал бы приводить доводы против своих карающих судей и т.д.

также быть с *этим согласован*. В человечестве есть ведь задатки большего совершенства, принадлежащие к числу целей природы в отношении человечества, [представленного] в нашем субъекте; пренебрежение ими, конечно, совместимо с *сохранением* человечества как цели самой по себе, но несовместимо с *содействием* этой цели.

*В-четвертых*, что касается вменяемого в заслугу долга по отношению к другим, то цель природы, имеющаяся у всех людей,— их собственное счастье. Хотя, конечно, человечество могло бы существовать, если бы никто ничем не способствовал счастью других, но при этом умышленно ничего бы у него не отнимал, однако если бы каждый человек не стремился содействовать осуществлению целей других, насколько это зависит от него, то это было бы негативным, а не положительным соответствием с [идеей] *человечества как цели самой по себе*. Ведь если это представление должно оказать на меня *все* свое действие, то цели субъекта, который сам по себе есть цель, должны быть, насколько возможно, также и *моими* целями.

Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще *как цели самой по себе* (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека) взят не из опыта, во-первых, в силу своей всеобщности, так как этот принцип распространяется на все разумные существа вообще, никакой же опыт недостаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество представлено не как цель человека (субъективно), т.е. как предмет, который действительно само собой делается целью, а как объективная цель, которая в качестве закона должна составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были, стало быть, должна возникать из чистого разума. А именно основание всякого практического законодательства *объективно* лежит в *правиле* и *форме* всеобщности, которая (согласно первому принципу) и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), *субъективно* же — в *цели*; но субъект всех целей — это каждое разумное существо

как цель сама по себе (согласно второму принципу); отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: *идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы.*

По этому принципу будут отвергнуты все максимы, несовместимые с собственным всеобщим законодательством воли. Воля, следовательно, должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя).

Императивы, согласно тому, как они были нами раньше представлены, а именно всеобщей, подобной *естественному порядку* законосообразности поступков или всеобщего *превосходства* разумных существ как *целей* самих по себе, исключили, правда, из своего повелевающего значения всякую примесь какого-нибудь интереса как мотива как раз потому, что они были представлены категорическими; но они были только *приняты* как категорические, потому что нам необходимо было принять такого рода императивы, если мы хотели уяснить понятие долга. Но что имеются практические положения, повелевающие категорически,— это само по себе не могло быть доказано, как это вообще не может быть сделано в настоящем разделе даже и теперь; впрочем, кое-что все-таки могло бы быть сделано, а именно отказ от всякого интереса при волении из чувства долга как специфический признак категорического императива, отличающий его от гипотетического, мог быть показан в самом императиве через какое-то заключающееся в нем определение; это и делается в разбираемой теперь третьей формуле принципа, а именно в идее воли каждого разумного существа *как воли, устанавливающей всеобщие законы.*

В самом деле, если мы мыслим такую волю, то хотя воля, *подчиненная законам*, и может еще быть связана с этим законом посредством какого-то интереса, однако воля, которая сама есть высшая законодатель-

ница, тем самым уже не может зависеть от какого-нибудь интереса; ведь такая зависимая воля сама нуждалась бы еще в другом законе, который ограничил бы интерес ее себялюбия условием пригодности быть всеобщим законом.

Таким образом, *принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы*<sup>\*</sup>, если он вообще правильный, вполне подходил бы для категорического императива благодаря тому, что как раз из-за идеи всеобщего законодательства он не основывается ни на каком интересе и, следовательно, среди всех возможных императивов один только может быть *безусловным*; или, обратив предположение, лучше сказать так: если имеется категорический императив (т.е. закон для воли каждого разумного существа), то он может только предписывать совершать все, исходя из максимы своей воли как такой, которая могла бы также иметь предметом самое себя как волю, устанавливающую всеобщие законы; в самом деле, только в таком случае практический принцип и императив, которому воля повинует-ся, безусловен, потому что он не может иметь в основе никакого интереса.

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы. В самом деле, если его представляли себе только подчиненным закону (каков бы он ни был), то закон должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение, так как он

---

<sup>\*</sup> Я могу не приводить здесь примеров для пояснения этого принципа, так как все примеры, которые поясняли раньше категорический императив и его формулу, могут послужить здесь для этой цели.

не возникал как закон из *его* воли, а *что-то другое*ставляло его волю поступать определенным образом согласно закону. Но из-за такого совершенно необходимого вывода все усилия, направленные к тому, чтобы найти высшее основание долга, были тщетны. В самом деле, таким путем находили не долг, а только необходимость поступка из какого-нибудь интереса. Последний мог быть собственным или чужим интересом. Но тогда императив должен был всегда быть обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления. Я буду называть это основоположение принципом *автономии* воли в противоположность любому другому принципу, который я причисляю поэтому к *гетерономии*.

Понятие разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках, приводит к другому связанному с ним очень плодотворному понятию, а именно к понятию *царства целей*.

Под *царством* же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлекаться от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематической связи, т.е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам.

В самом деле, все разумные существа подчинены *закону*, по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими *не только как со средством*, но также *как с целью самой по себе*. Но отсюда и возникает систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т.е. царство, которое благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношения этих существ друг к

другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал).

Но разумное существо принадлежит к царству целей как *член*, если оно хотя и устанавливает в этом царстве всеобщие законы, но и само подчинено этим законам. Оно принадлежит к нему как *глава*, если как законодательствующее оно не подчинено воле другого.

Разумное существо всегда должно рассматривать себя как законодательствующее в возможном благодаря свободе воли царстве целей, чем бы оно ни было — членом или главой. Однако место главы оно может удержать за собой не просто благодаря максиме своей воли, а только в том случае, если оно совершенно независимое существо без потребностей и без ограничения своей способности, адекватной воле.

Моральность состоит, таким образом, в отношении всякого поступка к законодательству, благодаря чему только и возможно царство целей. Но необходимо, чтобы это законодательство всегда было налицо в самом разумном существе и могло возникать из его воли, принцип которой, следовательно, таков: совершать каждый поступок не иначе как по той максиме, которая могла бы служить всеобщим законом, и, следовательно, только так, чтобы *воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя также как устанавливающую всеобщие законы*. Если же максимы уже не по своей природе необходимо согласны с этим объективным принципом разумных существ как устраивающих всеобщие законы, то необходимость действия по этому принципу называется практическим принуждением, т.е. *долгом*. Долг принадлежит не главе в царстве целей, а каждому члену, и притом всем в одинаковой мере.

Практическая необходимость поступать согласно этому принципу, т.е. долг, покоится вовсе не на чувствах, побуждениях и склонностях, а только на отношении разумных существ друг к другу, когда воля разумного существа должна рассматриваться также как *законодательствующая*, так как иначе разумное существо не могло бы мыслить долг в качестве *цели самой*



по себе. Таким образом, разум относит каждую максимум воли как устанавливающей всеобщее законодательство ко всякой другой воле и также ко всякому поступку по отношению к самому себе, и притом не в силу какой-нибудь практической побудительной причины и не ради будущей выгоды, а исходя из идеи *достоинства* разумного существа, повинующегося только тому закону, какой оно в то же время само себе дает.

В царстве целей все имеет или *цену*, или *достоинство*. То, что имеет цену, может быть заменено также и чем-то другим как *эквивалентом*; что выше всякой цены, стало быть не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством.

То, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям, имеет *рыночную цену*; то, что и без наличия потребности соответствует определенному вкусу, т.е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил, имеет *определяемую аффектом цену* (Affectionspreis); а то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную ценность, т.е. цену, но и внутреннюю ценность, т.е. *достоинство*.

Моральность же есть условие, при котором только и возможно, чтобы разумное существо было целью самой по себе, так как только благодаря ей можно быть законодательствующим членом в царстве целей. Таким образом, только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством. Умение (Geschicklichkeit) и прилежание в труде имеют рыночную цену; остроумие, живое воображение и веселость — определяемую аффектом цену; верность же обещанию, благоволение из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность. Природа, так же как умение (Kunst), не содержит ничего, что при отсутствии их могло бы их заменить; ведь их ценность состоит не в результатах, которые из них возникают, не в выгоде и пользе, которую они создают, а в убеждениях, т.е. максимах воли, которые гото-

вы таким именно образом проявиться в поступках, хотя бы и не увенчались успехом. Эти поступки и не нуждаются ни в какой рекомендации какого-нибудь субъективного расположения или вкуса для того, чтобы смотреть на них с непосредственной благосклонностью и удовольствием, ни в каком непосредственном влечении или ощущении их; они показывают волю, которая их совершает, как предмет непосредственного уважения, при этом нет необходимости ни в чем, кроме разума, чтобы *потребовать* их от воли, а не *выманить* их у нее (последнее к тому же противоречило бы понятию долга). Таким образом, эта оценка показывает нам ценность такого образа мыслей как достоинство и ставит достоинство бесконечно выше всякой цены, которую совершенно нельзя сравнить с ней, не посягая как бы на его святость.

Но что же это такое, что дает право нравственно добродетели или добродетели заявлять такие высокие притязания? Не что иное, как *участие во всеобщем законодательстве*, какое они обеспечивают разумному существу и благодаря которому делают его пригодным к тому, чтобы быть членом в возможном царстве целей. Для этого разумное существо было предназначено уже своей собственной природой как цель сама по себе и именно поэтому законодательствующее в царстве целей, как свободное по отношению ко всем законам природы, повинующееся только тем законам, которые оно само себе дает и на основе которых его максимы могут принадлежать ко всеобщему законодательству (какому оно само также подчиняется). В самом деле, все имеет только ту ценность, какую определяет закон. Само же законодательство, определяющее всякую ценность, именно поэтому должно обладать достоинством, т.е. безусловной несравнимой ценностью. Единственно подходящее выражение для той оценки, которую разумное существо должно дать этому достоинству, это — слово *уважение*. *Автономия* есть, таким образом, основание достоинства человека и всякого разумного естества.

Три приведенных способа представлять принцип нравственности — это в сущности только три формулы одного и того же закона, из которых одна сама собой объединяет в себе две другие. Но все же в них есть различие, скорее, правда, субъективное, чем объективно-практическое, а именно [оно служит для того], чтобы приблизить идею разума к созерцанию (по некоторой аналогии) и тем самым к чувству. Все максимы имеют, следовательно:

1) *форму*, которая состоит во всеобщности, и тогда формула нравственного императива выражена таким образом: максимы должно так выбирать, как если бы им следовало иметь силу всеобщих законов природы;

2) *материю*, а именно цель, и тогда формула гласит: разумное существо как цель по своей природе, стало быть как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех чисто относительных и произвольных целей;

3) *полное определение* всех максим указанной формулой, а именно: все максимы из собственного законодательства должны согласовываться с возможным царством целей как царством природы\*. Продвижение здесь осуществляется как бы посредством категорий *единства* формы воли (всеобщность ее), *множественности* материи (объектов, т.е. целей) и *всеполноте* их системы. Но лучше в нравственном суждении действовать всегда по строгому методу и полагать в основу всеобщую формулу категорического императива: *поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом*. Но если хотя в то же время *практически применить нравственный закон*, то очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию.

---

\* Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, что существует. Во втором оно практическая идея, для того чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению, и притом сообразно именно с этой идеей.

Теперь мы уже можем кончить тем, от чего исходили вначале, а именно понятием безусловно доброй воли. Та *воля безусловно добра*, которая не может быть злой, стало быть, та, максима которой, если ее делают всеобщим законом, никогда не может противоречить себе. Следовательно, принцип: *поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать*, — также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить, и такой императив есть категорический императив. Так как значимость воли как всеобщего закона для возможных поступков имеет аналогию со всеобщей связью существования вещей по всеобщим законам, составляющей формальный [элемент] природы вообще, то категорический императив может быть выражен и так: *поступай согласно максима́м, которые в то же время могут иметь предметом самих себя в качестве всеобщих законов природы*. Так, следовательно, дело обстоит с формулой безусловно доброй воли.

Разумная природа тем отличается от всякой другой, что сама ставит себе цель. Цель составляла бы материю всякой доброй воли. Но в идее безусловно доброй воли без ограничивающего условия (достижения той или другой цели) непременно нужно отвлечься от всякой *обусловленной* (*zu bewirkenden*) цели (как такой, которая сделала бы всякую волю и лишь относительно доброй); поэтому цель должна здесь мыслиться не как обусловленная, а как *самостоятельная* цель, стало быть лишь негативно, т.е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом, в каждом волении всегда следует ценить не как средство только, но и как цель. А такой целью может быть только сам субъект всех возможных целей, потому что он есть в то же время субъект возможной безусловной доброй воли; ведь не впадая в противоречие, ей нельзя предпочесть ни один другой предмет. Поэтому принцип: *поступай по отношению к каждому разумному существу (к самому себе и другим) так, чтобы оно в твоей максиме было в то же*

время значимо как цель сама по себе,— есть в сущности то же, что и основоположение: поступай согласно такой максиме, которая в то же время содержит в себе общезначимость для каждого существа. В самом деле, требовать, чтобы в применении средств для каждой цели моя максима была ограничена условием ее общезначимости как закона для каждого субъекта,— это то же самое, что требовать, чтобы субъект целей, т.е. само разумное существо, всегда полагался в основу всех максим поступков не только как средство, но и как высшее ограничивающее условие в применении всех средств, т.е. также как цель.

Отсюда, несомненно, следует, что каждое разумное существо как цель сама по себе должно иметь возможность рассматривать себя в отношении всех законов, которым оно когда-либо может быть подчинено, также как устанавливающее всеобщие законы, так как именно то, что максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель саму по себе; отсюда также следует, что все это приводит к его достоинству (прерогативе) в сравнении со всеми чисто природными существами, которое состоит в том, что разумное существо постоянно должно рассматривать свои максимы с точки зрения самого себя, но в то же время и каждое другое разумное существо — как устанавливающее законы (почему эти существа и называются лицами). Вот таким именно образом и возможен мир разумных существ (*mundus intelligibilis*) как царство целей, и притом посредством собственного законодательства всех лиц как членов. Соответственно с этим каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей. Формальный принцип этих максим гласит: поступай так, как если бы твоя максима в то же время должна была служить всеобщим законом (всех разумных существ). Таким образом, царство целей возможно только по аналогии с царством природы, но первое возможно только по максимам, т.е. правилам, которые мы сами на себя налагаем, второе же — только согласно законам причин, дейст-

вующих по внешнему принуждению. Несмотря на это, природу как целое хотя и рассматривают как механизм, тем не менее, поскольку она имеет отношение к разумным существам как своим целям, также называют царством природы. Такое царство целей на самом деле осуществлялось бы благодаря максимам, правило которых предписывается всем разумным существам категорическим императивом, в том случае, *если бы следование им было всеобщим*. Конечно, разумное существо не может рассчитывать на то, что если бы даже оно само стало точно следовать этой максиме, то поэтому и каждое другое было бы верно той же максиме; равным образом не может рассчитывать оно и на то, что царство природы и целесообразное его устройство будут согласны с ним как членом, пригодным для возможного через него самого царства целей, т.е. будут благоприятны его надежде на счастье. И тем не менее остается в своей полной силе известный нам закон: поступай согласно максимам устанавливающего всеобщие законы члена для лишь возможного царства целей, так как этот закон повелевает категорически. В этом и заключается парадокс, что только достоинство человека как разумного естества без всякой другой достижимой этим путем цели или выгоды, стало быть уважение к одной лишь идее, тем не менее должно служить непреложным предписанием воли и что именно эта независимость максимы от всех подобных мотивов придает ей возвышенный характер и делает каждое разумное существо достойным быть законодательствующим членом в царстве целей; ведь в противном случае его нужно было бы представлять подчиненным только естественному закону его потребностей. Конечно, мы могли бы мыслить и царство природы, и царство целей объединенными под властью одного и того же главы; вследствие этого царство целей не было бы уже одной лишь идеей, а приобрело бы истинную реальность. Этим путем идея была бы, правда, подкреплена сильным мотивом, но это нисколько не увеличило бы ее внутренней ценности; ведь, несмотря на все это, сам этот единственный неограниченный законодатель должен был бы всег-

да быть представлен как судящий о ценности разумных существ только по их бескорыстному поведению, которое они сами себе предписали, исходя из одной лишь идеи. Сущность вещей не меняется от их внешних отношений, и о человеке, кто бы он ни был, хотя бы высшее существо, должно судить по тому, что помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека. *Моральность*, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли, т.е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли. Поступок, совместимый с автономией воли, *дозволен*; несогласный с ней поступок *не дозволен*. Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть *святая*, безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное принуждение) есть *обязательность*. Обязательность, таким образом, не может относиться к святому существу. Объективная необходимость поступка по обязательности называется *долгом*.

Из только что сказанного легко объяснить, как происходит, что, хотя мы в понятии долга мыслим себе подчиненность закону, мы в то же время представляем себе этим нечто возвышающее и *достоинство* у личности, выполняющей каждый свой долг. В самом деле, в личности нет, правда, ничего возвышенно, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потому ему подчиняется. Выше мы показали также, что не страх, не склонность, а исключительно уважение к закону составляет тот мотив, который может придать поступку ценность. Наша собственная воля, поскольку она стала бы действовать только при условии возможного через посредство ее максим всеобщего законодательства, эта возможная для нас в идее воля и есть истинный предмет уважения, и достоинство человека состоит именно в этой способности устанавливать всеобщие законы, хотя и с условием, что в то же время оно само будет подчиняться именно этому законодательству.

## **Автономия воли как высший принцип нравственности**

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон. Что это практическое правило есть императив, т.е. что воля каждого разумного существа необходимо связана с ним как с условием, не может быть доказано расчленением входящих в него понятий, так как это — синтетическое положение; [для доказательства] нужно было бы выйти за пределы познания объектов к критике субъекта, т.е. чистого практического разума, так как это синтетическое положение, предписывающее аподиктически, должно быть познаваемо совершенно а priori; но такая задача не относится к настоящему разделу. Однако что упомянутый принцип автономии есть единственный принцип морали, — это вполне можно показать при помощи одного лишь расчленения понятий нравственности. В самом деле, таким образом обнаруживается, что принцип нравственности необходимо должен быть категорическим императивом, последний же предписывает ни больше ни меньше именно эту автономию.

## **Гетерономия воли как источник всех неподлинных принципов нравственности**

Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим законодательством, а *в чем-то другом*, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов, — то отсюда всегда возникает *гетерономия*. Воля в этом случае не сама себе дает закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле. Это отношение, покоится ли оно на склонности или на представ-



лениях разума, делает возможным только гипотетические императивы: я должен сделать что-нибудь потому, *что я хочу чего-то другого*. Моральный же, стало быть категорический, императив говорит: я должен поступать так-то и так-то, хотя бы я и не хотел ничего другого. Например, один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлечься от всякого предмета, чтобы предмет не имел никакого *влияния на волю*, дабы практический разум (воля) не управлял только чуждыми интересами, а показывал лишь свое повелевающее значение как высшего законодательства. Так я должен, например, стараться способствовать чужому счастью не потому, что наличие его было бы для меня чем-то важным (благодаря непосредственной ли склонности или какому-нибудь удовольствию, [достижимому] косвенно посредством разума), а только потому, что максима, которая исключает чужое счастье, не может содержаться в одном и том же волеении как всеобщем законе.

**Деление всех возможных принципов нравственности, исходящее из принятого основного понятия гетерономии**

Здесь, как везде в своем чистом применении, человеческий разум, покуда ему недостает критики, испробовал все возможные неправильные пути, прежде чем ему удалось найти единственно истинный.

Все принципы, которые можно принять с этой точки зрения, суть или *эмпирические*, или *рациональные* принципы. *Первые*, основывающиеся на принципе *счастья*, построены на физическом или моральном чувстве; *вторые*, основывающиеся на принципе *совершенства*, построены или на понятии разума о совершенстве как возможном результате, или на понятии самостоятельного совершенства (на воле Бога) как определяющей причине нашей воли.

*Эмпирические принципы* вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы. В

самом деле, всеобщность, с которой они должны иметь силу для всех без различия разумных существ, безусловная практическая необходимость, которая тем самым приписывается им, отпадают, если основание их берется из *особого устройства человеческой природы* или из случайных обстоятельств, в которые она поставлена. Что касается принципа *собственного счастья*, то он более всего неприемлем не только потому, что он ложен и опыт противоречит утверждению, будто хорошее состояние всегда соотносится с хорошим поведением; и не потому, что он нисколько не содействует созданию нравственности, так как совсем не одно и то же сделать человека счастливым или же сделать его хорошим, сделать хорошего человека умным и понимающим свои выгоды или же сделать его добродетельным. Принцип этот негоден потому, что он подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же различие того и другого совершенно стирают. Моральное же чувство, это так называемое особое чувствование\* (как ни поверхностна ссылка на него, так как те, кто не может *мыслить*, думают помочь себе *чувствами* даже там, где дело касается лишь общих законов; как ни мало способны чувства, которые по природе своей бесконечно отличаются друг от друга в степени, дать одинаковый масштаб доброго и злого, и один человек совершенно не может через свое чувство высказывать суждения обязательные для других), тем не менее остается ближе к нравственности и ее достоинству благодаря тому, что оказывается добродетелью.

---

\* Я причисляю принцип морального чувства к принципу счастья потому, что всякий эмпирический интерес обещает нам содействие нашему благополучию через то удовольствие, которое нам что-то доставляет, происходит ли это без непосредственного намерения извлечь выгоду или на нее рассчитывают. Равным образом и принцип сочувствия к счастью других нужно причислить, как это делает Хатчесон<sup>6</sup>, к тому же принятому им моральному чувствованию.

тели честь — непосредственно приписывает ей расположение и глубокое уважение к ней и не говорит ей как бы прямо в лицо, что нас к ней привязывает не красота ее, а только выгода.

Среди *рациональных*, или разумных, оснований нравственности онтологическое понятие *совершенства* (несмотря на то что оно бессодержательно, неопределенно, стало быть, и непригодно к тому, чтобы в неизмеримом поле возможной реальности найти подходящий для нас максимум; несмотря на то что при попытке специфически отличить реальность, о которой здесь идет речь, от всякой другой оно имеет неизбежную склонность вращаться в порочном кругу и не может избежать того, чтобы скрыто предполагать нравственность, которую оно еще должно объяснить) тем не менее лучше, чем теологическое понятие, которое выводит нравственность из божественной, всесовершеннейшей воли; и это не только потому, что совершенство этой воли мы не можем созерцать, а можем лишь вывести его из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее, но и потому, что, если мы этого не сделаем (так как если бы это произошло, то это было бы явным порочным кругом в объяснении), остающееся еще нам понятие божественной воли, исходящее из свойств честолюбия и властолюбия и связанное с устрашающими представлениями о могуществе и мстительности, должно было бы создать основание для системы нравственности, которая была бы прямо противоположна моральности.

Но если мне нужно было бы выбирать между понятием морального чувствования и понятием совершенства вообще (оба по крайней мере не наносят ущерба нравственности, хотя абсолютно непригодны для поддержки ее в качестве основы), то я высказался бы за последнее, так как, перенося по крайней мере решение вопроса из области чувственности на суд чистого разума, оно, хотя и здесь ничего не решает, тем не менее без искажения сохраняет для более точного определения неопределенную идею (самой по себе доброй воли).

Впрочем, я считаю возможным избавить себя от обстоятельного опровержения всех этих систем. Оно столь несложно и, по всей вероятности, столь ясно даже для тех, чье должностное положение требует, чтобы они высказались за одну из этих теорий (так как слушатели, конечно, не потерпели бы отсрочки приговора), что мой труд в этом отношении оказался бы только излишним. Но вот что нас здесь больше всего интересует: мы хотим знать, действительно ли эти принципы вообще устанавливают в качестве первого основания нравственности не что иное, как гетерономию воли, и именно поэтому неизбежно должны не попадать в цель.

Везде, где в основу должен быть положен объект воли, для того чтобы предписать ей правило, которое бы ее определило, правило есть не что иное, как гетерономия; императив обусловлен, а именно: *если или так как* мы хотим этого объекта, мы должны поступать так-то и так-то; стало быть, этот императив никогда не может повелевать морально, т.е. категорически. Определяет ли объект волю посредством склонности, как при принципе собственного счастья, или посредством разума, направленного вообще на предметы нашего возможного воления, как в принципе совершенства, в обоих случаях воля определяет сама себя не непосредственно представлением о поступке, а только воздействием (Triebfeder), которое оказывает на нее предвидимый результат поступка: *я должен что-то сделать потому, что я хочу чего-то другого*; и здесь в моем субъекте должен быть положен в основу еще другой закон, согласно которому я необходимо хочу этого другого, а этот закон опять-таки нуждается в императиве, который ограничил бы эту максиму. В самом деле, побуждение, какое в соответствии с естественным характером субъекта вызывается у его воли представлением о возможном при содействии наших сил объекте, принадлежит к природе субъекта, будь это природа чувственности (склонности и вкуса) или же природа рассудка и разума, которым в силу особого устройства их естества доставляет удовольствие какой-нибудь объект. Поэтому, собственно, природа дает закон; как таковой этот закон не только должен быть

познан и доказан опытом, стало быть, сам по себе он случаен и потому не годится в качестве аподиктического практического правила, каким должно быть моральное правило; помимо этого он остается *всегда лишь гетерономией* воли; не воля дает сама себе закон, а закон этот дает ей постороннее побуждение при посредстве природы субъекта, расположенной к восприятию этого побуждения.

Таким образом, безусловно добрая воля, принципом которой должен быть категорический императив, неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только *форму воления* вообще, и притом как автономию, т.е. сама пригодность максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать самое себя всеобщим законом, есть единственный закон, который воля каждого разумного существа налагает сама на себя, не полагая в качестве основы какой-нибудь мотив или интерес.

*Как возможно такое априорное синтетическое практическое положение* и почему оно необходимо — это задача, разрешение которой не лежит уже в границах метафизики нравов; мы и не утверждали здесь его истинности, еще менее мы были склонны объявлять, что доказательство его находится в нашей власти. Мы только показали, раскрыв общепринятое понятие нравственности, что автономия воли неизбежно ему присуща или, вернее, лежит в его основе. Таким образом, тот, для кого нравственность что-то значит, кто не считает ее химерической, лишенной истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее. Это раздел, следовательно, так же как и первый, был только аналитическим. Положение же, что нравственность не есть химера, было бы обосновано в том случае, если категорический императив и вместе с ним автономия воли истинны и как априорный принцип безусловно необходимы. Для этого требуется *возможное синтетическое применение чистого практического разума*; на такое применение, однако, мы не можем решиться, не предпослав ему *критики* самой этой способности разума; основные черты этой критики, достаточные для нашей цели, нам предстоит изложить в последнем разделе.

### РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

## ПЕРЕХОД ОТ МЕТАФИЗИКИ НАВОНОВ К КРИТИКЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли

*Воля* есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а *свобода* была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин, подобно тому как *естественная необходимость* была бы свойством причинности всех лишенных разума существ — определяться к деятельности влиянием посторонних причин.

Приведенная дефиниция свободы *негативная*, и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает *положительное* понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности включает в себе понятие *законов*, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т.е. свойством воли

быть самой для себя законом? Но положение *воля есть во всех поступках сама для себя закон* означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом саму себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз та формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же.

Если, таким образом, предполагают свободу воли, то достаточно расчленив понятие свободы, чтобы отсюда следовала нравственность вместе с ее принципом. Между тем этот принцип есть все же синтетическое положение: безусловно добрая воля — это та, максима которой всегда может содержать в себе саму себя, рассматриваемую как всеобщий закон; в самом деле, путем расчленения понятия безусловно доброй воли нельзя найти это свойство максимы. Но такие синтетические положения возможны только потому, что и то и другое познание соединяются друг с другом через связь с некоторым третьим, в котором они находятся. *Положительное* понятие свободы создает это третье, которое в отличие от того, что бывает при физических причинах, не может быть природой чувственно воспринимаемого мира (в понятии которой сходятся понятия чего-то как причины в отношении *чего-то другого* как действия). Что такое это третье, на что нам указывает свобода и о чем мы а priori имеем идею, пока еще невозможно здесь показать; необходима еще некоторая подготовка, чтобы сделать понятной дедукцию понятия свободы из чистого практического разума, а вместе с ней также и возможность категорического императива.

Свободу должно предполагать как свойство воли  
всех разумных существ

Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем нашей воле свободу — безразлично, на каком основании, если у нас нет достаточного основания приписать свободу также и всем разумным существам. В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для *разумных существ*, то она дол-

жна быть значима и для всех разумных существ, и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе (хотя это безусловно невозможно и может быть доказано исключительно а priori), нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных и наделенных волей существ. Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как *руководствуясь идеей свободы*, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т.е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была бы признана свободной\*. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т.е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т.е. воля ра-

---

\* Этот способ — считать достаточным для нашей цели признание свободы только как полагаемой разумными существами в основу их поступков лишь в *идее* — я выбираю для того, чтобы избавиться от обязанности доказывать свободу также и с теоретической точки зрения. В самом деле, если даже такое доказательство и остается необоснованным, то все же для существа, которое не может поступать иначе, как руководствуясь идеей своей собственной свободы, имеют силу те же законы, которые обязывали бы действительно свободное существо. Мы можем, следовательно, избавиться здесь от гнетущей тяжести теории.



зумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам.

### Об интересе, присущем идеям нравственности

Мы свели в конечном счете определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т.е. наделенным волей. Вот почему мы считаем, что на этом же основании мы должны приписать каждому наделенному разумом и волей существу это свойство определять себя к поступку, руководствуясь идеей своей свободы.

Но из допущения таких идей вытекало также сознание следующего закона действия: субъективные принципы поступков, т.е. максимы, всегда должны быть взяты таким образом, чтобы они могли быть значимы также объективно, т.е. общезначимы как принципы, следовательно, могли бы служить для нашего собственного всеобщего законодательства. Но почему же я должен подчиняться этому принципу, и притом как разумное существо вообще, стало быть, тем самым [должны подчиняться] и все другие существа, наделенные разумом? Я признаю, что к этому меня не *побуждает* никакой интерес: ведь это не дало бы мне никакого категорического императива; но все же я необходимо должен *проявлять* к этому интерес и понимать, как это происходит; ведь это должно существование есть, собственно, воление, которое имело бы силу каждого разумного существа при условии, что разум у него будет без всяких препятствий практическим; для существ, на которые, как на нас, воздействует еще чувственность как мотивы другого рода и у которых не всегда происходит то, что сделал бы сам по себе один только разум, указанная необходимость

поступка называется только должествованием и субъективную необходимость отличают от объективной.

Таким образом, в идее свободы мы как будто лишь предположили, собственно, моральный закон, а именно самый принцип автономии воли, и не могли для себя доказать его реальность и объективную необходимость; правда, мы все же достигли чего-то очень значительного тем, что по крайней мере определили истинный принцип точнее, чем когда-либо; но что касается его значимости и практической необходимости ему подчиняться, то мы не подвинулись дальше; ведь мы не могли бы дать удовлетворительного ответа тому, кто спросил бы нас, почему же общезначимость нашей максимы как закона должна быть ограничивающим условием наших поступков и на чем мы основываем придаваемую этому образу действий ценность, которая должна быть столь велика, что вообще не может быть никакого более высокого интереса, и как это происходит, что человек только благодаря этому полагает, что ощущает свою личную ценность, в сравнении с которой ценность приятного или неприятного состояния совершенно ничтожна.

Мы, конечно, видим, что можем проявить к какому-нибудь личному качеству интерес, который не включает в себе никакого интереса к состоянию, если только это качество делает нас способными стать причастными к этому состоянию в случае, когда разум должен был осуществить его распределение; так, достоинство быть счастливым может интересоваться сама по себе и без стремления (*Bewegungsgrund*) стать причастным этому счастью; однако в действительности это суждение есть лишь результат того, что мы уже заранее признали важность моральных законов (когда мы благодаря идее свободы отрешаемся от всякого эмпирического интереса); но то, что мы отрешаемся от эмпирического интереса, т.е. рассматриваем себя свободными в поступках, и тем не менее должны считать себя подчиненными тем или иным законам, чтобы находить только в нашем лице ценность, способную вознаградить нас за потерю всего того, что придает ценность нашему состоянию, и как это воз-

можно; стало быть, *откуда возникает обязательность морального закона*, — этого мы таким путем еще не можем достигнуть.

Здесь получается — надо в этом откровенно признаться — какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода, и собственное законодательство воли суть автономия, стало быть взаимозаменяемые понятия; но именно поэтому одно из них нельзя применять для объяснения другого и для указания его основания, а применять его можно самое большее для того, чтобы представления об одном и том же предмете, кажушиеся в логическом отношении разными, свести к единому понятию (как различные дроби одинакового содержания — к минимальному выражению).

Однако нам остается еще один выход, а именно посмотреть, не становимся ли мы на одну точку зрения, когда благодаря свободе мыслим себя а priori действующими причинами, и на другую, когда по своим поступкам представляем себе самих себя как результаты, какие мы видим перед собой.

Не требуется никаких тонких мыслей, а достаточно даже самого обычного рассудка (который, правда, сделает это по-своему, при помощи смутного различения способности суждения, называемой им чувством), для того чтобы заменить; все представления, появляющиеся у нас произвольно (таковы представления чувств), дают нам познание предметов только такими, как они на нас воздействуют, а какими они могут быть сами по себе — это остается нам неизвестным; стало быть, этот вид представлений, даже при самом напряженном внимании с нашей стороны и при всей ясности, какую только мог бы придать им рассудок, может привести нас только к познанию *явлений*, но никогда не может привести нас к

познанию *вещей самих по себе*. Коль скоро сделано это различие (хотя бы лишь посредством подмеченной разницы между теми представлениями, которые мы получаем откуда-то извне и при которых мы остаемся пассивными, и теми, которые мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу активность), то само собой следует, что за явлениями мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе, хотя мы, конечно, знаем, что поскольку они могут стать нам известными только так, как они на нас воздействуют, то мы не можем приблизиться к ним и никогда не можем знать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) *чувственно воспринимаемого мира и мира интеллигибельного*, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же. Даже в отношении самого себя, и притом с помощью знания, какое человек имеет о себе благодаря внутреннему восприятию, он не может притязать на знание о том, каков он сам по себе. В самом деле, так как нельзя сказать, что человек как бы создает самого себя, и так как он получает понятие о себе не а priori, а эмпирически, то естественно, что и о себе самом он может собрать сведения, основываясь на внутреннем чувстве, следовательно, только через явление своей природы и тем способом, каким оказывается воздействие на его сознание; между тем помимо этого составленного из одних только явлений характера его собственного субъекта он необходимо должен признать еще нечто другое, лежащее в основе, а именно свое *Я*, каковым оно может быть само по себе, и таким образом причислить себя в отношении восприятия и восприимчивости ощущений к *чувственно воспринимаемому миру*, в отношении же того, что в человеке может быть чистой деятельностью (в отношении того, что доходит до сознания не посредством воздействия на органы чувств, а непосредственно), — к *миру*

интеллектуальному, о котором он тем не менее больше ничего не знает.

Подобный же вывод мыслящий человек должен сделать и о всех вещах, какие ему могут встретиться; к такому выводу приходит, пожалуй, даже самый обычный рассудок, который, как известно, имеет сильную склонность за предметами чувств предполагать наличие еще чего-то невидимого, действующего самостоятельно; однако в этом отношении он очень портит себе тем, что это невидимое он в свою очередь скоро хочет сделать чувственно наглядным, т.е. предметом созерцания, и, таким образом, он в результате этого нисколько не становится умнее.

Но вот человек действительно находит в себе способность, которой он отличается от всех других вещей да и от себя самого, поскольку на него воздействуют предметы, и эта способность есть *разум*. Разум как чистая самостоятельность выше даже *рассудка* в том отношении, что хотя рассудок также есть *самодетельность* и в отличие от чувств не содержит в себе одни только представления, возникающие лишь тогда, когда на нас действуют вещи (т.е. когда мы пассивны), тем не менее он своей деятельностью может составить только такие понятия, которые служат лишь для того, чтобы *подвести под правила чувственные представления* и тем самым объединить их в сознании; без такого применения чувственности рассудок ничего не мог бы мыслить. Разум же показывает под именами идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственно воспринимаемый мир от интеллигибельного, тем самым показывая, однако, самому рассудку его границы.

Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как интеллигенцию (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к интеллигибельному миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы

приложения своих сил, т.е. законы всех своих действий: *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия); *во-вторых*, поскольку оно принадлежит к интеллигибельному миру, как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

Как разумное, стало быть принадлежащее к интеллигибельному миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием — всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений.

Теперь устранено наконец подозрение, какое мы возбудили выше, будто в нашем заключении от свободы к автономии и от автономии к нравственному закону содержится скрытый порочный круг, а именно: не положили ли мы в основу идею свободы только ради нравственного закона, дабы потом в свою очередь вывести этот закон из свободы; стало быть, мы вовсе не могли привести для нравственного закона какое-либо основание, а приняли его только как запрос некоего принципа, который благомыслящие люди охотно допустят вместе с нами, но который мы никогда не могли бы выставить как доказуемое положение. Все эти подозрения устранены, так как теперь мы убедились, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в интеллигибельный мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием — моральностью; если же мы мыслим себя имеющими обязанности, то мы рассматриваем себя как принадлежащих к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру интеллигибельному.

Разумное существо причисляет себя в качестве интеллигенции к интеллигибельному миру, и только как принадлежащая к этому миру действующая причина оно называет свою причинность *волей*. С другой стороны, оно сознает себя, однако, и частью чувственно воспринимаемого мира, в котором его поступки имеют место лишь как явления этой причинности; но возможность этих поступков нельзя понять из этой причинности, которой мы не знаем; вместо нее эти поступки должны быть постигнуты как определенные другими явлениями, а именно желаниями и склонностями, как принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру. Таким образом, все поступки, которые я совершаю как член интеллигибельного мира, были бы полностью сообразны с принципом автономии чистой воли; те же поступки, которые я совершаю как часть чувственно воспринимаемого мира, должны были бы быть взяты как всецело сообразные с естественным законом желаний и склонностей, стало быть, с гетерономией природы. (Первые основывались бы на высшем принципе нравственности, вторые — на принципе счастья.) Но так как *интеллигибельный мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира*, стало быть, и *основание его законов*, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моей воли (целиком принадлежащей к интеллигибельному миру) и, таким образом, должен также мыслиться как законодательствующий, то я должен буду признать себя мыслящим существом, хотя, с другой стороны, я как существо, принадлежащее к чувственно воспринимаемому миру, должен буду признать себя подчиненным тем не менее законам первого мира, т.е. законам разума, содержащего в идее свободы закон свободы, и, следовательно, подчиненным автономии воли; таким образом я должен буду рассматривать для себя законы интеллигибельного мира как императивы, а сообразные с этим принципом поступки — как обязанности.

Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом

интеллигибельного мира; поэтому, если б я был только таким членом, все мои поступки всего *были бы* (würden) сообразны с автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки *должны* быть (sollen) с ней сообразны. Это *категорическое* долженствование представляет априорное синтетическое положение, потому что вдобавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к интеллигибельному миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцаниям чувственно воспринимаемого мира присовокупляются понятия рассудка, сами по себе не означающие ничего, кроме формы закона, и благодаря этому делают возможными априорные синтетические положения, на которых основывается все познание природы.

Практическое применение обычного человеческого разума подтверждает правильность этой дедукции. Когда человек, кем бы он ни был, пусть даже самым отъявленным злодеем (если только он вообще привык к применению разума), приводят примеры честности в намерениях, твердости в следовании добрым максима́м, сочувствия и всеобщего благоволения (и к тому же связанных с отказом от многих выгод и удобств), то он не может не желать, чтобы [и сам] он был настроен поступать таким же образом. Он только не может привести себя в такое настроение из-за своих склонностей и желаний, причем, однако, он в то же время хочет освободиться от таких для него самого тягостных склонностей. Он этим показывает, следовательно, что с волей, свободной от всяких чувственных побуждений, он в мысли переносит себя в совершенно другой мир, чем мир его чувственных влечений, так как от указанного желания он может ожидать не удовлетворения для своих влечений, стало быть, не удовлетворения своих действительных или вообще возможных склонностей (ведь тогда сама идея, которая вызвала у него это желание, потеряла бы свое



превосходство), а лишь большей внутренней ценности своей личности. Но этой лучшей личностью он считает себя, когда он переносит себя в положение члена интеллигибельного мира, к чему его невольно принуждает идея свободы, т.е. независимости от *определяющих* причин чувственно воспринимаемого мира; в этом положении у него есть сознание доброй воли, составляющей, по его собственному признанию, закон для его злой воли как члена чувственно воспринимаемого мира; власть этого закона он узнает, когда он его нарушает. Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление [человека] как члена интеллигибельного мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира.

#### О крайней границе всякой практической философии

Все люди мыслит себя свободными по своей воле. Этим объясняются все суждения о поступках как таковых, которые *должны* были бы *быть совершены*, хотя они и *не были совершены*. При всем том эта свобода не есть эмпирическое понятие, да и не может им быть, так как оно всегда остается, хотя показания опыта противоположны тем требованиям, какие при предположении, что существует свобода, представляются необходимыми. С другой стороны, точно так же необходимо, чтобы все, что происходит, неизбежно определялось по законам природы, и эта естественная необходимость также не есть понятие опыта именно потому, что оно заключает в себе понятие необходимости, стало быть, априорного познания. Но это понятие о природе подтверждается опытом и само неизбежно должно быть предположено, если считают возможным опыт, т.е. познание предметов чувств, приведенное в связь согласно всеобщим законам. Поэтому свобода есть лишь *идея* разума, объективная реальность которой сама по себе возбуждает сомнение; природа же есть *рассудочное понятие*, которое доказывает и необходи-

мо должно доказывать свою реальность на примерах опыта.

И хотя отсюда возникает некоторая диалектика разума, так как в отношении воли приписываемая ей свобода, как нам кажется, находится в противоречии с естественной необходимостью и у этого перепутья разум в *спекулятивном отношении* считает путь естественной необходимости гораздо более проторенным и более пригодным, чем путь свободы, однако в *практическом отношении* тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обычному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (*Wegzuverpflüchteln*). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказать от понятия природы, как и от понятия свободы.

Тем не менее это кажущееся противоречие должно быть во всяком случае убедительным образом уничтожено, хотя бы даже никогда нельзя было понять, как возможна свобода. В самом деле, если уже мысль о свободе противоречит самой себе или природе, которая столь же необходима, то от нее пришлось бы совершенно отказаться при сопоставлении с естественной необходимостью.

Однако невозможно избежать этого противоречия, если субъект, мнящий себя свободным, будет мыслить себя в *одном и том же смысле* или в *одном и том же отношении* и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признает себя подчиненным закону природы. Поэтому неотложная задача спекулятивной философии — показать по крайней мере, что ее заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчинен-

ным ее законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо *могут* существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединенными* в одном и том же субъекте; ведь иначе нельзя было бы указать, на каком основании мы должны были обременить разум идеей, которая, хотя ее можно, *не впадая в противоречие*, соединить с другой достаточно обоснованной идеей, тем не менее впутывает нас в дело, из-за которого разум в своем теоретическом применении быстро заходит в тупик<sup>7</sup>. Но эта обязанность лежит только на спекулятивной философии, дабы она открыла практической философии широкую дорогу. Таким образом, устранять кажущееся противоречие или оставлять его нетронутым не предоставляется произвольному решению философа; ведь в последнем случае соответственная теория была бы *bonum vacans*, в обладание которым фаталист мог бы вступить с полным правом, как и отнять у всякой морали ее мнимую собственность, которой она завладела, не имея на то законного основания.

Однако мы еще не можем сказать, что здесь начинается граница практической философии. В самом деле, улаживание этого спора вовсе не входит в ее компетенцию: она лишь требует от спекулятивного разума, чтобы он положил конец разногласиям, в какие он сам себя впутывает в теоретических вопросах, с тем чтобы практический разум приобрел спокойствие и уверенность для отражения внешних нападков, способных сделать спорной ту почву, на которой он хочет основаться.

Справедливое же притязание даже человеческого разума на свободу воли основывается на сознании и не вызывающем споров допущении независимости разума от чисто субъективно определяющих причин, составляющих в совокупности то, что принадлежит только ощущению и, стало быть, обозначается общим именем чувственности. Человек, который подобным образом рассматривает себя как мыслящее существо, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как мысля-

щее существо, одаренное волей, следовательно, причинностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственно воспринимаемом мире (какой он и действительно есть) и подчиняет свою причинность внешнему определению по законам природы. Скоро он убеждается, что и то и другое может, даже должно иметь место одновременно. В самом деле, то, что *вещь в явлении* (принадлежащая к чувственно воспринимаемому миру) подчинена определенным законам, от которых она *как вещь* или *сущность сама по себе* независима, не содержит никакого противоречия; а что человек должен представлять и мыслить себя таким двояким образом,— это основывается в первом [случае] на сознании самого себя как предмета, на который оказывается воздействие при посредстве чувств, а во втором [случае] — на сознании самого себя как мыслящего существа, т.е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к интеллигибельному миру).

Этим объясняется, что человек приписывает себе волю, которая не принимает на свой счет ничего, что относится только к его влечениям и склонностям, и, напротив, считает возможными и даже необходимыми поступки, которые могут быть совершены лишь при условии пренебрежения ко всем влечениям и чувственным возбуждениям. Причинность этих поступков кроется в нем как мыслящем существе и в законах действий и поступков по принципам интеллигибельного мира, о котором он, правда, только и знает, что закон там устанавливается исключительно разумом, и притом чистым разумом, независимым от чувственности; равным образом, так как он там только как мыслящее существо есть подлинное *Я* (как человек, напротив, он есть только явление самого себя), то указанные законы налагаются на него непосредственно и категорически; поэтому то, к чему побуждают склонности и влечения (стало быть, вся природа чувственно воспринимаемого мира), не может нанести ущерб законам его воления как мыслящего существа; более того, он не отвечает за склонности и влечения и не

приписывает их своему подлинному Я, т.е. своей воле, но отвечает за то потворство, какое он им оказал бы, если бы позволил им влиять на его максимы в ущерб законам воли, которые устанавливает разум.

Проникая *мыслями* в интеллигибельный мир, практический разум вовсе не преступает своих границ, но он действительно преступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью *созерцания*, с помощью *ощущения*. Мысль об интеллигибельном мире есть лишь негативная мысль в отношении чувственно воспринимаемого мира, который не устанавливает разуму законов в определении воли; эта мысль положительна только в том единственном отношении, что указанная свобода как негативное определение в то же время связана с (положительной) способностью и даже с причинностью разума, называемой нами волей, поступать так, чтобы принцип поступков сообразовался с неотъемлемым свойством основывающейся на разуме причины, т.е. с условием общезначимости максимы как закона. Но если бы практический разум стал искать в интеллигибельном мире еще и *объект воли*, т.е. побудительную причину, то он преступил бы свои границы и притязал бы на знание того, о чем ему ничего не известно. Понятие интеллигибельного мира есть, следовательно, только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того *чтобы мыслить себя практическим*; это было бы невозможно, если бы влияния чувственности были для человека определяющими; однако это необходимо, поскольку человеку не должно быть отказано в сознании самого себя как мыслящего существа, стало быть, как разумной и деятельной благодаря разуму, т.е. свободно действующей причины. Эта мысль приводит, конечно, к идее другого порядка и законодательства, чем та, какие присущи механизму природы, относящемуся к чувственно воспринимаемому миру, и делает необходимым понятие интеллигибельного мира (т.е. совокупности разумных существ как вещей самих по себе), однако без какого-то притязания мыслить дальше, чем позволяет *формальное* условие этого мира, т.е. сообразно со всеобщностью максимы воли как

закона, стало быть, с автономией воли, которая может существовать только при наличии свободы воли; напротив, все законы, направленные на объект, дают гетерономию, которую можно найти только в законах природы и которая может относиться только к чувственно воспринимаемому миру.

Но разум преступил бы все свои границы, если бы отважился на *объяснение* того, как чистый разум может быть практическим; это было бы совершенно то же, что и *объяснение* того, как *возможна свобода*.

В самом деле, мы в состоянии объяснить только то, что мы можем свести к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте. Свобода же есть просто идея, объективную реальность которой никак нельзя показать на основании законов природы, стало быть, также ни в каком возможном опыте; поэтому, так как для нее никогда нельзя по какой-либо аналогии привести пример, она никогда не может быть понята или даже только усмотрена. Она лишь необходимо предполагается разумом у существа, которое сознает в себе волю, т.е. способность, еще отличную от способности одного лишь желания (а именно способность определяться к действию в качестве мыслящего существа, стало быть по законам разума, независимо от природных инстинктов). Но там, где прекращается определение по законам природы, нет места также и *объяснению* и не остается ничего, кроме *защиты*, т.е. устранения возражений тех, кто утверждает, будто глубже вник в сущность вещей, и потому дерзко объявляет свободу невозможной. Им можно только показать, что противоречие, якобы обнаруженное ими здесь, объясняется лишь тем, что, желая доказать силу закона природы для человеческих поступков, они необходимо должны были рассматривать человека как явление, а теперь, когда от них требуется, чтобы они его как мыслящее существо представляли себе также как вещь саму по себе, они все еще рассматривают его как явление; конечно, в таком случае обособление его причастности (т.е. его воли) от всех законов природы чувственно воспринимаемого мира в одном и том же субъекте за-

ключало бы в себе противоречие; однако противоречие это отпадает, если они только поразмыслят и признают, как это и полагается, что за явлениями должны находиться вещи сами по себе (хотя бы и скрыто), от законов действия которых нельзя требовать тождества с теми законами, каким подчинены явления.

Субъективная невозможность *объяснить* свободу воли тождественна с невозможностью раскрыть и растолковать тот *интерес*<sup>\*</sup>, какой человек проявляет к моральным законам. И тем не менее он действительно находит в них интерес; основание для этого в нас самих мы называем моральным чувством, относительно которого кое-кто ошибочно считал, будто им руководствуется наше нравственное суждение, тогда как в нем нужно видеть, скорее, *субъективное* действие, оказываемое законом на волю; объективные же основания его дает один только разум.

Чтобы хотеть того, для чего один лишь разум предписывает долженствование чувственно возбуждаемому разумному существу, — для этого требуется, конечно, способность разума *возбуждать чувство удовольствия* или расположения к исполнению долга, стало быть, причинность разума — определять чувственность сообразно с его принципами. Однако совершенно невозможно уяснить себе, т.е. а priori растол-

---

\* Интерес есть то, благодаря чему разум становится практическим, т.е. становится причиной, определяющей волю. Поэтому только о разумном существе говорят, что оно проявляет к чему-нибудь интерес; существа, лишенные разума, имеют только чувственные побуждения. Непосредственный интерес в поступке разум находит только тогда, когда общезначимость максимы этого поступка служит достаточным определяющим основанием воли. Только такой интерес может быть назван чистым. Если же воля определяется разумом только при посредстве другого объекта желания или при предположении, что имеется особое чувство субъекта, то интерес разума к поступку будет только опосредствованным; в этом случае, поскольку один лишь разум сам по себе, без опыта не может найти ни объектов воли, ни особого лежащего в ее основе чувства, интерес был бы только эмпирическим, а не чистым интересом разума. Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает непосредственным; он всегда предполагает цели применения разума.

ковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это есть особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять а priori и поэтому вынуждены осведомляться о нем только у опыта. Но так как опыт может показать нам только одно отношение причины к следствию — отношение между двумя предметами опыта, здесь же чистый разум при помощи одних лишь идей (которые вовсе не служат предметом для опыта) должен быть причиной следствия, которое, конечно, находится в опыте, — то объяснение, как и почему нас интересует *всеобщность максимы как закона*, стало быть нравственность, нам, людям, совершенно не по силам. Мы знаем только одно, что закон не *потому* имеет для нас силу, что он нас *интересует* (ибо это гетерономия и зависимость практического разума от чувственности, а именно от лежащего в основе чувства, при котором оно никогда не могло бы устанавливать нравственные законы), а потому он нас *интересует*, что имеет силу для нас как людей, ввиду того что он вытекает из нашей воли как мыслящих существ, стало быть, из нашего подлинного Я; а то, что *принадлежит лишь к явлению, необходимо подчиняется разумом свойству вещи самой по себе*.

Таким образом, на вопрос, как возможен категорический императив, мы, правда, в состоянии ответить постольку, поскольку можно выдвинуть единственное предположение, при котором он возможен, а именно идею свободы, а также поскольку можно усмотреть необходимость такого предположения; этого достаточно для *практического применения* разума, т.е. для убежденности в *силе этого императива*, стало быть, и нравственного закона. Однако как возможно само это предположение — это никогда не удастся постичь человеческому разуму. Если же предположить свободу воли мыслящего существа, то *автономия* воли как формальное условие, при котором она только и может определяться, будет необходимым следствием. Предполагать эту свободу воли не только вполне воз-



*можно* (не впадая при этом в противоречие с принципом естественной необходимости в связи явлений чувственно воспринимаемого мира), как это может показать спекулятивная философия; подводить ее как условие под все свои произвольные поступки также практически, т.е. в идее, безусловно *необходимо* разумному существу, сознающему свою причинность через разум, стало быть, через волю (отличную от желаний). Объяснить же, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то извне заимствованных, может быть практическим, т.е. как один лишь *принцип общезначимости всех максимум разума как законов* (который был бы, конечно, формой чистого практического разума) без всякой материи (предмета) воли, в которой заранее можно было бы находить интерес, может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто *моральным*, или, иными словами, *как чистый разум может быть практическим*, — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны.

Это то же самое, как если бы я пытался узнать, каким образом возможна сама свобода как причинность воли. Ведь в таком случае я покидаю философское основание для объяснения и не имею никакого другого. Правда, я мог бы, пожалуй, плутать по интеллигильному миру, который мне еще остается, по миру мыслящих существ; однако хотя у меня есть об этом мире *идея*, имеющая свое серьезное основание, тем не менее у меня нет о нем никакого *знания* и я никогда не могу приобрести его при всех стараниях моей естественной способности разума. Эта идея обозначает только нечто, что остается, если я исключу из оснований, определяющих мою волю, все относящееся к чувственно воспринимаемому миру просто для того, чтобы ограничить принцип побудительных причин из сферы чувственности; я могу это сделать, проводя ее границы и показывая, что она не все в себе вмещает и что вне ее есть нечто большее; это большее, однако, остается мне неизвестным. От чистого разума, мысля-

щего этот идеал, по отвлечении всей материи, т.е. познания объектов, мне не остается ничего, кроме формы, а именно мыслить практический закон общезначимости максим и сообразно с ним разум по отношению к чистому интеллигибельному миру как возможную действующую, т.е. определяющую волю, причину; мотив здесь должен совершенно отсутствовать; ведь сама эта идея умопознаваемого мира должна была бы быть мотивом или тем, к чему разум первоначально проявлял бы интерес; однако сделать это понятным и есть как раз задача, которую мы не можем разрешить.

Здесь наконец мы приходим к крайней границе всякого морального исследования; установить ее очень важно уже для того, чтобы, с одной стороны, разум не искал повсюду в чувственно воспринимаемом мире вредным для нравственности способом вышшую побудительную причину и постижимый, но эмпирический интерес; с другой стороны, чтобы он также не махал бессильно крыльями, не двигаясь с места, в пустом для него пространстве трансцендентных понятий, называемых интеллигибельным миром, и не терялся среди призраков. Впрочем, идея чистого интеллигибельного мира как совокупности всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира), всегда остается полезной и дозволенной идеей для разумной веры, хотя всякое знание кончается у ее границы, дабы прекрасный идеал всеобщего царства *целей самих по себе* (разумных существ), к которому мы можем принадлежать в качестве членов только тогда, когда точно руководствуемся в своем поведении максимами свободы, как если бы они были законами природы, мог возбудить в нас живой интерес к моральному закону.

#### Заключительное замечание

Спекулятивное применение разума *к природе* приводит к абсолютной необходимости некоей высшей причины мира; практическое применение разума *к свободе* также приводит к абсолютной необходимости, но лишь *законов действия* разумного существа как

такового. Существенный же *принцип* всякого применения нашего разума — довести познание разума до сознания *необходимости* этого познания (так как без этой необходимости оно не было бы познанием разума). Но точно так же существенное *ограничение* того же самого разума состоит в том, что он не может постичь необходимость ни того, что существует или что происходит, ни того, что должно происходить, если не положено в основу *условие*, при котором это существует, или происходит, или должно происходить. Но при таком положении, поскольку вопрос об условии ставится постоянно, возможность удовлетворения разума отодвигается все дальше и дальше. Поэтому он неустанно ищет безусловно необходимое и вынужден принять его, не располагая никакими средствами сделать его понятным для себя; хорошо уже, если он будет в состоянии придумать понятие, которое согласуется с этим предположением. Таким образом, то, что человеческий разум не может сделать понятным безусловный практический закон (каким должен быть категорический императив) в его абсолютной необходимости,— это не укор для нашей дедукции высшего принципа моральности, а упрек, который следовало бы сделать человеческому разуму вообще; в самом деле, нельзя же ставить ему в вину то, что он не хочет сделать это при помощи условия, а именно посредством какого-нибудь положенного в основу интереса, ведь в таком случае закон не был бы моральным, т.е. высшим законом свободы. Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума.

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА  
ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ**

*1786*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Если слово *природа* берется только в *формальном* значении, означая первый внутренний принцип всего, что относится к существованию той или иной вещи\*, то наук о природе возможно столько же, сколько имеется специфически различных вещей, и каждая из этих вещей должна иметь свой собственный *внутренний* принцип определений, относящихся к ее существованию. Но слово *природа* употребляется и в *материальном* значении, не как свойство [той или иной вещи], а как совокупность всех вещей, поскольку они могут быть *предметами наших чувств*, стало быть, и [предметами] опыта; тогда под этим словом понимается совокупность всех явлений, т.е. чувственно воспринимаемый мир, за вычетом всех объектов, не воспринимаемых чувствами. В этом значении слова *природа* природа подразделяется — сообразно основному различию наших чувств — на две основные части, из которых одна охватывает предметы *внешних* чувств, другая — предмет *внутреннего* чувства; стало быть, возможно двоякое учение о природе — *учение о телах* и *учение о душе*, причем первое рассматривает *протяженную* природу, а второе — *мыслящую*.

Всякое учение, если оно *система*, т.е. некая совокупность познания, упорядоченная сообразно прин-

---

\* Сущность есть первый внутренний принцип того, что относится к возможности вещи. Поэтому геометрическим фигурам (поскольку в их понятии не мыслится ничего, что выражало бы какое-либо существование) можно приписывать лишь сущность, но не природу.

ципам, называется наукой; и поскольку такие принципы могут быть основоположениями либо *эмпирического*, либо *рационального* объединения познаний в одно целое, надлежало бы и науку о природе, будь то учение о телах или учение о душе, подразделять на *историческую* и *рациональную*, если бы только слово *природа* (обозначая выведение многообразного [содержания] всего того, что относится к существованию вещей, из внутреннего *принципа* природы) не делало необходимым познание природных связей разумом, и лишь такое познание заслуживало бы названия науки о природе. Вот почему учение о природе лучше подразделить на *историческое учение о природе*, которое содержит лишь систематически упорядоченные факты, относящиеся к природным вещам (и в свою очередь состоит из *описания природы*, т.е. их классификационной системы ее, основанной на сходствах, и их *естественной истории*, т.е. систематического изображения природы в различные времена и в различных местах), и на *естествознание*. В свою очередь естествознание было бы тогда наукой о природе либо в *собственном*, либо в *несобственном* смысле слова; первая исследует свой предмет всецело на основе априорных принципов, вторая — на основе законов опыта.

Наукой в *собственном* смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична; познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть *знание* лишь в *несобственном* смысле. Систематическое целое познания может уже по одному тому, что оно систематическое, называться *наукой*, а если объединение познаний в этой системе есть связь оснований и следствий,— даже *рациональной* наукой. Но если эти ее основания или принципы (как, например, в химии) все же в конечном итоге лишь эмпиричны, а законы, из которых данные факты объясняются разумом, суть лишь эмпирические законы, то они не сопровождаются сознанием их *необходимости* (они достоверны не аподиктически), и тогда целое не заслуживает в строгом смысле названия науки, почему химию и надлежало бы называть скорее систематическим искусством, чем наукой.

Рациональное учение о природе заслуживает, следовательно, названия науки о природе лишь тогда, когда законы природы, лежащие в ее основе, познаются а priori и не представляют собой лишь эмпирические законы. Познание природы первого рода носит название *чистого*, второго рода — *прикладного* познания разумом. Так как слово *природа* уже предполагает понятие о законах, а это понятие — понятие о *необходимости* всех определений вещи, относящихся к ее существованию, то ясно, почему наука о природе получает право называться так лишь от *чистой* своей части, а именно от той, которая включает априорные принципы всех прочих объяснений природы, и лишь благодаря этой чистой своей части она есть наука в собственном смысле; ясно также, что в соответствии с требованиями разума любое учение о природе в конечном итоге должно стремиться стать наукой о природе и в ней находить завершение, ибо упомянутая необходимость законов неразрывно связана с самим понятием природы, а поэтому непременно должна быть усмотрена; вот почему даже наиболее полное объяснение тех или иных явлений из химических принципов все еще оставляет некоторую неудовлетворенность, поскольку нельзя указать никаких априорных оснований этих принципов как случайных законов, почерпнутых из одного лишь опыта.

Всякая наука о природе в *собственном* смысле нуждается, следовательно, в *чистой* части, чтобы на ней могла основываться аподиктическая достоверность, которую ищет в науке разум; и так как в этой части принципы совершенно иного рода, чем чисто эмпирические, то будет также чрезвычайно полезно, более того, в отношении метода, по существу дела, совершенно обязательно излагать эту часть отдельно, вовсе не вдаваясь в другую, и притом по возможности излагать во всей ее полноте, дабы можно было совершенно точно определить, что же разум способен дать сам по себе и где способность его начинает нуждаться в помощи эмпирических принципов. Чистое познание разумом из одних лишь *понятий* называется чистой

философией или метафизикой; а то, которое основывает свое познание лишь на *конструировании* понятий, изображая предмет в априорном созерцании, называется математикой.

Наука о природе в *собственном* смысле этого слова прежде всего предполагает метафизику природы. Ведь законы, т.е. принципы необходимости того, что относится к *существованию* вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании. Вот почему наука о природе в собственном смысле и предполагает метафизику природы. Хотя эта последняя всегда должна содержать лишь те принципы, которые не эмпиричны (ведь именно потому она и называется метафизикой), однако она может *либо* трактовать о законах, делающих возможным понятие природы вообще, даже безотносительно к какому-либо определенному объекту опыта, стало быть, не определяя природу той или иной вещи чувственно воспринимаемого мира, и тогда она составляет *трансцендентальную* часть метафизики природы; *либо* она занимается особой природой вещи того или иного вида, о которой дано эмпирическое понятие, однако так, что для познания этой вещи не применяется никакой другой эмпирический принцип, помимо содержащегося в этом понятия (например, она полагает в основу эмпирическое понятие материи или мыслящего существа и затем ищет сферу того априорного познания об этих вещах, к которому разум способен). В этом случае такая наука все еще должна называться метафизикой природы, а именно метафизикой телесной или мыслящей природы, но в этом втором случае она уже не всеобщая, а *частная* метафизическая наука о природе (физика и психология), в которой указанные выше трансцендентальные принципы применяются к двум родам предметов наших чувств.

Вместе с тем я утверждаю, что в любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*. Ведь согласно сказанному, наука в собственном



смысле, в особенности же естествознание, нуждается в чистой части, лежащей в основе эмпирической и опирающейся на априорное познание природных вещей. Познать же что-либо а priori — значит познать это на основе одной только его возможности. Но возможность определенных природных вещей не может быть познана на основе одних лишь понятий, ведь на основе их, может быть, правда, познана возможность мыслимого (что оно себе не противоречит), а не возможность объекта как природной вещи, который мог бы быть дан вне мысли (как существующий). Следовательно, чтобы познать возможность определенных природных вещей, стало быть познать их а priori, требуется еще, чтобы было дано соответствующее понятие априорное *созерцание*, т.е. чтобы понятие было конструировано. Но познание разумом, основанное на конструировании понятий, есть познание математическое. Итак, чистая философия природы вообще, т.е. такая, которая исследует лишь то, что составляет понятие природы вообще, хотя и возможна без математики, чистое учение о природе, касающееся *определенных* природных вещей (учение о телах и учение о душе), возможно лишь посредством математики; и так как во всяком учении о природе науки в собственном смысле имеется лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания, то учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в ней математика.

До тех пор пока не найдено поддающегося конструированию понятия для химических воздействий веществ друг на друга, т.е. пока нельзя указать никакого закона сближения и удаления частей (скажем, в пропорции плотностей и т.п.), согласно которому движения их вместе с их результатами могли бы быть а priori сделаны наглядными и изображены в пространстве (требование, которое вряд ли когда-нибудь будет выполнено), — до тех пор химия сможет быть только систематическим искусством или экспериментальным учением, но никогда не будет наукой в собственном смысле, поскольку принципы ее целиком эмпиричны

и никак не могут быть представлены а priori в созерцании, а следовательно, раз к ним неприменима математика, они ни в какой мере не делают понятной возможность основ химических явлений.

В еще большей мере, нежели химия, эмпирическое учение о душе должно всегда оставаться далеким от ранга науки о природе в собственном смысле, прежде всего потому, что математика неприменима к явлениям внутреннего чувства и к их законам, если только не пожелают применить к потоку внутренних его изменений *закон непрерывности*; однако подобное расширение познания относилось бы к тому расширению познания, которое происходит на основе математики в учении о телах, примерно так же, как учение о свойствах прямой линии относится ко всей геометрии в целом. В самом деле, чистое внутреннее созерцание, в котором должны были бы быть конструированы душевные явления, есть *время*, имеющее всего лишь одно измерение. Но даже в качестве систематического искусства анализа или в качестве экспериментального учения учение о душе не может когда-либо приблизиться к химии, поскольку многообразие внутреннего наблюдения может быть здесь расчленено лишь мысленно и никогда не способно сохраняться в виде обособленных [элементов], вновь соединяемых по усмотрению; еще менее поддается нашим заранее намеченным опытам другой мыслящий субъект, не говоря уже о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета. Учение о душе никогда не может поэтому стать чем-то большим, чем историческое учение, и — как таковое в меру возможности — систематическое естественное учение о внутреннем чувстве, т.е. естественное описание души, но не наукой о душе, даже не психологическим экспериментальным учением. Вот почему для заглавия нашего труда, содержащего в сущности лишь принципы учения о телах, мы выбрали более общее название — *Naturwissenschaft*<sup>1</sup>, сообразуясь с обычным словоупотреблением; ведь название *Naturwissenschaft* в *собственном смысле* относится

единственно к учению о телах, и это, следовательно, не приводит ни к какой двусмысленности.

Но чтобы стало возможным приложение математики к учению о телах, лишь благодаря ей способному стать наукой о природе, должны быть предпосланы принципы *конструирования* понятий, относящихся к возможности материи вообще; иначе говоря, в основу должно быть положено исчерпывающее расчленение понятия о материи вообще. Это — дело чистой философии, которая для этой цели не прибегает ни к каким особым данным опыта, а пользуется лишь тем, что она находит в самом отвлеченном (хотя по существу своему эмпирическом) понятии, соотнесенном с чистыми созерцаниями в пространстве и времени (по законам, существенно связанным с понятием природы вообще), отчего она и есть подлинная *метафизика телесной природы*.

Все натурфилософы, которые хотели применять математический метод при решении своих задач, всегда пользовались (хотя и бессознательно) и должны были пользоваться метафизическими принципами, несмотря на то что вообще-то они торжественно оберегали свою науку от посягательств метафизики. Без сомнения, они понимали под метафизикой иллюзию, будто можно придумывать разные возможности по своему усмотрению или играть такими понятиями, которые, быть может, вовсе нельзя изобразить в созерцании и которые не имеют никакого иного подтверждения своей объективной реальности, кроме отсутствия внутреннего противоречия. Всякая подлинная метафизика черпается из самого существа мыслительной способности и из-за того, что не заимствуется из опыта, вовсе не есть фикция; она охватывает чистые акты мышления, стало быть априорные понятия и основоположения, единственно которые приводят многообразное [содержание] *эмпирических представлений* в закономерную связь, позволяющую этому многообразному стать *эмпирическим познанием*, т.е. опытом. Вот почему математические физики никак не могли обойтись без метафизических принципов, в том числе и таких, которые а priori делают

применимым к внешнему опыту понятие их истинного предмета, т.е. материи; таковы понятия движения, наполнения пространства, инерции и т.п. Признание всех этих понятий подчиненными чисто эмпирическим основоположениями они справедливо считали несообразным и с той аподиктической достоверностью, которую они хотели придать своим законам природы, а потому предпочитали постулировать свои основоположения, не исследуя их априорных источников.

Между тем для пользы наук весьма важно отделять одно от другого неоднородные принципы и каждую науку приводить в особую систему, дабы она составляла специфическую науку; это предохраняет от неуверенности, проистекающей оттого, что нельзя распознать, на счет какой же из двух наук следует отнести и ограниченность, и заблуждения, могущие появиться при их применении. Вот почему из чистой части науки о природе (*physica generalis*), где метафизические и математические построения обычно применяются без всякого порядка, я счел нужным выделить метафизические и вместе с ними представить в виде системы принципы конструирования этих понятий, следовательно, принципы возможности самого математического учения о природе. Подобное обособление помимо уже упомянутой пользы, им приносимой, имеет еще особую привлекательность, создаваемую единством познания, которое получается всякий раз, когда не допускают смешения границ наук и стараются, чтобы каждая наука занимала отведенное ей место.

Еще одним доводом в пользу подобного подхода может служить следующее: во всем, что носит название метафизики, можно надеяться достигнуть такой *абсолютной* научной *полноты*, на которую нельзя рассчитывать ни в каком другом виде познаний; стало быть, как в метафизике природы вообще, так и здесь, в метафизике телесной природы, можно с уверенностью надеяться на полноту. Причина та, что в метафизике предмет рассматривается так, как он должен представляться лишь в соответствии со всеобщими законами мышления, в других же науках — так, как он должен представляться в соответствии с данными

созерцания (и чистого и эмпирического). Ведь метафизика, поскольку предмет ее всегда должен быть сравниваем со *всеми* необходимыми законами мышления, должна дать определенное чисто познаний, которое можно исчерпать до конца; другие же науки, поскольку они дают бесконечное многообразие созерцаний (чистых или эмпирических), а тем самым и бесконечное многообразие объектов мышления, никогда не достигают абсолютной законченности и могут расширяться до бесконечности подобно чистой математике и эмпирическому учению о природе. Я полагаю также, что исчерпал метафизическое учение о телах и возможных его пределах, не создав при этом объемистого труда.

Схемой же, обеспечивающей полноту метафизической системы, будь то система природы вообще или система телесной природы в частности, служит таблица категорий\*.

---

\* В «*Allgemeine litterarische Zeitung*», № 295, в рецензии на «*Institutiones Logicae et Metaphysicae*» господина профессора Ульриха<sup>2</sup> высказываются сомнения не относительно этой таблицы чистых рассудочных понятий, а относительно делаемых из нее выводов об определении границ всей чистой способности разума, стало быть, и границ всякой метафизики. Здесь глубокомысленный рецензент заявляет о своем согласии с не менее вдумчивым автором и высказывает сомнения, которые, затрагивая как раз главный фундамент моей системы, созданной в «Критике», могли бы явиться причиной того, что эта система в отношении главной своей цели потеряла бы ту аподиктическую убедительность, которая требуется для безоговорочного ее признания. Подобным фундаментом он считает мою *дедукцию* чистых рассудочных понятий, изложенную отчасти в «Критике», отчасти в «Прологеменах». Она якобы самая неясная в той части «Критики», которая как раз должна была бы быть наиболее ясной, она вращается в порочном круге и т.д. Я отвечаю лишь на главный пункт этих упреков, гласящий, что *без совершенно ясной и удовлетворительной дедукции категорий* система критики чистого разума имеет шаткий фундамент. Я утверждаю, напротив, что для всякого, кто подписывается под моими положениями о чувственном характере любого нашего созерцания и о достаточности таблицы категорий как определений нашего сознания, заимствованных из логических функций в суждениях вообще (а рецензент это делает), система критики должна получить аподиктическую достоверность, ибо система зиждется на положении: *все спекулятивное применение нашего разума никогда не простирается дальше предметов возможного опыта. В самом деле, если можно доказать, что категории,*

которыми разум должен пользоваться в любом своем познании, не могут иметь никакого другого применения, кроме как к предметам опыта (делая возможной в опыте лишь форму мышления), то ответ на вопрос, *каким образом* категории делают возможными эти предметы, имеет, правда, немало значения для того, чтобы по возможности *завершить* эту дедукцию, но в отношении главной цели системы, а именно определения границ чистого разума, он отнюдь не *необходим*, хотя и *заслуживает внимания*. Ведь в этом смысле дедукция проведена *вполне достаточно* уже тогда, когда показывает, что категории суть не что иное, как только формы суждений, поскольку эти последние применяются к созерцаниям (которые у нас всегда лишь чувственные), и единственно благодаря этому они получают объекты и становятся познаниями; ведь уже этого достаточно, чтобы вполне надежно основать всю систему подлинной критики. Подобно этому и Ньютонова система всеобщего тяготения остается незыблемой, хотя и создает некоторые затруднения, а именно не позволяет объяснить возможность притяжения на расстоянии. Но *трудности* вовсе не сомнения. Что главный фундамент остается незыблемым и без исчерпывающей дедукции категорий, я доказываю следующим образом:

1) *Если признать*, что таблица категорий полностью содержит все чистые рассудочные понятия, а также все формальные акты рассудка в образовании суждений, акты, из которых эти категории выводятся и от которых они не отличаются ничем, кроме того, что объект посредством рассудочного понятия мыслится *определенным*, имея в виду ту или иную функцию суждений (например, в категорическом суждении *камень тверд* в качестве субъекта берется *камень*, а в качестве предиката — *тверд*, но так, что рассудку не возбраняется поменять местами логические функции этих понятий и сказать: нечто твердое есть камень; напротив, если я представляю себе как нечто *определенное в объекте*, что при любом возможном определении предмета, а не только понятия *камень* должно мыслить лишь в качестве субъекта, а твердость — лишь в качестве предиката, то те же самые логические функции становятся *чистыми рассудочными понятиями* об объектах, а именно в качестве *субстанции и акциденции*);

2) *если признать*, что рассудок по своей природе способен [давать] априорные синтетические основоположения и посредством них подчиняет категориям все предметы, которые могут быть ему даны, а потому должны существовать и априорные созерцания, заключающие в себе условия, нужные для применения указанных рассудочных понятий (*ведь без созерцания нет объекта*, в отношении которого логическую функцию можно было бы определить как категорию, а потому нет и познания какого-либо предмета, следовательно, без чистого созерцания нет основоположения, которое а priori определяло бы эту функцию в указанном смысле);

3) *если признать*, что эти чистые созерцания никогда не могут быть чем-то иным, как только формами *явлений* внешних чувств или внутреннего чувства (пространства и времени), следовательно,

могут быть единственно лишь формами предметов возможного опыта, если признать все это, то следует, что никакое применение чистого разума не может простирается на что-либо иное, как только на предметы опыта, и, поскольку в априорных основоположениях нечто эмпирическое не может быть условием, они могут быть лишь принципами *возможности опыта* вообще. Единственно это есть длинный и достаточный фундамент для определения границ чистого разума, а не решение задачи, *каким образом* возможен опыт посредством этих категорий и только благодаря им. Хотя и без решения последней задачи здание стоит на твердой почве, тем не менее задача эта имеет большое значение, и, как я теперь вижу, эта задача очень легкая, ибо решить ее можно чуть ли не с помощью одного вывода их строго определенной дефиниции *суждения* вообще (т.е. акта, единственно посредством которого данные представления становятся познанием объекта). Неясность, которая в этой части дедукции присуща моим прежним рассуждениям и которую я не отрицаю, нужно рассматривать как общий удел рассудка, занимающегося исследованиями; для него кратчайший путь обычно не первый путь, который он видит перед собой. Вот почему я воспользуюсь данным случаем, чтобы устранить этот недостаток (относящийся лишь к форме изложения, а не к доводам, правильно приводимым уже там), при этом проинициальному рецензенту нет надобности искать прибежища в предустановленной гармонии (что ему, конечно, и самому неприятно) при виде странного согласия явлений с законами рассудка, несмотря на их совершенно разные истоки; такое спасительное средство было бы гораздо хуже, чем то зло, которое оно должно устранить, да оно и не могло бы это сделать. Ведь из предустановленной гармонии не следует та *объективная необходимость*, которая характеризует чистые рассудочные понятия (и основоположения об их приложимости к явлениям), например объективная необходимость в понятии причины и ее связи со следствием; если признается предустановленная гармония, то все остается лишь *субъективно необходимым*, объективно же оно есть чисто случайное соединение, именно так, как хотелось бы Юму<sup>3</sup>, называемому подобную связь просто иллюзией, проистекающей из привычки. И никакая система в мире не может вывести эту необходимость откуда-нибудь, кроме как из принципов, а priori лежащих в основе возможности *самого мышления*, из принципов, благодаря которым только и становится возможным познание объектов, данных нам как явления, т.е. становится возможным опыт; и даже если предположить, что никогда нельзя будет разъяснить в достаточной мере, *как* единственно благодаря этому становится возможным опыт, все же остается безусловно достоверным, что опыт возможен лишь благодаря этим понятиям, а понятия эти, наоборот, ни в каком другом отношении, кроме как в отношении к предметам опыта, не могут быть значимы и каким-либо образом применены.

Ведь других чистых рассудочных понятий, которые касались бы природы вещей, не существует. Под четыре класса категорий, т.е. *величины, качества, отношения и, наконец, модальности*, должны быть подведены и все определения всеобщего понятия материи как таковой, а тем самым и все, что мыслится о ней а priori, все, что может быть изображено в математическом конструировании или дано в опыте как определенный предмет его. Больше здесь нечего делать, открывать или добавлять, можно лишь улучшать там, где не хватает ясности или основательности.

Вот почему понятие материи следовало провести через все четыре названные функции рассудочных понятий (в четырех разделах) и в каждом случае к этому понятию присоединять что-то новое. Основным определением того нечего, что должно быть предметом внешних чувств, было движение; ведь только посредством его и возможны воздействия на эти чувства. К движению же и рассудок сводит все прочие предикаты материи, относящиеся к ее природе. Таким образом, естествознание вообще бывает либо чистым, либо прикладным *учением о движении*. *Метафизические* начала естествознания нужно, следовательно, разделить на четыре основных раздела: *первый* из них рассматривает *движение* как чистое количество в его сложении, игнорируя качества подвижного, и он может быть назван *форономией*; *второй* раздел исследует движение как принадлежащее к *качеству* материи, называемому изначально движущей силой, и потому он носит название *динамики*; *третий* рассматривает материю в *отношении* с ее собственным движением и называется *механикой*; *четвертый*, наконец, определяет движение или покой материи лишь в отношении к способу представления [их] или к [их] *модальности*, а следовательно, определяет их как явление внешних чувств, а потому он называется *феноменологией*.

Но помимо этой внутренней необходимости, заставляющей отделить метафизические начала учения о телах не только от физики, пользующейся эмпирическими принципами, но даже и от рациональных ее предпосылок, касающихся применения в ней матема-



тики, имеется еще и внешнее основание, правда, лишь случайное, но тем не менее важное, заставляющее отделять детальную разработку метафизических начал учения о телах от общей системы метафизики и систематически излагать их как особое целое. В самом деле, если позволительно наметить границы науки, сообразуясь не только с природой объекта и специфическим способом его познания, но и с целью, которую имеют в виду, собираясь использовать эту науку, даже в других областях, и если окажется тогда, что метафизика занимала и будет занимать столь многие умы не ради того, чтобы расширять таким образом познания о природе (это гораздо легче и надежнее делать посредством наблюдения, эксперимента и приложения математики к внешним явлениям), а чтобы дойти до познания того, что полностью выходит за пределы опыта,— до познания Бога, свободы и бессмертия,— если все это позволительно, то содействовать достижению этой цели можно, избавив метафизику от отпрыска, хотя и выходящего из того же корня, но мешающего ее правильному росту, и посадив его отдельно, не отрицая, однако, его происхождения от нее и не исключая всю его поросль из системы всеобщей метафизики. Это не причиняет ущерба полноте ее и вместе с тем облегчает равномерное продвижение этой науки к своей цели, коль скоро во всех случаях, когда нужно обращаться к всеобщему учению о телах, достаточно ссылаться на обособленную систему этого учения, не загромождая ею более обширную систему. Ведь, в самом деле (подобнее здесь это не может быть показано), весьма примечательно, что всеобщая метафизика во всех случаях, когда она нуждается в примерах (созерцаниях) для того, чтобы придать значение своим чистым рассудочным понятиям, должна заимствовать эти примеры из всеобщего учения о телах, стало быть, относительно форм и принципов внешнего созерцания; если же эти примеры не раскрыты полностью, она бредет ощупью, нетвердо и нерешительно, среди одних только пустых понятий, лишенных смысла. Отсюда обще-

известные споры или по крайней мере неясность вопросов о возможности столкновения между реальностями, о возможности интенсивной величины и многих других, где рассудок научается лишь на примерах, заимствуемых из телесной природы, что создает условия, при которых указанные понятия только и могут иметь объективную реальность, т.е. значение и истинность. Таким именно образом выделенная в особую дисциплину метафизика телесной природы оказывает отменные и незаменимые услуги *всеобщей* метафизике, доставляя примеры (конкретные случаи) для реализации понятий и основоположений этой последней (собственно говоря, трансцендентальной философии), т.е. позволяя придать смысл и значение чисто мысленной форме.

В настоящем сочинении я придерживался математического метода, хотя и не со всей строгостью (для чего потребовалось бы больше времени, нежели то, которым я располагал). Однако я подражал ему не для того, чтобы обеспечить лучший прием своему сочинению, придавая ему внешний вид основательности, а потому, что такая система, как я полагаю, вполне поддается подобной форме изложения и в более умелых руках с течением времени достигнет своего совершенства, если математически [образованные] естествоиспытатели под влиянием настоящего очерка сочтут немаловажным включить метафизическую часть, без которой они обойтись не могут, в свою всеобщую физику в качестве основной ее части и связать ее с математическим учением о движении.

Ньютон в предисловии к своим «Математическим началам натуральной философии» говорит (заметив сначала, что геометрия из постулируемых ею механических приемов нуждается лишь в двух, а именно в умении вычерчивать прямую линию и круг): *геометрия гордится, что со столь малым, заимствуемым извне, она способна дать столь много*<sup>\*</sup>. О метафизике можно

---

<sup>\*</sup> Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. *Newton, Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

было бы, наоборот, сказать: *она огорчена тем, что со столь многим, предлагаемым ей чистой математикой, она все же может сделать столь мало.* Однако и это немногое есть то, без чего сама математика не может обойтись, когда ее применяют к естествознанию, а потому, будучи вынуждена заимствовать здесь у метафизики, она может не стыдиться, если их видят вместе.

---

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

### МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ФОРОНОМИИ

#### Дефиниция 1

*Материя есть подвижное в пространстве. То пространство, которое само подвижно, называется материальным, или относительным, пространством; то, в котором должно в конечном итоге мыслить всякое движение (а потому само во всех отношениях неподвижное), называется чистым, или абсолютным, пространством.*

#### Примечание 1

Поскольку в форономии речь должна идти только о движении, субъекту этого движений, т.е. материи, не приписывается [здесь] никакого другого свойства, кроме *подвижности*. Следовательно, сама материя может пока рассматриваться даже как точка, и в форономии отвлекаются от всех внутренних свойств, стало быть, и от величины подвижного, имея дело лишь с движением и с тем, что в нем можно рассматривать как величину (со скоростью и направлением).— Хотя здесь и приходится иногда пользоваться термином *тело*, но делается это лишь для того, чтобы некоторым образом предвосхитить приложение принципов форономии к последующим, более определенным понятиям о материи и чтобы изложение было менее отвлеченным и более доступным.

## Примечание 2

Если дать дефиницию понятия материи не через предикат, присущий ей самой как объекту, а лишь через отношение к познавательной способности, единственно в котором может быть дано мне представление [о ней], то материя есть любой *предмет внешних чувств*, и это было бы чисто метафизической дефиницией ее. Что же касается пространства, оно было бы в этом случае лишь формой всякого внешнего чувственного созерцания (здесь нет речи о том, присуща ли эта форма внешнему объекту, который мы называем материей, *как таковому*, или же она содержится в свойствах нашего чувства). Тогда *материя* в противоположность *форме* была бы тем, что во внешнем созерцании есть предмет ощущения, следовательно, собственно эмпирическим [содержанием] чувственного и внешнего созерцания, ибо оно никак не может быть дано а priori. Во всяком опыте нечто должно ощущаться, и это есть реальное [содержание] чувственного созерцания, следовательно, должно быть ощущаемо и пространство, в котором нам надлежит постигать движения на опыте; иными словами, пространство должно быть обозначено посредством того, что может быть предметом ощущения; такое пространство, как совокупность всех предметов опыта и как объект этого опыта, называется *эмпирическим пространством*. Будучи же материальным, это пространство подвижно. А подвижное пространство, если его движение должно быть воспринято, в свою очередь предполагает другое, более широкое материальное пространство, в котором оно способно двигаться, это — еще другое, и так до бесконечности.

Следовательно, всякое движение как предмет опыта чисто относительно; пространство, в котором оно воспринимается, есть чисто относительное пространство; оно в свою очередь движется (и, быть может, в противоположном направлении) в более широком пространстве; стало быть, материя, подвижная относительно первого пространства, может быть названа находящейся в состоянии покоя относительно второ-

го, и таких изменений понятия о движениях бесконечно много в зависимости от изменения относительного пространства. Допускать абсолютное пространство (т.е. такое, которое, поскольку оно не материально, не может быть и предметом опыта) как *данное само по себе*, — значит во имя возможности опыта, который между тем всегда может осуществляться и без абсолютного пространства, допускать нечто такое, что ни само, ни в своих следствиях (в движениях в абсолютном пространстве) воспринято быть не может. Следовательно, абсолютное пространство *само по себе* есть ничто и не есть объект, а означает лишь всякое другое относительное пространство, в любой момент мыслимое мною за пределами данного и отодвигаемое мною до бесконечности как такое, которое включает в себя первое и в котором я могу это первое пространство признать движущимся. Коль скоро такое расширенное, хотя все еще материальное, пространство я имею лишь в мыслях и мне ничего не известно о материи, обозначающей его, я отвлекаюсь от этой материи и представляю его как чистое, незмпирическое абсолютное пространство, с которым я могу сравнивать всякое эмпирическое, представляя себе это эмпирическое пространство движущимся в нем; иными словами, оно всегда значимо как неподвижное. Превращать же его в действительную вещь — значит *логическую всеобщность* какого-либо пространства, с которым я могу сравнивать любое эмпирическое пространство как заключенное в нем *физической всеобщностью* действительного объема, а тем самым обнаруживать непонимание идеи разума.

В заключение замечу еще: поскольку *подвижность* предмета в пространстве нельзя познать а priori и без того, чему нас учит опыт, я именно поэтому не мог отнести ее в «Критике чистого разума» к числу чистых рассудочных понятий; понятие это, как эмпирическое, может найти место лишь в науке о природе как прикладной метафизике, т.е. занимающейся исследованием понятия, данного в опыте, хотя и по априорным принципам.

## Дефиниция 2

Движение вещи есть *перемена ее внешних отношений* к данному пространству.

### Примечание 1

В основу понятия материи я раньше уже положил понятие движения. Поскольку я хотел определить это понятие независимо от понятия протяженности и, следовательно, мог рассматривать материю в какой-нибудь точке, я вправе был согласиться, чтобы в этом случае пользовались общепринятой дефиницией *движения* как *перемены места*. Теперь, когда надлежит дать общее определение понятия материи, стало быть, подходящее и для подвижных тел, старой дефиниции уже недостаточно. Ведь место любого тела есть точка. Если хотят определить расстояние Луны от Земли, нужно узнать отдаленность их мест друг от друга, а для этой цели производят измерение не от какой-либо точки от поверхности или внутри Земли до любой точки Луны, а берут кратчайшую линию от центра одной до центра другой; стало быть, лишь одной точкой определяется место каждого из обоих тел. Тело же может двигаться и не меняя своего места, например Земля, вращаясь вокруг своей оси. Однако ее отношение к внешнему пространству при этом все же меняется; в самом деле, за 24 часа, скажем, она поворачивается к Луне различными сторонами, отчего на Земле и происходят всякого рода изменчивые действия. Лишь о подвижной, т.е. физической, *точке* можно сказать: движение всегда есть перемена места. Против такой дефиниции можно было бы возразить, что внутреннее движение (например, брожение) не подходит под нее. Но вещь, называемая движущейся, должна рассматриваться как некое единство. Если материя, например, *бочка с пивом*, движется, то это не значит, что *пиво в бочке* находится в движении. Движение предмета и движение в этом предмете не одно и то же. У нас речь идет только о первом. Применить же затем это понятие ко второму случаю уже нетрудно.

## Примечание 2

Движения могут быть *вращательные* (без перемены места) или *поступательные*, а эти в свою очередь — либо расширяющие пространство, либо ограниченные данным пространством. В *первом* случае это прямолинейные, а также криволинейные, *не возвращающиеся* к себе движения. Движения *второго* вида — *возвращающиеся* к себе. Последние в свою очередь либо *циркуляционные*, либо *осциллирующие*, т.е. либо круговые, либо колебательные. Первые проходят то же самое пространство всегда в одном и том же направлении, вторые всегда попеременно в противоположных направлениях, подобно качающимся маятникам. К тем и другим относится еще *дрожание* (*motus tremulus*); оно не есть поступательное движение тела, но все же оно попеременное движение материи, в целом не меняющей при этом своего места; таково дрожание колокола, в который ударили, или содрогание воздуха, приведенного в движение звуком. Я упоминаю эти различные виды движения в форономии лишь потому, что применительно ко всем непоступательным движениям обычно употребляют слово *скорость* не в том значении, что применительно к движениям поступательным, как это показывает следующее примечание.

## Примечание 3

Во всяком движении направление и скорость — два момента, позволяющих судить о нем, если отвлечься от всех других свойств подвижного предмета. Я здесь исхожу из обычной дефиниции обоих этих понятий; однако дефиниция направления нуждается еще в дополнительных ограничениях. Движущееся по кругу тело непрерывно меняет свое направление, так что до своего возвращения в исходную точку оно принимает все направления, возможные в одной плоскости, и тем не менее говорят, что оно движется всегда в одном направлении, например, планета с запада на восток.

Однако что здесь служит *стороной*, в которую направлено движение? Вопрос этот сродни другому: на



чем основано внутреннее различие винтовых линий, которые вообще-то сходны и даже одинаковы, но один вид которых завивается вправо, другой влево? Или извивов длинных турецких бобов и хмеля, из которых первые выются вокруг шеста, как штопор, или, по выражению моряков, *против солнца*, а второй — *по солнцу*? Это понятие можно, правда, конструировать, но нельзя сделать его как понятие отчетливым посредством общих признаков или в дискурсивном познании, а в самих вещах (например, у тех редких людей, у которых при вскрытии их трупов все части оказываются в согласии с физиологическими закономерностями прочих людей, но внутренности вопреки обычному порядку смещены влево или вправо) оно не может создать мыслимое различие во внутренних следствиях; следовательно, это есть подлинно математическое и притом внутреннее различие; ему сродни, хотя и не совпадает с ним полностью, различие двух круговых движений, разнящихся по своему направлению, однако в остальном совершенно друг с другом сходных. В другом месте<sup>4</sup> я показал, что, поскольку это различие может быть дано в созерцании, но никак нельзя составить отчетливые понятия его и, следовательно, его нельзя разъяснить (*dari, non intelligi*), оно служит хорошим доводом для доказательства того, что пространство вообще не принадлежит к числу свойств или отношений *вещей самих по себе*, которые по необходимости могли бы быть сведены к объективным понятиям, а принадлежит лишь к субъективной форме нашего чувственного созерцания вещей или отношений, остающихся для нас совершенно неизвестными по существу своему. Впрочем, мы отклонились от решения стоящей перед нами задачи, в которой должны совершенно необходимо трактовать пространство как *свойство* рассматриваемых нами вещей, а именно *телесных сущностей*, ибо тела — это лишь явления внешних чувств и должны быть объяснены здесь только как таковые. Что же касается понятия скорости, то этот термин иногда употребляется в разных значениях. Мы говорим: Земля вращается быстрее вокруг своей оси, чем Солнце, потому что совершает свой оборот в более короткое время; между

тем движение Солнца гораздо быстрее. Кровообращение маленькой птички гораздо быстрее, чем кровообращение человека, хотя струящееся движение [крови] у птички имеет, без сомнения, меньшую скорость; то же самое при дрожании упругих материй. Краткость времени возврата при циркуляционном или осциллирующем движении дает повод к такому словоупотреблению, до известной степени оправданному, если неверное толкование заранее исключено. Ведь простое возрастание быстроты возврата, без возрастания скорости пространственного перемещения, производит в природе свои собственные и весьма значительные действия, которые, быть может, еще недостаточно принимаются во внимание при исследовании круговорота соков у животных. Но в форонии мы применяем слово *скорость* лишь в значении пространственного перемещения:  $C = \frac{S}{T}$ .

### Дефиниция 3

Покой есть постоянное пребывание (*beharrliche Gegenwart, praesentia perdurabilis*) в одном и том же месте; *постоянно* то, что существует на протяжении некоторого времени, т.е. имеет длительность.

### П р и м е ч а н и е

Движущееся тело находится в каждой точке проходимой им линии одно мгновение. Спрашивается: покоится ли оно в ней или движется? Без сомнения, скажут, что движется, так как оно находится в этой точке лишь постольку, поскольку движется. Допустим,

однако,  $\overset{A}{0} \text{-----} \overset{B}{0} \dots 0$ , что равномерно движущееся тело проходит линию *AB* от *B* к *A* и обратно; в этом случае, поскольку мгновение, в которое оно находится в *B*, оказывается общим для обоих движений, а движение от *A* до *B* занимает  $\frac{1}{2}$  секунды и движение от *B* к *A* также  $\frac{1}{2}$  секунды, т.е. оба занимают целую секунду, то ни малейшей части времени уже не останется для нахождения тела в *B*; вот почему можно, ничуть не увеличивая эти движения, заменить второе из них, происходившее в направлении *BA*, движением в

направлении  $Вa$ , лежащем на одной прямой с  $AB$ ; в этом случае тело, когда оно находится в  $B$ , следует рассматривать не как находящееся в состоянии покоя, а как находящееся в движении. Следовательно, и в первом случае обратного движения надлежало бы рассматривать это тело в точке  $B$  как движущееся. Но это невозможно; ведь в соответствии с принятым условием одно и то же мгновение принадлежит как движению  $AB$ , так и противоположному ему движению  $BA$ , одинаковому с первым и связанному с ним одним и тем же мгновением, т.е. полным отсутствием движения; следовательно, если отсутствие движения составляет понятие покоя, то и в случае равномерного движения  $Aa$  это доказывало бы состояние покоя тела в любой точке, например в  $B$ , что противоречит вышеприведенному утверждению. Представим себе, напротив, что линия  $AB$  восставлена из точки  $A$  вертикально, так что тело поднимается из  $A$  в  $B$  и, потеряв свое движение под действием тяжести в точке  $B$ , падает обратно совершенно так же из  $B$  в  $A$ . Я спрашиваю тогда: следует ли рассматривать тело в  $B$  как движущееся или как покоящееся? Без сомнения, скажут: как покоящееся; ведь после того как оно достигло этой точки, у него отнято все предшествующее движение, и только затем должно последовать равномерное движение назад, следовательно, его еще нет; отсутствие же движения, добавят, есть покой. Однако в первом случае равномерного движения движение  $BA$  не могло произойти иначе как благодаря тому, что раньше движение  $AB$  прекратилось, а движения из  $B$  в  $A$  еще не было; следовательно, пришлось бы допустить в  $B$  отсутствие всякого движения и — в соответствии с обычной дефиницией — покой; вместе с тем допустить покой нельзя было, поскольку при любой данной скорости ни одно тело нельзя мыслить покоящимся в какой-либо точке его равномерного движения. На чем же основано во втором случае притязание на понятие покоя, коль скоро этот подъем и это падение также отделимы друг от друга одним лишь мгновением? Дело в том, что во втором случае движение мыслится не как равномерное, происходящее с данной скоростью, а сначала как равномерно замед-

ляющееся и потом лишь как равномерно ускоряющееся, однако так, что скорость в точке *B* не пропадает совершенно, а замедляется лишь до степени, меньшей, чем любая скорость, которая может быть задана; если бы, вместо того чтобы падать обратно вниз, тело проходило линию своего падения *BA* в направлении *Ba* (стало быть, тело все еще рассматривалось бы как продолжающее двигаться вверх), оно, наделенное одним лишь моментом такой скорости (оставляя в стороне при этом противодействие тяжести), равномерно проходило бы в каждый отрезок времени (сколь угодно большой, который может быть задан) пространство, меньшее, чем любое данное (*anzugebender*) пространство, и таким образом вовеки не меняло бы своего места (для любого возможного опыта). Следовательно, тело это приходит в состояние *длительного* пребывания в одном и том же месте, т.е. в состояние покоя, хотя покой этот тотчас же уничтожается из-за непрерывного воздействия тяжести, т.е. вследствие изменения этого состояния. Находиться в *постоянном состоянии* (*in einem beharrlichen Zustande sein*) и *постоянно находиться в нем* (*darin beharren*), если ничто его не сдвигает,— два разных понятия, не исключающих друг друга. Следовательно, покой нельзя определять как отсутствие движения — такое отсутствие, поскольку оно  $= 0$ , вовсе нельзя конструировать, а следует определять его как постоянное пребывание в одном и том же месте, ибо это последнее понятие может быть конструировано также на основе представления о движении с бесконечно малой скоростью на протяжении конечного времени, что позволяет использовать его для последующего приложения математики к естествознанию.

#### Дефиниция 4

**Конструировать** понятие *сложного движения* — значит а priori изобразить в созерцании движение, поскольку оно возникает из двух или более данных движений, объединенных в одном подвижном [предмете].

## П р и м е ч а н и е

Для конструирования понятий требуется, чтобы условие их получения не было заимствовано из опыта, следовательно, не предполагало и сил, существование которых может быть выведено лишь из опыта, или, говоря вообще, требуется, чтобы само условие конструирования не было понятием, которое не может быть дано а priori в созерцании, как, например, понятия причины и следствия, действия и противодействия и т.д. Здесь следует в особенности заметить, что феноменология имеет своим предметом исключительно конструирование движений вообще как *величин* и, поскольку она имеет дело с материей лишь как с *чем-то подвижным*, стало быть, не обращает внимания на величину материи, она имеет задачей определить а priori только сами движения как величины, по скорости и направлению, и притом в сложении их. Ведь именно это и требуется установить совершенно а priori, и притом наглядно, для нужд прикладной математики. В самом деле, правила соединения движений на основе физических причин, например сил, нельзя с достаточной основательностью изложить, прежде чем будут положены в основу чисто математическим путем принципы сложения движений вообще.

### Положение I

Всякое движение, рассматриваемое как предмет возможного опыта, можно трактовать по желанию либо как движение тела в покоем пространстве, либо как покой тела и движение пространства в противоположном направлении с той же скоростью.

## П р и м е ч а н и е

Для того чтобы узнать что-то о движении на опыте, нужно, чтобы не только тело, но и пространство, в котором тело движется, были предметами внешнего опыта, стало быть, материальными. Следовательно, абсолютное движение, т.е. происходящее в нематери-

альном пространстве, недоступно никакому опыту, а потому для нас ничто (даже если допустить, что абсолютное пространство само по себе есть нечто). Во всяком же относительном движении само пространство, принимаемое за материальное, можно в свою очередь представить и как покоящееся, и как движущееся. Первое имеет место, если за пределами пространства, относительно которого я рассматриваю тело как движущееся, мне не дано более широкого пространства, включающего первое (например, когда в каюте корабля я вижу катящийся по столу шар); второе имеет место, если за пределами этого пространства мне дано еще другое, его включающее (например, в указанном случае берег реки), ибо тогда я могу рассматривать ближайшее пространство (каюту) как движущееся в отношении берега, а само тело во всяком случае как покоящееся. А так как относительно эмпирически данного пространства, как бы широко оно ни было, никак нельзя выяснить, движется ли оно или нет по отношению к другому, еще более широкому включающему его пространству, то для всякого опыта и для всякого вывода из опыта совершенно безразлично, буду ли я рассматривать тело как движущееся или же как покоящееся, а пространство как движущееся в противоположном направлении с той же скоростью. Более того, коль скоро для всякого возможного опыта абсолютное пространство есть ничто, понятия остаются те же, говорю ли я, что тело движется относительно данного пространства в таком-то направлении с такой-то скоростью, или же я буду мыслить тело покоящимся, а движение приписывать пространству, только в противоположном направлении. Ведь любое понятие, относительно которого невозможно привести пример, показывающий его отличие от другого понятия, совершенно равнозначно этому последнему и оба разнятся лишь в отношении связи, которой мы наделяем его в нашем рассудке.

Мы не в состоянии также указать в каком-либо опыте устойчивую точку, в отношении которой можно было бы определить, что следовало бы называть

движением и покоем в абсолютном смысле; ведь все данное нам опытом материально, а следовательно, подвижно (и может даже быть, что действительно движется, поскольку в пространстве нам не известна никакая крайняя граница возможного опыта), но у нас нет возможности на основании чего-то воспринять это движение.— Из этого движения тела в эмпирическом пространстве я могу приписывать одну часть данной скорости телу, а другую часть — пространству, но в противоположном направлении; весь возможный опыт относительно результатов этих обоих связанных друг с другом движений совершенно одинаков с тем опытом, на основании которого я мыслю либо одно лишь тело движущимся со всей данной скоростью, либо тело покоящимся, а пространство движущимся с той же скоростью в противоположном направлении. *Все движения я полагаю здесь прямолинейными.* Что касается криволинейного, то здесь уже нельзя сказать, что во всех отношениях безразлично, рассматриваю ли я тело как движущееся (например, Землю в ее суточном обращении), а окружающее пространство (звездное небо) как покоящееся или, наоборот, пространство как движущееся, а тело как покоящееся. Вот почему о криволинейном движении речь пойдет особо. Итак, в форономии, где я рассматриваю движение тела только в связи с пространством (на состояние покоя или движение которого тело не оказывает никакого влияния), само по себе совершенно неопределенно и безразлично, кому из них и какую долю скорости данного движения я приписываю; впоследствии, в механике, где движущееся тело будет рассматриваться в действенном соотношении с другими телами в пространстве своего движения, это уже не окажется безразличным, как будет показано в надлежащем месте.

### Дефиниция 5

*Сложение движения* есть представление о движении точки как равнозначном двум или более ее движениям, соединенным вместе.

## Примечание

В форономии, поскольку я знаю материю только через посредство одного свойства — ее подвижность, а потому вправе рассматривать ее саму просто как точку, движение можно рассматривать лишь как *прохождение пространства*, однако так, что я принимаю во внимание не одно лишь описываемое пространство, как это бывает в геометрии, но и время, стало быть и скорость, с которой точка описывает пространство. Следовательно, форономия есть чистое количественное учение (mathesis) о движениях. Понятие о величине есть в своей определенности понятие порождения представления о предмете путем сложения однородного. А так как с движением ничто не однородно, кроме движения же, то форономия есть учение о сложении движений одной и той же точки по их направлению и скорости, т.е. представление об одном движении как о содержащем одновременно два или более движений или о двух одновременных движениях одной и той же точки, составляющих *вместе* одно движение, т.е. равнозначных ему, но не порождающих его, как причины порождают действие. Чтобы найти движение, получающееся из сложения многих движений, надо лишь, как и при всяком образовании [сложной] величины, искать сначала то движение, которое при данных условиях получается из сложения *двух*, затем это движение надо связать с третьим и т.д. Следовательно, учение о сложении любых движений можно свести к учению о сложении двух. Но два движения одной и той же точки, происходящие одновременно, могут быть связаны в ней трояким образом. Во-первых, они происходят либо по *одной и той же линии*, либо одновременно по *различным линиям*; эти последние суть движения, образующие между собой угол. [Во-вторых], те, которые происходят по *одной и той же линии*, либо *противоположны* друг другу по *направлению*, либо происходят в *одном и том же направлении*. Так как все эти движения рассматриваются как происходящие одновременно, то из соотношения линий, т.е. из пространств,



описываемых при движении за одинаковое время, сразу же получается и соотношение скоростей. Итак, случаев три: 1) *когда два движения* (они могут иметь одинаковую или неодинаковую скорость), происходящие вместе в одном теле в одном и том же направлении, дают одно движение, слагающееся из них обоих; 2) *когда два движения* одной и той же точки (одинаковой или неодинаковой скорости), происходящие вместе в противоположных направлениях, дают, слагаясь, третье движение по той же линии; 3) *когда два движения* одной точки при одинаковой или неодинаковой скорости, но по разным линиям, образующим угол между собой, рассматриваются как слагающиеся.

### Теорема

Сложение двух движений одной и той же точки можно мыслить лишь потому, что одно из них представляют происходящим в абсолютном пространстве, а вместо другого представляют равнозначным ему движение относительного пространства, происходящее с той же скоростью, но в противоположном направлении.

### Доказательство

*Первый случай*, когда два движения по одной и той же линии в одном и том же направлении одновременно присущи одной и той же точке (рис. 1).

В одной скорости движения нужно представить себе содержащимися две скорости  $AB$  и  $ab$ . Допустим, что обе скорости на этот раз равны, т.е.  $AB = ab$ . Тогда я утверждаю, что их нельзя представить одновременно в одном и том же пространстве (абсолютном или относительном), в одной и той же точке. В самом деле, поскольку линии  $AB$  и  $ab$ , обозначая скорости,— это, собственно говоря, пространства, которые они проходят за одно и то же время, сложение этих пространств —  $AB$  и  $ab = BC$ , стало быть линия  $AC$  как сумма этих пространств, должно было бы выражать сумму обеих скоростей. Однако части  $AB$  и  $BC$ ,

взятые порознь, не представляют скорости  $= ab$ , так как их проходят не в одно и то же время с  $ab$ . Следовательно, и вдвое большая линия  $AC$ , которую проходят в то же время, что и линию  $ab$ , не представляет двойной скорости линии  $ab$ , а

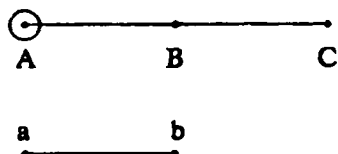


Рис. 1.

ведь именно это требовалось. Значит, сложение двух скоростей в одном направлении *в одном и том же пространстве* нельзя изобразить наглядно.

Напротив, если представить себе, что тело  $A$  со скоростью  $AB$  движется в абсолютном пространстве и я, кроме того, сообщая относительному пространству скорость  $ab = AB$  в противоположном направлении  $ba = CB$ , то я как бы сообщая телу вторую скорость в направлении  $AB$  (согласно положению). Тогда тело проходит сумму линий  $AB$  и  $AC$ , т.е.  $2ab$ , за то же время, какое оно прошло бы и одну линию  $ab = AB$ , и скорость его представлена тем не менее как сумма

двух равных скоростей —  $AB$  и  $ab$ , что и требовалось.



Рис. 2.

*Второй случай, когда два движения в прямо противоположных направлениях должны быть связаны в одной и той же точке.*

Пусть  $AB$  — одно из этих движений и  $AC$  — другое, в противоположном направлении (скорость его мы принимаем здесь равной скорости первого); тогда сама мысль о том, чтобы представить оба таких движения вместе в одном и том же пространстве и в одной и той же точке, стало быть, и самый случай подобного сложения таких движений оказались бы невозможными, что противоречит допущению (рис. 2).

Напротив, представьте себе движение  $AB$  происходящим в абсолютном пространстве, а вместо движения  $AC$  в том же абсолютном пространстве противо-



исходить по обоим этим линиями —  $AB$  и  $AC$  — одновременно, а лишь по линиям, параллельным им. Пришлось бы, следовательно, допустить, что одно из этих движений производит в другом изменение (а именно отклонение от данного пути), хотя у того и другого движения направления остаются те же. Но это противоречит допущению теоремы, подразумевающему под словом *сложение*, что оба данных движения *содержатся* в третьем, а стало быть, равнозначны ему, а не то, что, когда одно движение *изменяет* другое, оба порождают третье.

Другое дело, если брать движение  $AC$  происходящим в абсолютном пространстве, а вместо движения  $AB$  — движение относительного пространства в противоположном направлении. Линию  $AC$  разделим на три равные части:  $AE$ ,  $EF$ ,  $FC$ . В то время как тело  $A$  проходит в абсолютном пространстве линию  $AE$ , относительное пространство и вместе с ним точка  $E$  проходят пространство  $Ee = MA$ ; в то время как тело проходит две части —  $AE$  и  $EF (= AF)$ , относительное пространство и вместе с ним точка  $F$  описывает линию  $Ff = NA$ ; наконец, в то время как тело проходит всю линию  $AC$ , относительное пространство и вместе с ним точка  $C$  описывает линию  $Cc = BA$ . Все вместе взятое равносильно тому, как если бы тело  $A$  за эти три отрезка времени проходило линии  $Em$ ,  $An$  и  $CD$  (равные  $AM$ ,  $AN$ ,  $AB$ ), а на протяжении всего времени, когда оно проходит  $AC$ , прошло бы линию  $CD = AB$ . Следовательно, в последнее мгновение оно находится в точке  $D$ , а на протяжении всего этого времени находится последовательно во всех точках диагональной линии  $AD$ , которая, стало быть, выражает и направление, и скорость сложного движения.

### Примечание 1

Геометрическое *конструирование* требует, чтобы одна величина была *равнозначна* другой или две величины, сложенные вместе, — третьей, а не то, чтобы они как причины порождали *третью*, — это было бы механическим конструированием. Полное сходство и

равенство в той мере, в какой оно может быть позна-но лишь в созерцании, есть *конгруэнтность*. Всякое геометрическое конструирование полного тождества покоится на конгруэнтности. Эта конгруэнтность двух движений, вместе связанных, с третьим (т.е. с самим *motus compositus*) никогда не может иметь место, если представляют оба первых происходящими в одном и том же пространстве, например в относительном. Вот почему все попытки доказать приведенную теорему, во всех трех ее случаях, всегда были лишь механическими решениями, поскольку из движущих причин посредством одного данного движения в сочетании с другим получали третье, не приводя доказательства, что первые два движения равнозначны третьему, а потому и как таковые способны быть изображены а priori в чистом созерцании.

## Примечание 2

Если, например, скорость *АС* называется вдвое большей, то под этим следует понимать только то, что она состоит из двух простых и равных друг другу скоростей *AB* и *BC* (см. рис.1). Но если утверждают, что вдвое большая скорость — это такое движение, посредством которого за одно и то же время проходят вдвое большее пространство, то здесь допускают нечто, что вовсе не самоочевидно, а именно что две равные скорости можно объединить совершенно так же, как два пространства, и само собой не ясно, что данная скорость состоит из меньших скоростей или что быстрота так же состоит из медленностей, как пространство из более мелких пространств: ведь части скорости в отличие от частей пространства не находятся вне друг друга, и если скорость хотят рассматривать как величину, то, поскольку она величина *интенсивная*, понятие ее величины должно конструироваться иначе, чем понятие *экстенсивной* величины пространства. Такое конструирование, однако, возможно не иначе как путем *опосредованного* сложения двух одинаковых движений, из коих одно есть движение тела, а другое — относительного пространства в

противоположном направлении, но именно поэтому совершенно равнозначное такому же движению тела в первом направлении. В самом деле, в *одном и том же направлении* нельзя складывать две равные скорости в одном теле иначе как на основе внешних движущих сил; например, корабль уносит тело с одной из этих скоростей, тогда как другая, неподвижно связанная с кораблем движущая сила сообщает этому телу вторую скорость, равную первой; при этом, однако, всегда надо допускать, что тело сохраняет свою первую скорость в *свободном* движении, когда прибавляется вторая. Это естественный закон движущих сил, и о нем не может быть и речи там, где вопрос лишь в том, каким образом *конструируется* понятие скорости как величины. Сказанного о прибавлении скоростей друг другу достаточно. Если же речь идет о вычитании одной скорости из другой, то его, правда, легко *мыслить*, когда уже допущена возможность скорости как величины, получающейся посредством прибавления, однако не так-то легко это понятие *конструировать*. Ведь для этой цели нужно объединить два противоположных движения в одном теле; но как может это произойти? Непосредственно, т.е. в отношении одного и того же покоящегося пространства, невозможно мыслить в одном и том же теле два равных движения в противоположных направлениях; однако представление о невозможности этих обоих движений в одном теле не есть понятие о его *покое*, а есть понятие о *невозможности конструировать* сложение противоположных движений, которое, однако, в теореме принимается как возможное. Подобное конструирование возможно не иначе как путем сочетания движения тела с *движением пространства*, как уже говорилось выше. Наконец, что касается сложения двух движений, направления которых образуют угол, то его также нельзя мыслить в теле применительно к одному и тому же пространству, если не допускать, что одно из этих движений вызвано *внешней*, непрерывно действующей *силой* (например, судном, в котором перемещается тело), а другое движение сохраняется при этом неизменным. Или, говоря в общей форме, нуж-

но в основу положить движущие силы и порождение третьего движения из двух связанных между собой сил; это, правда, *механическое* осуществление того, что заключено в понятии, но не есть их *математическое конструирование*. Последнее должно сделать наглядным лишь то, что *есть* объект (как имеющий величину), но не то, каким образом этот объект можно *породить* с помощью природы или искусства при посредстве тех или иных орудий и сил. — Сложение движений в тех случаях, когда требуется определить их отношение к другим в качестве величин, должно происходить по правилам конгруэнтности, а это во всех трех случаях возможно лишь посредством движения пространства, конгруэнтного с одним из двух данных движений, а тем самым оба этих движения конгруэнтны с движением, получающимся путем сложения.

### Примечание 3

Форономия, не как чистое учение о движении, а лишь как чистое учение о количестве движения, где материя мыслится наделенной лишь одним свойством — подвижностью, содержит, следовательно, только одну эту теорему о сложении движения, разобранную применительно к трем указанным случаям и притом касающуюся возможности одного лишь *прямолинейного движения*, а не криволинейного. В самом деле, так как криволинейное движение непрерывно меняется (по своему направлению), приходится привлекать причину этого изменения, а такой причиной не может быть одно лишь пространство. То обстоятельство, что под термином *сложное движение* понимали, как правило, тот единственный случай, когда направления его образуют между собой угол, хотя и не причиняло ущерба физике, то нарушало принцип деления чистой философской науки вообще. Ведь что касается физики, то все три случая, рассмотренные в вышеприведенной теореме, можно вполне удовлетворительно разобрать на примере одного лишь третьего. В самом деле, если угол, образуемый обоими данными движе-

ниями, мыслить бесконечно малым, то третий случай включает первый; если же представлять его лишь бесконечно мало отличающимся от одной прямой линии, то третий случай включает второй. Поэтому можно, конечно, все три указанных нами случая в приведенной нами теореме о сложном движении выразить в одной общей формуле. Однако таким образом нельзя было бы научиться усваивать а priori количественное учение о движении в его отдельных частях, что в некоторых отношениях также полезно.

Если у кого-нибудь явится охота связать упомянутые три части общей форонимической теоремы со схемой деления всех чистых понятий рассудка, а именно в данном случае с классификацией понятия *величины*, он заметит следующее: так как понятие о величине всегда содержит понятие о сложении однородного, то учение о сложении движений есть в то же время чистое учение об их величине, и притом в отношении всех трех моментов, которые дает нам пространство: *единства* линии и направления, *множественности* направлений в одной и той же линии и, наконец, *целокупности* направлений и линий, по которым может совершаться движение. В этом и заключается определение всякого возможного движения как имеющего количество, хотя вся его количественность (в подвижной точке) и состоит в одной лишь скорости. Это замечание имеет значение лишь для трансцендентальной философии.



---

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

### МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ДИНАМИКИ

#### Дефиниция 1

*Материя есть подвижное, которое наполняет пространство. Наполнять пространство — значит противиться всему подвижному, стремящемуся посредством своего движения проникнуть в то или иное пространство. Ненаполненное пространство есть пустое пространство.*

#### Примечание

Такова динамическая дефиниция понятия материи. Она предполагает форономическую дефиницию, но добавляет некое свойство, относящееся как причина к следствию, а именно способность противиться движению внутри того или иного пространства, о чем в предшествующей дисциплине вовсе не должна была идти речь даже и тогда, когда имели дело с движением одной и той же точки в противоположных направлениях. Такое наполнение пространства ограждает то или иное пространство от проникновения всякого другого подвижного, если движение подвижного направлено к какому-либо месту в этом пространстве. На чем же основано это сопротивление материи, направленное во все стороны, и что оно такое, — это нам предстоит еще исследовать. Однако уже из приведенной дефиниции видно, что здесь рассматриваются не те случаи сопротивления материи, когда она вытесняется из своего места и, следовательно, должна придти в движение сама (этот случай будет иссле-

дован в дальнейшем как механическое сопротивление), а те случаи, *когда сокращается только пространство* ее собственной протяженности. Выражением *занимать пространство* (т. е. непосредственно присутствовать во всех его точках) пользуются для того, чтобы обозначить *протяженность* вещи в пространстве. Но так как в этом понятии еще не определено, какое действие проистекает (да и проистекает ли вообще какое-нибудь действие) от этого присутствия, означает ли оно сопротивление другим вещам, стремящимся проникнуть туда, или просто означает пространство без материи как совокупность многих пространств наподобие того, как о любой геометрической фигуре можно сказать: она занимает такое-то пространство (она протяженна); или, быть может, в самом пространстве есть нечто заставляющее подвижную вещь глубже проникать в него (притягивающее другие вещи), — так как, говоря я, в понятии *наполнять пространство* есть более точное определение понятия *занимать пространство*.

### Теорема 1

Материя наполняет пространство не просто благодаря своему существованию, а благодаря *особой движущей силе*.

### Доказательство

Проникновение в пространство (в начальный момент это называется стремлением проникнуть) есть движение. Сопротивление движению есть причина его уменьшения или перехода его в состояние покоя. Но со всяким движением как нечто уменьшающее или упраздняющее его может быть связано лишь другое движение этой же самой подвижной вещи в противоположном направлении (форономическая теорема). Следовательно, сопротивление, оказываемое материей в наполняемом ею пространстве всякому проникновению других материй, есть причина движения ее в противоположном направлении. Причина же движения называ-

ется движущей силой. Следовательно, материя наполняет свое пространство благодаря движущей силе, а не просто благодаря своему существованию.

## П р и м е ч а н и е

Ламберт<sup>5</sup> и другие обозначили свойство материи, благодаря которому она наполняет пространство, словом *Solidität*<sup>6</sup> (выражение довольно многозначное), считая, что его следует допускать для любой *существующей* вещи (т. е. субстанции), по крайней мере во внешнем, чувственно воспринимаемом мире. По их понятиям, присутствие чего-то *реального* в пространстве предполагает это сопротивление уже по самому своему понятию, стало быть в соответствии с законом противоречия, и приводит к тому, что ничто другое не может существовать одновременно в пространстве, где такая вещь присутствует. Однако закон противоречия не гонит назад никакую материю, приближающуюся для того, чтобы проникнуть в пространство, занимаемое другой материей. Лишь тогда, когда я наделю силой то, что занимает пространство, силой, способной гнать назад все подвижное, приближающееся к нему извне, я понимаю, почему противоречиво утверждение, что в пространство, занимаемое одной вещью, проникает еще другая вещь того же вида. Здесь математик допустил в качестве первично данного при конструировании понятия материи нечто такое, что само якобы уже не поддается дальнейшему конструированию. Но хотя он и может начинать свое конструирование понятия с любой данности, не вдаваясь в ее дефиницию, он не имеет права утверждать на этом основании, что она не поддается никакому математическому конструированию, и задерживать этим восхождение к первым принципам естествознания.

## Дефиниция 2

*Сила притяжения* есть движущая сила, благодаря которой одна материя может быть причиной приближения к ней других материй (или, что то же самое, благодаря которой она противится отдалению других от нее).

*Сила отталкивания* есть та, благодаря которой одна материя может быть причиной отдаления других материй от нее (или, что то же самое, благодаря которой она противится приближению других материй к ней). Эту силу мы будем иногда называть также *толкающей* (*treidende*), а первую — *тянущей* (*ziehende*) силой.

## Д о б а в л е н и е

Мыслить можно лишь указанные две движущие силы материи. В самом деле, всякое движение, которое одна материя способна сообщить другой, поскольку обе материи рассматриваются в этом случае как точки, следует всегда трактовать как распределенное по прямой линии между двумя точками. Но на такой прямой линии возможны лишь два вида движений: одно, посредством которого указанные точки *отдаляются* друг от друга, и второе, посредством которого они *приближаются* друг к другу. Сила, служащая причиной первого движения, называется силой отталкивания, а сила, служащая причиной второго, — силой *притяжения*. Следовательно, мыслимы лишь эти два вида сил как такие, к которым должны быть сводимы все движущие силы в материальной природе.

## Теорема 2

Материя наполняет свои пространства посредством сил отталкивания (*repulsive Kräfte*) всех своих частей, т. е. посредством своей собственной силы расширения, имеющей определенную степень, за пределами которой можно мыслить меньшие или большие степени до бесконечности.

## Д о к а з а т е л ь с т в о

Материя наполняет то или иное пространство лишь благодаря движущей силе (теорема 1), и притом такой, которая противится проникновению других материй, т. е. их приближению. Но это есть сила отталкивания (дефиниция 2). Следовательно, материя наполняет свое пространство лишь благодаря силам отталкивания, и притом принадлежащим всем ее час-

тям, иначе часть ее пространства (вопреки предположению) была бы не наполнена, а лишь замкнута. Но *сила протяженного, основанная на отталкивании всех его частей, есть сила расширения* (экспансии). Следовательно, материя наполняет свое пространство лишь благодаря своей собственной силе расширения, что и требовалось доказать, *во-первых*. За пределами любой данной силы должна быть мыслима другая, большая, ибо та, за пределами которой невозможна никакая большая, была бы такой, благодаря которой за конечное время было бы пройдено бесконечное пространство (что невозможно). В то же время для любой данной движущей силы должна быть мыслима меньшая (ибо наименьшей была бы та, бесконечное прибавление которой к самой себе на протяжении любого данного времени не могло бы вызвать конечную скорость, а это указывало бы на отсутствие всякой движущей силы). Следовательно, ниже любой данной движущей силы всегда может быть дана еще меньшая, что и требовалось доказать, *во-вторых*. Таким образом, сила расширения материи, наполняющая пространство, имеет степень, которая никогда не бывает наибольшей или наименьшей и за пределами которой можно найти бесконечно много и больших, и меньших степеней.

### Д о б а в л е н и е 1

Силу экспансии материи называют также *упругостью*. Поскольку она есть основа, на которой зиждется наполнение пространства как существенное свойство всякой материи, эту упругость следует называть *изначальной*, так как ее нельзя вывести ни из какого другого свойства материи. Вот почему всякая материя изначально упруга.

### Д о б а в л е н и е 2

Так как за пределами любой силы расширения можно найти еще большую движущую силу, а эта последняя может противодействовать первой, в результате чего она сокращала бы пространство силы расширения, стремящейся его увеличить, и в этом случае

эта большая движущая сила называлась бы сжимающей силой, то для всякой материи можно найти сжимающую силу, способную привести ее из любого наполняемого ею пространства в меньшее.

### Дефиниция 3

Одна материя *проникает* при своем движении в другую, если она посредством сжатия совершенно устраняет пространство ее протяженности.

### Примечание

Если в цилиндре воздушного насоса, который наполнен воздухом, передвигают поршень все ближе ко дну, воздушная материя все более сжимается. Если бы это сжатие можно было довести до того, что поршень непосредственно соприкоснулся бы с дном (без малейшей утечки воздуха), то воздушная материя оказалась бы проникнутой; ведь материи, между которыми она находится, не оставляют ей никакого пространства, и, следовательно, она находилась бы между поршнем и дном, не занимая никакого пространства. Таковую проницаемость материи с помощью внешних сжимающих сил (если бы кто-нибудь пожелал допустить ее или хотя бы помыслить) можно было бы назвать *механической*. У меня есть основание, делая подобное ограничение, отличить эту проницаемость материи от другой, понятие которой, быть может, столь же невозможно, как и первое, но о которой в дальнейшем мне придется еще кое-что сказать.

### Теорема 3

Материя *может быть сжата* до бесконечности, но в нее *никогда* не может *проникнуть* другая материя, как бы велика ни была сила ее давления.

### Доказательство

Изначальная сила, посредством которой та или иная материя, будучи заключена в меньшее пространство, стремится расшириться во все стороны за пре-

дела занимаемого ею пространства, должна становиться большей, а при сжатии в бесконечно малое пространство — бесконечной. Но для любой данной силы расширения материи можно найти большую сжимающую силу, теснящую ее в еще меньшее пространство, и так до бесконечности. Это и требовалось доказать в первой части теоремы. Для проникновения же внутрь материи потребовалось бы сжатие ее в бесконечно малое пространство, стало быть, потребовалась бы бесконечно сжимающая сила, а такая сила невозможна. Следовательно, посредством сжатия в одну материю не может проникнуть никакая другая, и это требовалось доказать во второй части теоремы.

### П р и м е ч а н и е

В этом доказательстве я с самого начала допустил, что сила расширения должна противодействовать тем сильнее, чем больше ее теснят. Это, правда, не относится к производным упругим силам любого вида, а относится к материи, поскольку ей, как материи вообще, наполняющей пространство, присуща необходимая упругость, это можно постулировать. Ведь сила экспансии, проявляемая из всех точек во все стороны, исчерпывает все содержание понятия материи. Но то же самое количество сил растяжения, теснимое в меньшее пространство, должно проявляться в каждой точке его тем сильнее, чем, наоборот, меньше то пространство, в котором распространяет свое действие то или иное количество силы.

### Дефиниция 4

*Непроницаемость* материи, основанную на сопротивлении, увеличивающемся пропорционально степени сжатия, я называю *относительной*; та же, которая основана на *предположении*, что материя как таковая вообще не поддается никакому сжатию, называется *абсолютной* непроницаемостью. *Наполнение пространства* с абсолютной непроницаемостью можно назвать *математическим*, с непроницаемостью лишь относительной — *динамическим* наполнением пространства.

## Примечание 1

Согласно чисто математическому понятию непроницаемости (не предполагающему никакой движущей силы как изначально присущей материи), никакая материя не поддается сжатию, если только она не содержит пустот; стало быть, материя как материя противится всякому проникновению безусловно и с абсолютной необходимостью. Однако, согласно нашему толкованию этого свойства, непроницаемость имеет физическую основу; ведь единственно сила расширения делает возможной ее самое как нечто протяженное, наполняющее свое пространство. Эта сила имеет степень, которая может быть превзойдена, стало быть, пространство протяженности может быть сокращено, т. е. данная сжимающая сила способна до известной степени проникнуть в него, хотя полное проникновение и невозможно, поскольку оно потребовало бы бесконечной сжимающей силы. Вот почему *наполнение пространства следует рассматривать лишь как относительную непроницаемость.*

## Примечание 2

Абсолютная непроницаемость на самом деле не что иное, как *qualitas occulta*. Действительно, на вопрос, почему материи не могут проникать друг в друга при своем движении, дается ответ: потому что они непроницаемы. Ссылка на силу отталкивания свободна от подобного упрека. В самом деле, хотя возможность этой силы нельзя объяснить шире, а потому эта сила должна рассматриваться как основная, тем не менее она дает понятие о действующей причине и ее законах, по которым ее действие, а именно сопротивление в наполненном пространстве, поддается определению по той или иной степени его.

## Дефиниция 5

*Материальная субстанция* есть то в пространстве, что подвижно само по себе, т. е. отдельно от всего прочего, существующего вне его в пространстве. Дви-



жение части материи, в результате которого она перестает быть частью, есть *разъединение*. Разъединение частей материи есть *физическое деление*.

### П р и м е ч а н и е

Понятие субстанции означает последний субъект существования, иначе говоря, то, что само уже не относится только как предикат к существованию чего-то другого. Материя есть субъект всего того, что может быть отнесено к существованию вещей в пространстве; ведь вне ее нельзя помыслить никакой другой объект, кроме самого пространства; но пространство есть понятие, не содержащее в себе ничего существующего, а содержащее лишь необходимые условия внешнего соотношения между возможными предметами внешних чувств. Следовательно, материя, как подвижное в пространстве, есть субстанция в пространстве. Но на том же основании должны будут называться субстанциями, стало быть опять-таки материей, и все ее части, поскольку и о них можно лишь сказать, что они субъекты, а не одни лишь предикаты других материй. Но они субъекты, если подвижны сами по себе, а следовательно, если и вне связи с другими смежными частями представляют собой нечто существующее в пространстве. Таким образом, подвижность самой материи или какой-нибудь ее части служит в то же время доказательством того, что это подвижное и каждая подвижная его часть есть субстанция.

### Теорема 4

Материя *делима до бесконечности*, и притом на части, каждая из которых в свою очередь есть материя.

### Д о к а з а т е л ь с т в о

Материя непроницаема, и притом благодаря своей изначальной силе расширения (теорема 3), а эта сила есть лишь следствие сил отталкивания каждой точки в наполненном материей пространстве. Пространство же, наполненное материей, математически делимо до

бесконечности, т. е. его части можно до бесконечности различать, хотя и не двигать, а следовательно, и не разъединять (в соответствии с доказательствами геометрии). Но в пространстве, наполненном материей, каждая часть его обладает силой отталкивания, способной по всем направлениям противодействовать всем прочим частям, стало быть, оттеснять их назад и в свою очередь быть оттесняемой ими, т. е. удаляться от них в своем движении. Таким образом, каждая часть наполненного материей пространства подвижна сама по себе, а следовательно, в качестве материальной субстанции может быть отделена от прочих частей посредством физического деления. Сколь далеко, стало быть, простирается математическая делимость пространства, наполненного той или иной материей, столь же далеко простирается и возможное физическое деление субстанции, его наполняющей. Но математическая делимость бесконечна, следовательно, и физическая, т. е. всякая материя до бесконечности делима, и притом на части, из которых каждая в свою очередь есть материальная субстанция<sup>7</sup>.

### Примечание I

Доказательство бесконечной делимости пространства отнюдь не может служить доказательством такой же делимости материи, если раньше не установлено, что в каждой части пространства имеется материальная субстанция, т. е. имеются части, подвижные сами по себе. В самом деле, если бы *сторонник теории монад* допустил, что материя состоит из физических точек и каждая из них (именно потому, что они точки) не имеет подвижных частей, наполняя тем не менее пространство благодаря одной лишь силе отталкивания, он смог бы признать, что делится, правда, это пространство, но не субстанция, в нем действующая, стало быть, при делении пространства делится сфера действия этой субстанции, но не сам действующий подвижный субъект. Таким образом, по его мнению, материя состоит из физически неделимых частей, но вместе с тем наполняет пространство *динамически*.

Однако приведенное выше доказательство полностью разоблачает эту уловку сторонника теории монад. В самом деле, из этого доказательства явствует, что в наполненном пространстве не может быть точки, которая не производила бы отталкивания во все стороны, не испытывая в свою очередь такое же отталкивание; стало быть, она неподвижна сама по себе как противодействующий субъект, находящийся вне любой другой отталкивающей точки; из этого же доказательства явствует, что гипотеза о точке, наполняющей пространство лишь благодаря собственной толкающей силе, без участия других таких же сил отталкивания, совершенно невозможна.



Рис. 4.

Чтобы сделать наглядным сказанное, а тем самым и доказательство теоремы, допустим (рис. 4), что  $A$  есть место какой-нибудь монады в простран-

стве,  $ab$  — диаметр сферы присущей ей силы отталкивания, стало быть  $Aa$ , — ее радиус. Тогда между  $a$ , где проникновению другой монады извне в пространство, занимаемое указанной сферой, оказывается противодействие, и центром первой монады  $A$  можно указать (в соответствии с бесконечной делимостью пространства) точку  $c$ . Если же  $A$  противодействует тому, что стремится проникнуть в  $a$ , то и  $c$  должно противодействовать обеим точкам  $A$  и  $a$ . Ведь не будь этого, они сближались бы беспрепятственно, а следовательно,  $A$  и  $a$  встретились бы в точке, т. е. пространство оказалось бы пронизуемо. Итак, в  $c$  должно быть нечто препятствующее проникновению  $A$  и  $a$  и, следовательно, отесняющее монаду  $A$ , будучи в свою очередь отесняемо ею. Но так как *оттеснять* — значит двигать, то  $c$  есть нечто подвижное в пространстве, стало быть материя, и пространство между  $A$  и  $a$  не могло бы быть заполнено сферой действия одной монады, значит, и пространство между  $c$  и  $A$ , и так до бесконечности.

Математики представляют себе силы отталкивания частей упругих материй при большем или меньшем их сжатии как убывающие или возрастающие в неко-

ем соотношении с их расстояниями друг от друга. Например, они представляют себе, что мельчайшие частицы воздуха оттесняют друг друга обратно пропорционально их расстояниям, поскольку упругость их обратно пропорциональна объемам, до которых они сжимаются; но приписывать понятию о самом объекте то, что по необходимости относится к способу конструирования понятия,— значит обнаруживать полное непонимание и давать неверное толкование языка математиков. Ведь, согласно понятию математиков, всякое сопротивление можно представить как бесконечно малое расстояние; это необходимо должно иметь место в тех случаях, когда нужно представить большое или малое пространство как сплошь наполненное одним и тем же количеством материи, т. е. одинаковым количеством сил притяжения. Но на этом основании нельзя в делимом до бесконечности допускать действительное расстояние между частями, и при любом расширении объема целого они всегда составляют континуум, хотя возможность такого расширения объема и можно сделать наглядной, лишь признавая идею бесконечно малого расстояния.

## Примечание 2

Математика может в своем обиходе проявлять полное равнодушие к придиркам неудачливой метафизики и по-прежнему спокойно пользоваться своими очевидными утверждениями о *бесконечной делимости пространства*, какие бы возражения ни выдвигало умничанье, копающееся в одних лишь понятиях. Однако когда речь идет о применении ее положений о пространстве, математика все же должна заняться исследованием, основанным на одних лишь понятиях, стало быть метафизикой. Уже приведенная выше теорема служит тому доказательством. В самом деле, из того, что материя до бесконечности делима математически, вовсе не следует с необходимостью, что она так делима и физически, хотя каждая часть пространства в свою очередь есть пространство, а следовательно, всегда включает части, находящиеся одна

вне другой; ибо нельзя доказать, что в любой из всех возможных частей этого *наполненного* пространства есть также *субстанция*, которая, стало быть, отдельно от всех прочих существует также в качестве подвижной самой по себе. Итак, до сих пор математическому доказательству чего-то еще недоставало, без чего оно не могло быть надежно приложено к естествознанию, и этот недостаток был устранен в вышеприведенной теореме. Что же касается прочих нападков метафизики на *ставшую теперь физической теорему* о бесконечной делимости материи, математик должен всецело предоставить заботу о них философу, которого и без того эти нападки заводят в лабиринт, откуда ему трудно выбраться даже и в непосредственно его касающихся вопросах, а следовательно, у него самого достаточно дел и без вмешательства математика. В самом деле, если материя до бесконечности делима, то (заключает догматический метафизик) она *состоит из бесконечно-го множества частей*; ведь целое должно заранее содержать все части, на которые оно может быть разделено. Последнее утверждение, бесспорно, верно и в отношении любого целого *как вещи самой по себе*; стало быть, поскольку нельзя допустить, что материя, да и само пространство, состоит из *бесконечно многих частей* (ведь будет противоречием мыслить совершенно законченным бесконечное множество, само понятие которого уже предполагает, что его никогда нельзя представить законченным<sup>8</sup>), нужно выбрать одно из двух: либо наперекор геометру сказать, что *пространство неделимо до бесконечности*, либо к досаде метафизика сказать, что *пространство не есть свойство вещи самой по себе*, а следовательно, материя не есть вещь сама по себе, а только явление наших внешних чувств вообще, так же как пространство — их существенная форма.

Здесь философ оказывается зажатым в тиски опасной дилеммы. Отрицать первое положение (что пространство до бесконечности делимо) есть пустая затея, ибо математика не позволяет отнять у нее что-либо путем умствований; но нет никакой разницы, рассматривать ли материю как вещь саму по себе, а

потому пространство как свойство вещей самих по себе, или отрицать только что указанное положение. Следовательно, философ видит себя вынужденным отойти от такого утверждения, как бы привычно оно ни было и как бы ни отвечало оно обыденному рассудку, — однако, разумеется, при условии, что если он объявит, что материя и пространство не более как явления (а стало быть, пространство лишь форма нашего внешнего чувственного созерцания, т. е. и то, и другое не вещи сами по себе, а лишь субъективные способы представлять себе сами по себе неизвестные нам предметы), и пусть ему помогут выбраться из затруднения, связанного с *бесконечной делимостью* материи, которая тем не менее не состоит при этом из *бесконечного множества частей*. Последнее вполне мыслимо для разума, хотя и не может быть сделано наглядным или конструировано. Ведь то, что действительно лишь потому, что оно дано в представлении, дано не более того, что дано в представлении, т. е. не дальше того предела, до которого последовательность представлений доходит. Следовательно, о явлениях, деление которых можно продолжить до бесконечности, можно лишь сказать, что частей явления столько, сколько их будет дано нами, пока мы будем в состоянии продолжать деление. Ведь части, как относящиеся к существованию явления, существуют лишь в мыслях, т. е. в самом делении. Деление, правда, можно продолжить до бесконечности, но оно никогда не дано как бесконечное; следовательно, на том основании, что деление делимого возможно до бесконечности, нельзя сделать вывод, что делимое *само по себе* и вне нашего представления содержит бесконечное множество частей. Ведь не деление вещи, а лишь деление представления о ней никогда не может быть закончено, хотя и может быть продолжено до бесконечности, и в объекте (который сам по себе нам неизвестен) имеется для этого основание; следовательно, такое деление не может быть дано как нечто целое, а потому и не доказывает существования действительного бесконечного множества в объекте (что было бы явным противоречием). Великий муж<sup>9</sup>, который, быть

может, более, чем кто-либо, способствует поддержанию престижа математики в Германии, неоднократно отклонял метафизические притязания опрокинуть положения геометрии о бесконечной делимости пространства, с полным основанием напоминая, что *пространство принадлежит лишь к явлению внешних вещей*; однако его не поняли. Его утверждение истолковали так, будто он хотел сказать: само пространство нам является, но вообще-то оно есть вещь или соотношение между вещами самими по себе; математики же рассматривают пространство лишь в том виде, в каком оно является. Между тем сказанное следовало бы понять так, что пространство вовсе не свойство, присущее само по себе какой-либо вещи вне наших чувств, а есть лишь субъективная форма нашей чувственности, в которой нам являются предметы внешних чувств; каковы же эти предметы сами по себе, мы не знаем, и явление [их] мы называем материей. При указанном ошибочном толковании мыслили пространство все еще как свойство, которое присуще всем вещам и помимо нашей способности представления, но которое математик мыслит лишь в соответствии с ходячими понятиями, т. е. смутно (ибо так обычно толкуют явление), и таким образом связывали математическое положение о бесконечной делимости материи, утверждение, предполагающее величайшую отчетливость в понятии пространства, со смутным представлением о пространстве, которое геометр брал за основу, причем метафизику не возбранилось затем складывать пространство из точек и материю из простых частей и таким путем (по их мнению) вносить отчетливость в это понятие. Источник подобного заблуждения находится в плохо понятной *монадологии*, которая вовсе не призвана объяснять явления природы, а есть развитое Лейбницем, само по себе правильное *платоновское* понятие о мире, поскольку мир, рассматриваемый не как предмет чувств, а как вещь сама по себе, есть лишь предмет рассудка, лежащий, однако, в основе чувственных явлений. Разумеется, *сложное в вещах самих по себе* должно состоять из простого; ведь здесь части должны быть даны

до всякого сложения. Однако *сложное в явлении* не состоит из простого, ибо в явлении, которое никогда не может быть дано иначе как сложное (протяженное), части могут быть даны лишь посредством деления, а следовательно, не до сложного, а только в нем. Вот почему, насколько я понимаю, намерение Лейбница заключалось не в том, чтобы объяснить пространство через упорядочение простых сущностей, которые ему отвечают, но относящееся к чисто интеллигибельному (нам неизвестному) миру поставить наряду с пространством и утверждать только то, что уже было показано в другом месте, а именно что пространство вместе с материей, формой которого оно служит, содержит не мир вещей самих по себе, а лишь явление их и само есть лишь форма нашего внешнего чувственного созерцания.

### *Теорема 5*

Возможность материи предполагает *силу притяжения* как вторую существенную основную силу ее.

### Д о к а з а т е л ь с т в о

Непроницаемость как основное свойство материи, только посредством которого материя обнаруживает себя нашим внешним чувствам как нечто реальное в пространстве, есть не что иное, как присущая материи способность расширения (теорема 2). Существенная же движущая сила, благодаря которой части материи удаляются друг от друга, не может, во-первых, быть ограничена посредством самой себя, так как, обладая ею, материя, скорее, стремится непрерывно расширять пространство, которое она наполняет; во-вторых, она не может также иметь определенные границы протяжения благодаря одному лишь пространству, ибо в пространстве может, правда, заключаться то, на основании чего при увеличении объема той или иной расширяющейся материи сила расширения слабеет в обратной пропорции, но, поскольку у любой движущей силы возможны до бесконечности убывающие



степени, пространство никогда не может заключать то, на основании чего сила эта должна где-то прекратиться. Следовательно, благодаря одной лишь силе отталкивания (заключающей в себе основание непроницаемости), без наличия другой, противодействующей ей движущей силы, материя не оставалась бы внутри каких-либо границ протяжения, т. е. она рассеивалась бы до бесконечности, и ни в каком данном пространстве нельзя было бы найти данное количество материи. Итак, при одних лишь присущих материи силах отталкивания все пространства были бы пусты, а потому, собственно говоря, не было бы вообще никакой материи. Всякая материя требует, следовательно, для своего существования сил, противоположных силе расширения, т. е. сжимающих. Эти последние, однако, нельзя в свою очередь искать изначально в противоборстве какой-либо иной материи, ибо она, чтобы быть материей, также нуждается в сжимающей силе. Следовательно, приходится допустить где-то изначальную силу материи, действующую в направлении, противоположном [действию] силы отталкивания, стало быть способствующую сближению; иначе говоря, приходится допустить силу притяжения. А так как эта сила притяжения требуется для возможности материи как материи вообще, а следовательно, предшествует всем ее различиям, то ее нельзя приписывать лишь одному особому роду материи, а следует приписать всякой материи вообще, и притом изначально. Итак, всякая материя обладает изначальным притяжением как основной силой, относящейся к ее сущности.

### П р и м е ч а н и е

При таком переходе от одного свойства материи к другому, специфически от него отличному, которое также относится к понятию материи, *хотя в нем не содержится*, нужно несколько подробнее рассмотреть действие нашего рассудка. Если сила притяжения требуется изначально для самой возможности материи, то почему мы не пользуемся ею так же, как непроницаемостью, в качестве первого отличительного

признака материи? Почему непроницаемость дана непосредственно вместе с понятием материи, а сила притяжения мыслится не в самом понятии, а прибавляется к нему только посредством умозаключений? Нельзя дать ответ на этот трудный вопрос, ссылаясь только на то, что наши чувства не позволяют нам воспринимать это притяжение столь же непосредственно, как отталкивание и сопротивление непроницаемости. В самом деле, если бы даже у нас подобная способность и была, нетрудно убедиться, что наш рассудок тем не менее избрал бы наполнение пространства для того, чтобы именно им обозначить субстанцию в пространстве, т. е. материю, ведь как раз в этом *наполнении*, или, как его иначе называют, *вещественности* (Solidität), усматривают отличительное свойство материи как вещи, отличной от пространства. Даже если бы мы отлично ощущали притяжение, оно никогда не обнаруживало бы нам материю определенных *объема и формы*, а обнаруживало бы лишь стремление нашего органа приблизиться к находящейся вне нас точке (к центру притягивающего тела). В самом деле, сила притяжения всех частей Земли может действовать на нас и действовать именно так, как она действует, а не иначе, только будучи всецело сосредоточена в центре Земли, и только этот центр влияет на наши чувства; таково же притяжение горы, любого камня и т. д. Но таким путем мы не получаем определенного понятия о каком-либо объекте в пространстве, поскольку ни форма, ни величина, ни даже место, где он находится, не могут [в этом случае] ощущаться нами (единственно, что могло бы быть воспринято,— это направление притяжения, как это бывает при тяготении; притягивающая точка оставалась бы неизвестной, и я даже хорошенько не понимаю, как можно было бы определить эту точку посредством умозаключений, не воспринимая наполнения пространства материей). Стало быть, ясно первое приложение наших понятий о *величинах* к материи, только благодаря которому мы вообще получаем возможность перерабатывать наши восприятия в эмпирическом понятии материи как предмета, основано

лишь на ее свойстве наполнять пространство и это свойство дает нам через посредство чувства осязания величину и форму чего-то протяженного, а тем самым и понятие об определенном предмете в пространстве, полагаемое в основу всего прочего, что можно сказать об этой вещи. Именно этим, без сомнения, объясняется то, почему даже при самых ясных иных доказательствах, что притяжение должно принадлежать к основным силам материи наравне с отталкиванием, ополчаются против притяжения, не желая допустить никаких движущих сил, кроме возникающих от удара и давления (выводя то и другое из непроницаемости). Ведь то, чем пространство наполнено, есть субстанция, говорят нам, и это в известном смысле правильно. Но субстанция эта обнаруживает нам свое существование не иначе как через посредство [внешнего] чувства, позволяющего воспринимать ее непроницаемость, а именно через посредство осязания, стало быть лишь путем соприкосновения, начало которого (когда одна материя приближается к другой) называется ударом, а продолжение — давлением; вот почему нам кажется, будто всякое непосредственное действие одной материи на другую может быть только давлением или ударом, двумя видами воздействия, единственно доступными нашему непосредственному ощущению; напротив, притяжение, само по себе неспособное дать нам какое-либо ощущение или какой-либо определенный предмет его, с трудом укладывается в нашей голове, если рассматривать его как основную силу.

### *Теорема 6*

При одной лишь силе притяжения, без отталкивания, невозможна никакая материя.

### *Доказательство*

Сила притяжения есть движущая сила материи, посредством которой эта материя заставляет другую приближаться к ней; следовательно, если она имеется у всех частей материи, то материя через посредство ее

стремится сократить расстояние между своими частями, стало быть и пространство, занимаемое ими всеми вместе. Но действию движущей силы может воспрепятствовать только другая, ей противоположная притяжению, есть сила отталкивания. Следовательно, без сил отталкивания, одним лишь сближением, все части материи приближались бы друг к другу беспрепятственно, сокращая занимаемое ею пространство. Но так как в нашем допущении не существует такого расстояния между частями, при котором еще большее сближение через притяжение становилось бы невозможным из-за силы отталкивания, то части двигались бы друг к другу до тех пор, пока вообще не оказалось бы никакого расстояния между ними, т. е. они слились бы в математическую точку, и пространство оказалось бы пустым, т. е. лишенным всякой материи. Следовательно, материя при одних лишь силах притяжения, без сил отталкивания, невозможна.

### Д о б а в л е н и е

То свойство, на котором на неприменном условии основывается внутренняя возможность вещи, есть существенный момент этой возможности. Следовательно, сила отталкивания принадлежит к сущности материи так же, как и сила притяжения, и в понятии материи ни одна из них не может быть обособлена от другой.

### П р и м е ч а н и е

Так как во всех случаях можно мыслить в пространстве лишь две движущие силы — отталкивание и притяжение, то, прежде чем доказать а priori объединение обоих в понятии материи вообще, нужно рассмотреть каждую силу в отдельности и определить, что каждая сама способна дать для представления материи. Оказывается, что если не положить в основу ни ту, ни другую или если взять лишь одну из них, все равно пространство останется пустым и в нем нельзя будет обнаружить никакой материи.

## Дефиниция 6

Соприкосновение в физическом смысле есть непосредственное действие и противодействие *непроницаемости*. Действие одной материи на другую без соприкосновения *есть действие на расстоянии* (*actio in distans*). Это действие на расстоянии, возможное и без посредства промежуточной материи, называется непосредственным действием на расстоянии или действием материй друг на друга *через пустое пространство*.

## Примечание

Соприкосновение в математическом смысле есть общая граница двух пространств, которая не находится, следовательно, ни внутри одного, ни внутри другого пространства. Вот почему прямые линии не могут друг с другом соприкасаться; когда они имеют общую точку, она принадлежит и той, и другой линии, если их продолжить, т. е. обе они пересекаются. Круг же и прямая линия, круг и круг соприкасаются в одной точке, поверхности — одной линией, а тела — поверхностями. Математическое соприкосновение полагают в основу физического, но последнее им не исчерпывается; чтобы получилось физическое соприкосновение, следует примыслить еще динамическое соотношение, и притом не сил притяжения, а сил отталкивания, т. е. непроницаемости. Физическое соприкосновение есть взаимодействие сил отталкивания на общей границе двух материй.

## Теорема 7

*Притяжение, существенное для всякой материи, есть непосредственное действие одной материи на другую через пустое пространство.*

## Доказательство

Изначальная сила притяжения заключает в себе само основание возможности материи как вещи, наполняющей пространство до известной степени, а тем самым заключает в себе и основание возможности

физического соприкосновения материи. Эта сила притяжения должна, следовательно, предшествовать ему, и действие ее должно быть поэтому независимым от соприкосновения как условия. Действие же движущей силы, независимое от всякого соприкосновения, независимо и от наполнения пространства, находящегося между движущим и движимым, т. е. оно должно иметь место и при отсутствии наполнения пространства между тем и другим, иначе говоря, оно должно быть действием через пустое пространство. Следовательно, изначальное и существенное для всякой материи притяжение есть непосредственное действие одной материи на другую через пустое пространство.

### Примечание 1

Сделать понятной возможность основных сил — совершенно невозможное требование; ведь они называются основными силами потому, что их нельзя вывести из каких-либо других, т. е. их нельзя уяснить посредством понятия. Но изначальная сила притяжения отнюдь не менее понятна, чем изначальное отталкивание. Разница лишь та, что она не предстает с такой же непосредственностью перед нашими чувствами, с какой предстает непроницаемость, способная давать нам понятия об определенных объектах в пространстве. Так как, следовательно, ее нельзя ощущать и о ней можно делать только умозаключения, то она имеет видимость производной силы, как если бы она была скрытой игрой движущих сил, основанной на отталкивании. При более подробном рассмотрении мы видим, что ее вовсе нельзя вывести из чего-либо, а всего менее из движущей силы материй через их непроницаемость, ибо действие ее как раз противоположно непроницаемости. Самое обычное возражение против непосредственного действия на расстоянии состоит в том, что материя не может действовать непосредственно там, *где ее нет*. Если Земля непосредственно заставляет Луну приближаться к ней, то она действует на вещь, удаленную от нее на много тысяч миль, и все же непосредственно, даже если пространство между ней и Луной рассматривать как совершен-

но пустое. Ведь если бы между обоими телами и находилась материя, то она ничем не содействовала бы указанному притяжению. Следовательно, Земля непосредственно действует в таком месте, где ее нет, что с первого взгляда содержит в себе противоречие. Однако в этом противоречия столь мало, что, скорее, можно было бы сказать: любая вещь в пространстве действует на другую лишь в том месте, где того, что действует, нет. В самом деле, если бы эта вещь действовала в том же месте, где находится она сама, то вещь, на которую она действует, вовсе не была бы *вне* ее; ведь *вне* означает присутствие в таком месте, где другого нет. Даже если бы Земля и Луна соприкасались, точка их соприкосновения была бы местом, где нет ни Земли, ни Луны; ведь та и другая удалены друг от друга на расстояние, равное сумме их радиусов. В точке соприкосновения нельзя было бы обнаружить даже часть Земли или Луны, поскольку эта точка лежит на границе обоих наполненных пространств, а граница эта не составляет части ни того, ни другого. Следовательно, утверждение, что материи не могут непосредственно действовать друг на друга без посредства сил непроницаемости. А это было бы равносильно такому утверждению: силы отталкивания — это единственные силы, благодаря которым материи могут оказывать действие, или по крайней мере они необходимые условия, единственно при которых материи могут воздействовать друг на друга, а это означало бы признать силу притяжения либо вовсе невозможной, либо всегда зависимой от действия сил отталкивания; но то и другое — утверждения, лишенные всякого основания. Смешение математического соприкосновения объемов и соприкосновения физического, вызванного отталкивающими силами, — вот источник недоразумения. Непосредственно притягиваться помимо соприкосновения — значит приближаться друг к другу в соответствии с неким постоянным законом, и сила отталкивания вовсе не условие этого притяжения; притяжение можно мыслить с таким же правом, как и непосредственное взаимное отталкивание, т. е. удаление друг от друга по некоему постоянному закону без всякого участия в этом силы притяжения. Ведь

обе движущие силы совершенно различного рода, и нет ни малейшего основания делать одну зависимой от другой, оспаривая возможность существования одной без посредства другой.

## Примечание 2

От притяжения при помощи соприкосновения не может возникнуть движение, ибо соприкосновение есть взаимодействие непроницаемостей, которое, следовательно, сдерживает всякое движение. Таким образом, должно существовать какое-то непосредственное притяжение помимо соприкосновения и, стало быть, притяжение на расстоянии; иначе даже силы давления и удара, которые должны порождать стремление к сближению, действуя в направлении, противоположном присущей материи силе отталкивания, не имели бы причины, по крайней мере причины, изначально заложенной в природе материи. То притяжение, которое происходит без посредства сил отталкивания, можно назвать *истинным*, а то, которое совершается лишь указанным способом, — притяжением *кажущимся*; ведь тело, к которому другое стремится приблизиться лишь потому, что оно извне получает толчок, не проявляет, собственно, в отношении его никакой силы притяжения. Но даже эти кажущиеся притяжения должны в конечном итоге иметь в основе притяжение истинное, ибо та материя, давление или удар которой должны заменять притяжение, без силы притяжения (теорема 5) не была бы материей, а следовательно, объяснение всех явлений сближения на основе *одного лишь кажущегося* притяжения составляет порочный круг. Обычно полагают, что Ньютон вовсе не считал нужным допускать в своей системе непосредственное притяжение материй, а соблюдая особую осторожность, свойственную чистой математике, предоставлял в этом случае физикам полную свободу объяснять возможность подобного притяжения так, как им заблагорассудится, хотя и не смешивал свои собственные положения с их игрой гипотез. Но как мог бы он обосновать положение, что всеобщее притяжение тел происходит на равных расстояниях пропорционально количеству их материи, если



бы он не допустил, что всякая материя, стало быть материя как таковая, посредством своего существенного свойства проявляет эту движущую силу? Разумеется, когда одно тело притягивает другое, все равно, однородны они по своей материи или нет, взаимное сближение (по закону равенства действия и противодействия) всегда должно быть обратно пропорционально количеству материи, однако закон этот составляет принцип лишь механики, но не динамики, т. е. это закон *движений* как результата сил *притяжения*, и распространяется он на все движущие силы вообще. Если поэтому магнит один раз притягивается другим таким же магнитом, а другой раз этим же магнитом, но заключенным во вдвое более тяжелую деревянную капсулу, то в последнем случае этот магнит сообщит первому больше относительного движения, хотя дерево, увеличивающее количество материи этого магнита, ничего не прибавляет к присущей ему силе притяжения и не доказывает наличия магнитного притяжения у капсулы. Ньютон говорит (королларий 2, предложение 6, кн. III «Начал натуральной философии»): «Если бы эфир или какое-либо другое тело не имел тяжести, то он, ничем не отличаясь от любой другой материи, кроме формы, мог бы мало-помалу, постепенно меняя эту форму, превратиться в материю того рода, которая на Земле имеет наибольшую тяжесть, а эта последняя, следовательно, могла бы, наоборот, постепенно меняя свою форму, потерять всю свою тяжесть, что противоречит опыту, и т. д.»<sup>10</sup>. Таким образом, он не исключал даже эфир (а тем более другие материи) из сферы закона тяготения. Какая же другая материя должна была у него остаться, чтобы можно было рассматривать взаимное сближение тел как чисто кажущееся притяжение, вызванное ее ударом? Нельзя, следовательно, ссылаться на этого великого основоположника теории притяжения как на учителя (Vorgänger), если считают себя вправе истинное притяжение, утверждаемое Ньютоном, подменять притяжением кажущимся и признают в качестве *необходимого* импульса *удар* для объяснения такого явления, как сближение. Ньютон справедливо отвлекался от всяких гипотез, отвечая на вопрос о причине все-

общего притяжения материи, ибо это вопрос физический или метафизический, но не математический. Правда, в предисловии ко второму изданию своей «Оптики» он говорит: *ne quis gravitatem inter essentialia corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjecti*<sup>11</sup>; однако легко заметить, что предубеждение его современников, а может быть и его самого, против понятия изначального притяжения привело его к противоречию с самим собой; он никак не мог сказать, что силы притяжения двух планет, например Юпитера и Сатурна, проявляемые ими на одинаковых расстояниях в отношении их спутников (масса которых неизвестна), пропорциональны количеству материи этих небесных тел, не допустив сначала, что другую материю они притягивают лишь как материя, стало быть в соответствии с неким общим свойством ее.

### Дефиниция 7

Движущую силу, благодаря которой материи могут действовать непосредственно друг на друга лишь в общей им поверхности соприкосновения, я называю *поверхностной силой*; ту силу, благодаря которой одна материя может непосредственно действовать на части другой и помимо поверхности соприкосновения, я называю *проницающей силой*.

### Д о б а в л е н и е

Сила отталкивания, посредством которой материя наполняет пространство, есть лишь поверхностная сила. В самом деле, взаимно соприкасающиеся части одной ограничивают пространство действия другой и сила отталкивания не может приводить в движение более удаленную часть без посредства промежуточной; непосредственное же, проходящее сквозь эти части воздействие одной материи на другую, обусловленное силами расширения, невозможно. Напротив, действию силы притяжения, благодаря которой материя занимает пространство, *не наполняя его*, с помощью которой она, следовательно, действует на другие отдаленные материи *через пустое пространство*,—

этому действию никакая промежуточная материя не ставит границ. Таким образом должно мыслить изначальное притяжение, делающее возможной саму материю; следовательно, оно есть проникающая сила, и только поэтому оно всегда пропорционально количеству материи.

### Теорема 8

Изначальная сила притяжения, от которой зависит сама возможность материи как таковой, простирается в мировом пространстве от каждой части этой материи на любую другую часть непосредственно до бесконечности.

### Доказательство

Так как изначальная сила притяжения принадлежит к сущности материи, то она присуща и каждой ее части, т. е. каждая обладает способностью непосредственно действовать на расстоянии. Если предположить, что имеется расстояние, за пределы которого эта сила притяжения не простирается, то такое ограничение сферы ее действия зависело бы либо от *материи*, находящейся внутри этой сферы, либо от одной лишь величины *пространства*, в котором это влияние распространяется. Первое не имеет места, так как это притяжение есть проникающая сила и, несмотря на все промежуточные материи, действует *непосредственно* на расстоянии через любое пространство как пустое пространство. Второе также не имеет места. В самом деле, так как всякое притяжение есть движущая сила, имеющая степень, ниже которой всегда можно мыслить бесконечно меньшие степени, то на большем расстоянии имелось бы, правда, основание для уменьшения степени притяжения обратно пропорционально распространению силы, но никогда не было бы основания для полного его уничтожения. Коль скоро, следовательно, нет ничего, что где-либо ограничивало сферу действия изначального притяжения любой части материи, оно простирается за все указуемые границы на всякую другую материю, стало быть, распространяется в мировом пространстве до бесконечности.

## Д о б а в л е н и е 1

Из этой изначальной силы притяжения как проницающей силы, проявляемой всякой материей, стало быть пропорциональной ее количеству и простирающей свое действие на всякую материю, на всех возможных расстояниях, надлежало бы вместе с противодействующей ей силой, а именно отталкивающей силой, вывести ограничение этой последней, стало быть и возможность пространства, наполняемого в определенной степени. Тогда было бы конструировано понятие материи как того подвижного, которое наполняет свое пространство (в определенной степени). Однако для этого нужен закон соотношения между изначальными притяжением и отталкиванием на разных расстояниях материй и их частей друг от друга. Так как закон этот основан всецело на различии направлений обеих сил (точка вынуждена либо приближаться к другим точкам, либо удаляться от них) и на величине пространства, в котором та и другая сила распространяются на различные расстояния, то это чисто математическая задача, не относящаяся уже к метафизике, которая вовсе не несет ответственности за неудачу при конструировании понятия материи таким путем. Ведь она отвечает лишь за правильность элементов конструирования, допустимых в нашем познании разумом, и не отвечает за недостаточность и ограниченность нашего разума в существовании самого конструирования.

## Д о б а в л е н и е 2

Так как всякая данная материя, чтобы составить определенную материальную вещь, должна наполнять пространство с определенной степенью силы отталкивания, то лишь изначальное притяжение в противоборстве с изначальным отталкиванием делает возможной определенную степень наполнения пространства, а тем самым и материю — все равно, будет ли протекать эта степень из собственного взаимного притяжения частей сжимаемой материи или же из сочетания его с притяжением всей мировой материи.

Изначальное притяжение пропорционально количеству материи и простирается до бесконечности. Следовательно, определенное сообразно мере наполнение пространства материей может быть в конечном итоге вызвано лишь простирающимся до бесконечности притяжением ее и предоставлено каждой материи сообразно мере присущей ей силы отталкивания.

*Действие* всеобщего притяжения, непосредственно производимое всякой материей на любую другую и на любых расстояниях, называется *тяготением*; стремление двигаться в направлении большего тяготения называется *тяжестью*. Действие всеобщей силы отталкивания частей всякой данной материи называется *изначальной упругостью* материи. Следовательно, упругость и тяжесть составляют единственные а priori усматриваемые всеобщие отличительные признаки материи, первая — внутренний, вторая — внешний признак; ведь на обеих основана возможность самой материи. *Связность*, если определить ее как взаимное притяжение материи, обусловленное только соприкосновением, не требуется для возможности материи вообще, а потому не может быть а priori познана как соединенная с ней. Таким образом, свойство это не метафизическое, а физическое, и потому не предмет нашего настоящего исследования.

### Примечание 1

Впрочем, не могу не добавить небольшое предварительное замечание относительно вероятной возможности такого конструирования.

1. О всякой силе, которая непосредственно действует на различные расстояния и которая в отношении степени проявления своей движущей силы относительно любой точки, данной на том или ином расстоянии, ограничена лишь величиной того пространства, где ей надлежит распространяться, можно сказать: во всех пространствах, в которых она должна распространиться, как бы малы или велики они ни были, количество такой силы постоянно, но степень ее воздействия на ту или иную точку в данном пространстве всегда обратно пропорциональна пространству, в котором она должна была распространяться, чтобы

оказать воздействие на эту точку. Так, например, чтобы оказать воздействие на эту точку. Так, например, свет распространяется из светящейся точки во все стороны на сферические поверхности, всегда возрастающие пропорционально квадратам расстояний, и величина освещенности на всех этих бесконечно возрастающих сферических поверхностях остается в сумме одной и той же. Отсюда следует: если брать на таких сферических поверхностях одинаковые части, то степень освещенности должна быть тем меньше, чем больше поверхность распространения одного и того же количества света. То же справедливо в отношении всех других сил и законов, по которым они должны распространяться либо на поверхностях, либо в телесном пространстве, воздействуя в соответствии со своей природой на отдаленные предметы. Распространение движущей силы из одной точки на любые расстояния лучше представлять себе именно так, а не обычным путем, как это, между прочим, имеет место в оптике, [т. е.] посредством радиусов, расходящихся из некоторого центра. В самом деле, проведенные таким образом линии не смогли бы заполнить пространство, через которое они проходят, а следовательно, и поверхность, на которую они падают, сколько бы их ни проводить или чертить, и это неизбежное следствие их расхождения. Вот почему это приводит к сомнительным выводам, а выводы эти — к гипотезам, которых вполне можно было бы избежать, если принимать во внимание лишь величину всей сферической поверхности, освещаемой *равномерно* одним и тем же количеством света, и естественным образом брать степень освещенности ее в каждом месте обратно пропорционально величине всей поверхности; точно так же обстоит дело со всяким другим распространением силы через пространства различной величины.

2. Если сила есть непосредственное притяжение на расстоянии, то тем более следует представлять направляющую силу притяжения не расходящейся, словно лучи из притягивающей точки, а сходящейся к этой точке от всех точек окружающей сферической поверхности (радиус которой есть данное расстояние). Ведь сама направляющая линия движения к

точке, составляющей причину и цель этого движения, уже указывает *terminus a quo*, откуда линии должны начинаться, а именно от всех точек поверхности; отсюда направляются они к притягивающей центральной точке, а не наоборот, так как одна лишь величина поверхности определяет число линий, центральная же точка оставляет его неопределенным\*.

3. Если сила есть непосредственное отталкивание, благодаря которому точка (в чисто математическом изображении) *динамически* наполняет пространство, и

---

\* Невозможно представить себе, чтобы по линиям, лучеобразно распространяющимся из одной точки, поверхности были на данных расстояниях полностью освещены или притягиваемы. При таких расходящихся световых лучах меньшая освещенность более далекой поверхности объяснялась бы лишь тем, что между освещенными местами остаются неосвещенные, и этих последних тем больше, чем дальше находится поверхность. Гипотеза Эйлера<sup>12</sup> избегает подобной несообразности, но зато встречается с большей трудностью при попытке объяснить прямолинейное движение света. Трудность эта проистекает из математического представления, без которого вполне можно обойтись, а именно из представления о световой материи как о скоплении шариков, которое, разумеется при различном косом положении относительно линии удара, вызывало бы боковое движение света. Между тем ничто не препятствует вместо этого мыслить такую материю первично совершенно жидкой, не разделенной на твердые тельца. Если математик хочет сделать наглядным убывание света при возрастающем расстоянии, он пользуется расходящимися радиусами, чтобы на сферической поверхности их распространения показать величину пространства, в котором между этими радиальными лучами должно распределиться равномерно то же количество света, стало быть, показать понижение степени освещенности; однако он не требует, чтобы лучи эти рассматривались как единственно освещающие, будто можно всегда найти между ними места, лишенные света и становящиеся более крупными при большем удалении. Если хотят представить каждую такую поверхность освещенной сплошь, нужно мыслить то же самое количество освещения, приходящееся на меньшую поверхность, равномерно распределенной на большей; следовательно, чтобы обозначить прямолинейное направление, нужно провести прямые линии от поверхности и всех ее точек к светящейся точке. Действие и величина его должны быть продуманы раньше, а затем уже указана причина. То же самое справедливо относительно лучей притяжения, если угодно будет их так называть; более того — относительно любых направлений сил, которые, выходя из одной точки, должны наполнять пространство, даже телесное.

если спрашивают, по какому закону бесконечно малых расстояний (приравниваемых здесь к соприкосновениям) действует на различных расстояниях изначальная сила отталкивания (ее ограничение, следовательно, целиком зависит от пространства, в котором она распространяется), то еще труднее представить такую силу через расходящиеся лучи отталкивания, выходящие из принятой отталкивающей точки, хотя бы направление движения и имело эту точку в качестве своего *terminus a quo*. Дело в том, что пространство, в котором сила должна распространиться, чтобы действовать на расстоянии, есть пространство телесное и его следует мыслить наполненным (каким именно образом точка может посредством движущей силы, т. е. динамически, наполнить пространство телесно, уже не поддается, разумеется, математическому изображению), а расходящиеся из одной точки лучи не могут представить силу отталкивания телесного, наполненного пространства. Тогда пришлось бы определять отталкивание при различных бесконечно малых расстояниях между этими толкающими друг друга точками только как обратно пропорциональное телесным пространствам, динамически наполняемым каждой из этих точек, стало быть, как обратно пропорциональное кубу их расстояний друг от друга, не имея возможности конструировать его.

4. Итак, изначальное притяжение материи действовало бы обратно пропорционально квадрату расстояния при любом удалении, а изначальное отталкивание — обратно пропорционально кубам бесконечно малых расстояний, и благодаря такому действию и противодействию обеих основных сил была бы возможна материя с определенной степенью наполнения своего пространства. Дело в том, что так как отталкивание при сближении частей растет в большей мере, чем притяжение, то определена граница сближения, за которой уже невозможно большее сближение при данном притяжении, стало быть определена и степень сжатия, составляющая меру интенсивного наполнения пространства.



## Примечание 2

Я хорошо понимаю, как трудно объяснить таким образом возможность материи вообще. Трудность эта в том, что если точка не может непосредственно через силу отталкивания оттопать никакую другую, не наполняя в то же время своей силой все телесное пространство вплоть до данного расстояния, то пространство это, казалось бы, должно было бы иметь много толкающих точек, а это противоречит предположению и было опровергнуто выше (теорема 4), когда речь шла о сфере отталкивания простого в пространстве. Однако существует разница между понятием действительного пространства, которое может быть дано, и чистой идеей пространства, которое мыслится единственно для того, чтобы определять соотношение между данными пространствами, а на деле не есть пространство. В приведенном случае мнимой физической монадологии это должны были быть действительные пространства, которые точка наполняет динамически, т. е. через отталкивание; ведь как точки они существовали до всякого возможного порождения материи из них и сферой своего действия определяли часть подлежащего наполнению пространства, которое могло к ним принадлежать. Вот почему в упомянутой гипотезе материю нельзя рассматривать также как бесконечно делимую и как *quantum continuum*; ведь части, непосредственно отталкивающие друг друга, отстоят тем не менее на определенное расстояние друг от друга (на сумму радиусов сфер их отталкивания). Напротив, если мы будем мыслить материю в виде непрерывной величины, что мы и делаем, то между непосредственно отталкивающими друг друга частями не будет вовсе никакого расстояния, а следовательно, и никакой сферы их непосредственного действия, становящейся то больше, то меньше. Но материи могут растягиваться или сжиматься (как, например, воздух), и тогда между их соседними частями представляют себе расстояние, могущее возрастать и убывать. Но так как соседние части *непрерывной* материи соприкасаются друг с другом (растягивается ли

она или сжимается), то мыслят эти расстояния между ними *бесконечно малыми*, а это бесконечно малое пространство — наполняемым в большей или меньшей степени силой их отталкивания. Бесконечно малый промежуток совершенно не отличается, однако, от соприкосновения, следовательно, это лишь идея пространства, служащая для того, чтобы сделать наглядным расширение материи как непрерывной величины, хотя в действительности и нельзя понимать его так. Следовательно, если говорят, что силы отталкивания непосредственно толкающих друг друга частей материи обратно пропорциональны кубам их расстояний, то это означает лишь следующее: они обратно пропорциональны телесным пространствам, мыслимым между частями, которые тем не менее соприкасаются непосредственно и расстояние между которыми именно для того должно называться *бесконечно малым*, чтобы отличить его от всякого действительного расстояния. Нельзя, следовательно, на основании того, что трудно конструировать понятие или, вернее, из-за того, что превратно толкуют эту трудность, возражать против самого понятия; ведь в таком случае это возражение оказалось бы направленным и против математического изображения той пропорции, в какой притяжение происходит на разных расстояниях, а равным образом и против тех изображений, по которым любая точка в расширяющемся или сжимаемом материальном целом непосредственно отталкивает другую. Всеобщим законом динамики был бы в обоих случаях следующий: действие движущей силы, производимое из одной точки на любую другую, находящуюся вне ее, обратно пропорционально пространству, в котором то же количество движущей силы должно было бы распространиться, чтобы непосредственно воздействовать на определенном расстоянии на эту точку.

Итак, из закона изначально отталкивающих друг друга частей материи обратно пропорционально кубу их бесконечно малых расстояний необходимо вытекал бы совершенно иной закон их расширения и сжатия, чем закон Мариотта о воздухе<sup>13</sup>, ибо доказательство

этого последнего закона касается центробежных сил ближайших друг к другу частиц воздуха, обратно пропорциональных расстоянию этих частиц, как показывает Ньютон (Princ. Ph. №. Lib. II. Propos. 23. Schol.)<sup>14</sup>. Однако силу растяжения этих частей нельзя рассматривать и как действие изначальных сил отталкивания; это зависит от теплоты, которая не только как проникшая в них материя, но, по всей видимости, своими колебаниями заставляет удаляться друг от друга собственные частицы воздуха (которым к тому же можно приписать и действительные расстояния друг от друга). Что эти дрожания должны ближайшим друг к другу частицам сообщать центробежную силу, обратно пропорциональную их расстояниям, можно вполне понять, исходя из законов сообщения движения через посредство колебания упругих материй.

Я заявляю также, что не хочу, чтобы настоящее изложение закона изначального отталкивания рассматривалось как необходимо связанное с задачей моей метафизической трактовки материи и чтобы к такой трактовке (для которой достаточно было показать, что наполнение пространства есть динамическое свойство материи) примешивались споры и сомнения, которые могли бы затронуть изложение указанного закона.

### Общее добавление к динамике

Если бросить взгляд на все сказанное о динамике, то можно заметить следующее: *сначала* здесь рассматривается *реальное* в пространстве (называемое иначе *solidum*) при наполнении этого пространства посредством *силы отталкивания*; *во-вторых*, рассматривается то, что *негативно* в отношении первого как подлинного объекта нашего внешнего восприятия, а именно *сила притяжения*, которая, если бы от нее одной зависело, пронизала бы все пространство, а тем самым было бы совершенно уничтожено всякое *solidum*; *в-третьих*, рассматривается ограничение первой силы второй и истекающая отсюда определенность *сте-*

*пени наполнения* пространства. Стало быть, качество материи исчерпывающим образом рассмотрено под рубриками реальности, отрицания и ограничения в той мере, в какой это нужно для метафизической динамики.

## Общее примечание к динамике

Всеобщий принцип динамики материальной природы таков: все реальное в предметах внешних чувств, все, что не есть лишь определение пространства (место, протяжение, форма), должно рассматриваться как движущая сила. Тем самым так называемое *solidum*, или абсолютная непроницаемость, изгоняется из естествознания как пустое понятие и на его место ставится отталкивающая сила; подлинное же и непосредственное притяжение берется под защиту от всех умствований метафизики, не понимающей самой себя, и в качестве основной силы оно признается необходимым для самой возможности понятия материи. Отсюда вывод: если нужно, то можно и не допуская *пустых промежутков* внутри материи признать пространство во всяком случае сплошь *наполненным*, хотя в различной степени. В самом деле, отношение первого свойства материи, т. е. способности наполнять пространство, к изначальному притяжению (будь то притяжение каждой материи Вселенной) можно мыслить бесконечно разнообразным соответственно изначальным различным степеням сил отталкивания, от которых зависит это первое свойство материи: притяжение зависит от количества материи в данном пространстве, тогда как присущая материи сила экспансии — от степени наполнения этого пространства, и эта степень может быть специфически весьма различной (как, скажем, одно и то же количество воздуха одного и того же объема в зависимости от того, до какой степени оно нагрето, обнаруживает большую или меньшую упругость). Общая причина этого следующая: посредством истинного притяжения *все части* одной материи действуют непосредственно *на все части* другой, посредством же силы экспансии действуют лишь части, находящиеся *на поверхности соприкосновения*,

причем безразлично, оказывается ли за этой поверхностью много или мало материи. Уже отсюда вытекает большая польза для естествознания, так как это избавляет его от бремени строить мир из полного и пустого на основе одной лишь фантазии; все пространства можно теперь мыслить наполненными, хотя и в различной степени, а потому пустое пространство теряет по крайней мере свою *необходимость* и низводится до гипотезы, тогда как раньше под предлогом, что необходимо объяснить различные степени наполнения пространства, оно могло притязать на звание основоположения.

При всем том очевидно, что польза метафизики, применяемой здесь методически, только *негативна*, а именно она заключается в устранении метафизических же, но не подвергнутых критике принципов. Тем не менее это косвенно расширяет поле деятельности естествоиспытателя: теперь утрачивают свое значение условия, которыми он раньше ограничивал самого себя и посредством которых он, философствуя, упразднял все изначальные движущие силы. Нужно, однако, остерегаться выходить за пределы того, что позволяет составить общее понятие материи как таковой, и пытаться а priori объяснять ее особые или даже специфические определения и различия. Понятие материи сводится к одним лишь движущим силам; иного и нельзя ожидать, ибо в пространстве немыслима никакая деятельность, никакое изменение, кроме движения. Но кто станет доискиваться возможности основных сил? Их можно допускать только в том случае, если они неизбежно принадлежат к понятию, относительно которого можно доказать, что оно понятие основное, не выводимое ни из какого другого (например, понятие наполнения пространства); именно таковы силы отталкивания и противодействующие им силы притяжения вообще. Во всяком случае об этой их связи и этих следствиях мы еще можем судить а priori, а именно какие соотношения их мыслимы без противоречия; однако мы не можем на этом основании позволить себе признать одну из них действительной, ибо для того, чтобы иметь право выдви-

нута гипотезу, непременно требуется, чтобы *возможность* допускаемого была вполне *достоверна*, а в отношении основных сил такая возможность их никогда не может быть усмотрена. Математически-механический способ объяснения имеет здесь одно преимущество перед метафизически-динамическим, и в нем нельзя ему отказать, а именно: благодаря многообразной форме частиц можно посредством рассеянных между ними пустых промежутков создать из совершенно однородного вещества огромное специфическое многообразие материй и по их плотности, и по способу действия (если присоединить к этому внешние силы). В самом деле, возможность форм, так же как и пустых промежутков, можно доказать с математической очевидностью; напротив, если само вещество превращается в основные силы (законы которых мы не в состоянии определить а priori, тем более не можем указать с уверенностью такое многообразие этих сил, которое было бы достаточно для объяснения специфических различий материи), то у нас нет никаких средств *конструировать* понятие материи и показать в созерцании как возможное то, что мыслилось нами в общей форме. Впрочем, имея указанное преимущество, чисто математическая физика терпит вместе с тем и двойной убыток: во-первых, она должна положить в основу пустое понятие (абсолютной непроницаемости), во-вторых, отказаться от всяких *присущих* материи сил и вдобавок должна еще со своими изначальными конфигурациями основного вещества и прослаивающими его пустыми пространствами, требующими удовлетворительного объяснения, предоставить воображению больше свободы в области философии, даже правомерного притязания, нежели это согласуется с философской осторожностью.

Вместо удовлетворительного, исходящего из основных сил объяснения возможности материи и ее специфических различий, которого я не могу дать, я покажу исчерпывающим, как мне кажется, образом те моменты, к которым должны быть а priori сводимы все специфические различия материи (хотя и нельзя будет таким же образом понять их возможность).

Вкрапленные между дефинициями замечания разъясняют их применение.

1. *Тело*, в физическом смысле, есть *материя в определенных границах* (следовательно, имеющая форму). *Пространство в этих границах, рассматриваемое с точки зрения его величины, есть объем (volumen)*. Степень наполнения пространства определенного объема называется *плотностью* (слово *плотный* употребляется и в абсолютном значении применительно к тому, что *не поло*, или пузырчато, или пористо). В этом смысле имеется абсолютная плотность в системе абсолютной непроницаемости, и именно тогда, когда внутри материи нет пустых промежутков. Исходя из такого понятия о наполнении пространства производят сравнения и называют одну материю более плотной, чем другая, если она содержит меньше пустоты, пока наконец ту, в которой ни одна часть пространства не пуста, не назовут совершенно плотной. Последним выражением можно пользоваться лишь применительно к чисто математическому понятию материи, в динамической же системе чисто относительной непроницаемости нет никакого максимума или минимума плотности; тем не менее всякая сколь угодно тонкая материя может называться совершенно плотной, если она целиком наполняет свое пространство, не имея в себе пустых промежутков, стало быть, если она есть континуум, а не нечто дискретное; несмотря на это, она в сравнении с другой материей менее плотна в динамическом смысле, если наполняет свое пространство целиком, но не в одинаковой степени. Однако и в этой последней системе можно мыслить соотношение материй по их плотности, лишь представляя их себе специфически однородными, так что одну можно получить из другой посредством одного лишь сжатия. Но так как подобная однородность, видимо, не обязательна для природы материи, то нельзя подходящим образом сравнивать между собой неоднородные материи по их плотности, например воду с ртутью, хотя это обычно и делается.

2. *Притяжение, поскольку оно мыслится действующим лишь при соприкосновении, называется связностью*.

(Правда, если хорошо поставить опыт, можно доказать, что та самая сила, которая при соприкосновении называется связностью, оказывает действие и на весьма малом расстоянии; однако притяжение называется связностью лишь *в той мере*, в какой я мыслю его имеющим место при соприкосновении, наблюдаемом в обыденном опыте, где на малых расстояниях оно вряд ли воспринимается. Связность обычно считается совершенно общим свойством материи, но не потому, что к ней ведет уже само понятие материи, а потому, что ее повсюду обнаруживает опыт. Однако эту всеобщность следует понимать не в *коллективном* смысле, будто всякая материя посредством этого вида притяжения *одновременно* действовала на всякую другую в мировом пространстве, каково тяготение, а лишь в смысле *дизъюнктивном*, а именно в смысле действия на одну или другую, какого бы вида ни была материя, приходящая с ней в соприкосновение. Такое притяжение, как это можно доказать разными доводами, есть не проникающая сила, а лишь *поверхностная*, ибо она сама как таковая даже не зависит повсюду от плотности; ведь для самой прочной связности требуются предшествующее жидкое состояние материй и последующее затвердевание их, и самое аккуратное соприкосновение разломанных твердых материй теми самыми поверхностями, с которыми они раньше были столь крепко связаны, например зеркального стекла, там, где оно дало трещину, далеко уже не обеспечивает той степени притяжения, которую стекло имело от своего застывания после отливки. Вот почему я считаю подобное притяжение при соприкосновении не какой-либо основной силой материи, а производной; подробнее я скажу об этом дальше.) *Материя, части которой, как бы сильна ни была их взаимная связь, все же могут быть сдвинуты друг к другу любой самой малой движущей силой, есть жидкая материя. Но части материи сдвигаются друг к другу, если они, не уменьшая величины соприкосновения, вынуждены лишь изменять свое соприкосновение друг с другом. Части, стало быть и материи, разъединяются, если соприкосновение с другими не только меняется, но и прекраща-*



ется или уменьшается его величина. *Жесткое* или, вернее, *твердое тело* (*corpus rigidum*) — это тело, части которого не могут быть сдвинуты друг к другу никакой силой, которые, следовательно, с определенной степенью силы противятся сдвиганию. — *Препятствие к сдвиганию материй друг к другу есть трение*. Сопротивление *разъединению* соприкасающихся материй есть *связность*. Жидкие материи при своем разделении не испытывают, следовательно, трения, а там, где оно бывает, материи признаются жесткими в большей или меньшей степени; меньшая степень [жесткости] называется *клейкостью* (*viscosetas*), по крайней мере если судить по более мелким частям подобных материй. *Твердое тело ломко, если его части не могут быть сдвинуты друг к другу без разрыва*, стало быть, если *связность* этих частей может быть изменена только путем устранения ее. Совершенно неверно усматривать разницу между жидкими и твердыми материями в различной степени *связности* их частей. Ведь материю называют жидкой не по степени ее сопротивления разрыву, а из-за сопротивления, которое она оказывает сдвиганию своих частей друг к другу. Первое может быть сколь угодно велико, тогда как второе в жидкой материи всегда = 0.

Посмотрим на каплю воды. Если одну частицу внутри нее сильное притяжение соприкасающихся с ней соседних частиц тянет в одну сторону, то столь же сильно тянет ее [другое] и в другую сторону, и, так как оба притяжения погашают друг друга, частица столь легко подвижна, как если бы она находилась в пустом пространстве, т. е. сила, которая должна ее двигать, должна преодолевать не какую-либо *связность*, а лишь так называемую инерцию, которую ей пришлось бы преодолевать у всякой материи, даже не имеющей с ней никакой связи. Вот почему маленькое, микроскопическое живое существо будет легко двигаться в той капле, как если бы не требовалось преодолевать никакой *связности*. Ведь ему и в самом деле не приходится устранять какую-либо *связность* воды или уменьшать взаимное соприкосновение ее частиц, а приходится лишь менять их. Но вообразите

себе это же самое живое существо стремящимся пробиться сквозь наружную поверхность капли. Тогда прежде всего заметят, что взаимное притяжение частей этого водяного комочка служит причиной их движения до тех пор, пока они не придут в наибольшее соприкосновение друг с другом, а тем самым окажутся в наименьшем соприкосновении с пустым пространством, т. е. когда они образуют шаровидную форму. Если же названное насекомое хочет пробиться за поверхность капли, оно должно изменить шаровидную форму, следовательно, должно вызвать большее соприкосновение воды с пустым пространством и тем самым меньшее соприкосновение ее частей друг с другом, т. е. уменьшит связность, и тогда вода противится ему прежде всего своей связностью. Но она не делает этого внутри капли, где соприкосновение частиц друг с другом вовсе не уменьшается, а лишь заменяется соприкосновением с другими частицами, отчего эти последние ничуть не разъединяются, а только сдвигаются.

К микроскопическому живому существу можно применить то, что Ньютон говорит о световом луче<sup>15</sup> и притом по сходным причинам, а именно: его отражает не плотная материя, а лишь пустое пространство. Ясно, таким образом, что увеличение связности частей материи нисколько не нарушает ее жидкого состояния. Частицы воды связаны между собой гораздо крепче, чем принято думать, полагаясь на опыт с металлической пластинкой, отрываемой от поверхности воды. Этот опыт ничего не решает, так как здесь вода разрывается не по всей поверхности [своего] первоначального соприкосновения, а по гораздо меньшей плоскости, которой она достигла после сдвигания своих частей, примерно так, как стержень из мягкого воска под действием подвешенного груза сначала вытягивается, а потом разрывается по значительно меньшей поверхности, чем можно было сначала ожидать. Однако решающим для нашего понятия о жидкости оказывается следующее. *Жидкими* материями как таковыми можно признать и те, каждая точка которых стремится двигаться по всем направлениям с

*той же силой, с какой она испытывает давление по какому-либо одному направлению,— свойство, на котором основан первый закон гидродинамики, но которое отнюдь не может быть приписано скоплению гладких и притом твердых телец, как это показывает простое разложение его давления по законам сложного движения. Тем самым доказывается первичность жидкого состояния. Если бы жидкая материя испытывала хоть малейшую задержку при сдвигании, стало бы хоть малейшее трение, то трение возрастало бы с увеличением давления, прижимающего части друг к другу, и наконец давление достигло бы такой степени, когда части этой материи уже нельзя было сдвигать друг к другу посредством какой-либо малой силы; например, в изогнутой трубке с двумя коленами, из которых одно было бы сколь угодно широким, а другое — сколь угодно узким, но только не капиллярным, жидкая материя, по законам гидростатики, находилась бы на одинаковом уровне и в узком, и в широком колене, если представить оба высотой в несколько сот футов.*

Но так как давление на дно трубок, а следовательно, и на часть, соединяющую обе сообщающиеся трубки, можно мыслить возрастающим до бесконечности по мере возрастания высот, то при наличии малейшего трения между частями жидкости должна была бы быть найдена такая высота трубок, при которой небольшое количество воды, налитое в узкое колено, не сдвигало бы с места воду в более широком, а следовательно, в первом водяной столб стоял бы выше, чем во втором; дело в том, что нижние части при столь большом своем давлении друг на друга не могли бы сдвигаться под действием такой малой движущей силы, как добавочный вес воды. Это противоречит опыту и даже самому понятию о жидкости. То же самое верно, если давление, обусловленное тяжестью, заменить сколь угодно большой связностью частей. Приведенная выше вторая дефиниция жидкости, на которой заждется основной закон гидростатики (а именно: жидкость есть свойство материи, состоящее в том, что каждая часть ее стремится распространиться во все стороны с той же силой, с какой она испыты-

вает давление в одном, данном направлении), вытекает из первой дефиниции, если связать с ней основное положение всеобщей динамики, гласящее, что всякая материя изначально упруга; ведь она должна стремиться к расширению, т. е. двигаться в любую сторону пространства, в пределах которого она сжата, с той же силой, с какой происходит давление в любом произвольно взятом направлении (если части материи способны сдвигаться друг к другу посредством любой силы без всякого препятствия, как это действительно имеет место в жидкой материи). Итак, приписать трение можно, собственно говоря, лишь твердым материям (возможность их нуждается еще в другом основании объяснения помимо связности частей), а само трение уже предполагает твердость. Но почему некоторые материи, обладающие, быть может, не большей, а, возможно, меньшей силой связности, нежели другие жидкие материи, все же противятся столь сильно сдвиганию своих частей, а потому могут быть разъединены, только если сразу уничтожится связность между всеми частями в одной, данной плоскости, что создает видимость отменной связности; иными словами, как возможны твердые тела, — это все еще остается нерешенной проблемой, хотя общераспространенное учение о природе и полагает, будто оно с ней справилось.

3. *Упругость* (эластичность) есть способность материи *вновь принимать прежнюю величину или форму, измененную под действием другой движущей силы, после устранения этой силы*. Упругость бывает либо на *растяжение*, либо на *сжатие*; первая — это свойство [тела] после сжатия восстановить прежний, больший объем, вторая — после расширения восстановить прежний, меньший. (Упругость на сжатие, как показывает уже само название, явно производная. Железная проволока, растянутая под действием подвешенных грузов, сразу же возвращается к прежнему своему объему, если перерезать ленту, на которой груз был подвешен. Благодаря тому же самому притяжению, которое составляет причину ее связности, или в жидких материях, если внезапно отнять теплоту у ртути,

материя ртути поспешила бы вновь занять прежний, меньший объем. Упругость, заключающаяся лишь в восстановлении прежней формы, всегда есть упругость на сжатие, как, например, у согнутого клинка шпаги, когда части на выгнутой стороне раздвинуты и стремятся вернуться в прежнее состояние близости; на том же основании можно и маленькую каплю ртути назвать упругой. Но упругость на растяжение может быть и изначальной, и производной. Так, например, воздух обладает производной упругостью благодаря материи теплоты, которая с ним теснейшим образом соединена и упругость которой, быть может, изначальна. С другой стороны, основное вещество той жидкости, которую мы называем воздухом, все же должно как всякая материя вообще, уже само по себе иметь упругость, называемую изначальной. Какую упругость мы воспринимаем, этого нельзя решить с достоверностью в каждом данном случае.)

4. *Действие движущихся тел друг на друга посредством сообщения движения называется механическим; действие же материй, также и в состоянии покоя взаимно меняющих связь своих частей посредством собственных сил, называется химическим.* Химическое воздействие называется *растворением*, поскольку оно имеет результатом разъединение частей какой-нибудь материи (механическое деление, например, с помощью клина, забиваемого между частями той или иной материи, совершенно отличается, следовательно, от химического, так как клин действует не посредством собственной силы); химическое же воздействие, которое имеет результатом обособление двух растворенных друг в друге материй, называется *разложением*. Растворение специфически разных материй друг в друге, когда нет такой части одной из них, которая не была бы соединена с частью другой, специфически от нее отличной, в той же пропорции, что и обе материи в целом, есть *абсолютное растворение* и может быть названо также *химическим проникновением*. Оставим открытым вопрос, способны ли производить полное растворение растворяющие силы, действительно имеющиеся в природе. Здесь ставится лишь

вопрос, мыслима ли такая сила. Совершенно очевидно, что пока части растворенной материи остаются еще комочками (*moleculae*), возможно такое же их растворение, как и растворение более крупных; кроме того, оно должно продолжаться (если сохраняется растворяющая сила) до тех пор, пока уже не останется ни одной части, которая не состояла бы из растворителя и растворимой материи в той же пропорции, в какой обе материи находятся в целом. Так как, следовательно, в этом случае не может быть ни одной части объема раствора, не содержащей какой-либо части растворителя, то этот последний, будучи континуумом, должен заполнять объем целиком. И так как не может быть ни одной части того же объема раствора, которая не содержала бы пропорциональной ей части растворяемой материи, то и эта последняя, также в качестве континуума, должна заполнить все пространство, занятое объемом смеси. Но если две материи, и притом та и другая целиком, наполняют одно и то же пространство, они *проникают* друг в друга. Следовательно, полное химическое растворение было бы взаимопроникновением материи, которое, однако, было бы совершенно отлично от механического: в последнем случае полагают, что при большем сближении движущихся материй сила отталкивания другой и одна или обе материи могут свести свою протяженность на нет; в химическом же растворении протяженность остается, с той лишь разницей, что материи вместе занимают пространство, соответствующее сумме их плотностей, не вне друг друга, а друг в друге, т. е. посредством *всасывания* (как это обычно называют). Против возможности такого полного растворения, а следовательно, против химического взаимопроникновения трудно что-нибудь возразить, хотя она и предполагает *законченное* деление до бесконечности, которое в этом случае не включает ведь никакого противоречия, коль скоро растворение непрерывно продолжается с ускорением на протяжении определенного времени, а стало быть, также через бесконечный ряд мгновений; кроме того, благодаря делению сумма поверхностей материй, подлежащих дальнейшему деле-

нию, может расти до бесконечности, и, так как растворяющая сила действует непрерывно, все растворение может закончиться в течение *определенного* времени. Непонятность такого химического взаимопроникновения двух материй следует отнести на счет непонятности бесконечной делимости всякого континуума вообще. Если не допускать такого полного растворения, нужно будет признать, что оно доходит лишь до неких маленьких комочков растворимой материи, плавающих в растворителе на определенных расстояниях друг от друга, и не будет никакой возможности указать, почему же эти комочки, оставаясь делимыми материями, в свою очередь не растворяются. Ведь то, что растворитель не действует дальше, имеет, быть может, основание в природе, насколько свидетельствует опыт; но здесь речь идет лишь о возможности такой растворяющей силы, которая способна растворять и этот комочек, и все остальные, пока растворение не закончится. Объем, занимаемый раствором, может быть равен сумме пространств, которые растворяющие друг друга материи занимали до смешивания, он может быть и меньше или больше в зависимости от соотношения сил притяжения и отталкивания. В растворе они образуют каждая в отдельности и вместе взятые *упругую среду*. Уже одно это может служить достаточным основанием, почему растворившаяся материя из-за своей тяжести со своей стороны не отделяется от растворителя. Ведь притяжение растворителя устраняет само ее сопротивление, распространяясь во все стороны с одинаковой силой; допускать же ту или иную клейкость в жидкости — это вовсе не вяжется с той большой силой, которую такого рода растворяемые материи, например кислоты, разбавляемые водой, проявляют в отношении металлических тел; они не просто прилегают к ним, как это было бы, если бы они просто плавали в своей среде, а разъединяют эти тела с большой силой притяжения, распространяя их по всему пространству сосуда. Если даже предположить, что в нашем распоряжении нет такого рода химических растворяющих сил, способных произвести полное растворение, все

же природа, быть может, в состоянии обнаруживать их в своих действиях с растениями и животными и таким путем, быть может, порождать материи, которые хотя и смешаны, но ни при каком умении нельзя будет вновь их разделить. Такое химическое взаимопроникновение можно было бы найти даже там, где одна из материй не разъединяется другой материей и не растворяется ею в буквальном смысле слова, подобно тому как теплород проникает в тела; ведь если бы он распределялся лишь по их пустым промежуткам, то сама твердая субстанция оставалась бы холодной, не получая от него ничего. Точно так же можно было бы даже мыслить кажущееся свободное прохождение одних материй через другие, например магнитной материи, не устраивая ей для этого открытые ходы и пустые промежутки во всех, даже самых плотных, материях. Впрочем, здесь не место придумывать гипотезы для частных явлений, нужно найти лишь принцип, на основании которого можно судить о всех них. Все, что избавляет нас от потребности искать прибежища в пустых пространствах, представляет собой подлинное приобретение для науки о природе. В самом деле, эти пустые пространства дают воображению слишком большую свободу — восполнять недостаток глубокого знания природы вымыслом. Абсолютно пустое и абсолютно плотное — это в учении о природе примерно то же, что слепой случай и слепой рок в метафизической науке о мире, а именно препона для господства разума, в результате чего либо вымысел занимает место разума, либо разум усыпляют скрытыми качествами.

Что же касается способа решения естествознанием самой значительной из ее задач, а именно объяснения *специфического различия материй*, способного варьировать до бесконечности, то здесь возможно лишь два пути: *механический*, когда связывают абсолютно полное с абсолютно пустым, или противоположный ему *динамический* путь, когда все различия материи объясняют просто различием в связи между изначальными силами отталкивания и притяжения. Первый располагает в качестве материала для своих выводов *атомами*



и пустотой. Атом — малая частица материи, физически неделимая. Физически *неделима* та материя, части которой связаны силой, которую не может преодолеть никакая существующая в природе движущая сила. Атом, поскольку он специфически отличается от других своей формой, называется *первичным тельцем*. Тело (или тельце), движущая сила которого зависит от его формы, называется *машиной*. Способ объяснения специфических различий материй особенностями и сложением их мельчайших частей, рассматриваемых как машины, есть *механическая натурфилософия*; способ объяснения, который выводит специфические различия материи не из материй, рассматриваемых в качестве машин, т. е. в качестве простых орудий внешних движущих сил, а из изначально присущих им движущих сил притяжения и отталкивания, можно назвать *динамической натурфилософией*. Механический способ объяснения, самый подходящий для математики, мало изменился со времени древнего Демокрита до Декарта и даже до наших времен и всегда имел авторитет и оказывал влияние на принципы естествознания под именами *атомистики* или *корпускулярной философии*. Главное в нем — это предположение об *абсолютной однородности* этого вещества и о единственно остающемся [тогда] различии в форме, а также об *абсолютной непреодолимости* связности материи в этих первичных тельцах. Это были [исходные] *материалы* для создания специфически различных материй, что должно было позволить не только возводить неизменность родов и видов к неизменному, хотя и имеющему различные формы, основному веществу, но и *механически* объяснять некоторые действия природы формой этих первичных частей как машин (которым недоставало лишь извне сообщаемой силы). Первое и самое важное свидетельство в пользу этой системы основано, однако, на якобы крайней *необходимости* объяснять *специфические различия в плотности* материи наличием *пустых пространств*, которые распределяются-де в материи и в промежутках между ее частицами в нужной для объяснения некоторых явлений пропорции, причем настолько большой, что

наполненную часть объема даже наиболее плотной материи следует считать близкой к нулю по сравнению с пустой частью.— Чтобы ввести динамический способ объяснения (гораздо более подходящий и полезный для экспериментальной философии, поскольку он прямо ведет к нахождению присущих материям движущих сил и их законов, а вместе с тем ограничивает свободу в допущении пустых промежутков и первичных телец определенной формы, поскольку и те и другие никаким экспериментом нельзя ни определить, ни обнаружить), вовсе не нужно сочинять новые гипотезы, достаточно лишь опровергнуть постулат чисто механического способа объяснения, гласящий, будто *невозможно мыслить специфическое различие в плотности материй, не примешивая к ним пустые пространства*; необходимо лишь указать способ, каким следует мыслить это различие без противоречия. В самом деле, если этот постулат, на котором держится чисто механический способ объяснения, будет признан недостаточным как принцип, то, само собой разумеется, его не следует принимать в качестве гипотезы в естествознании, пока еще остается другая возможность, а именно мыслить специфическое различие плотностей и без всяких пустых промежутков. Необходимость [этого] основана на том, что материя наполняет свое пространство не посредством абсолютной непроницаемости (как считают естествоиспытатели, сторонники чисто механического способа объяснения), а посредством силы отталкивания, имеющей свою степень, и степень эта в разных материях может быть разной; поскольку же степень эта сама по себе не связана с силой притяжения, соразмерной с количеством материи, она может быть *изначально различной* при одной и той же силе притяжения в разных материях, следовательно, может быть различной и степень протяженности этих материй при том же количестве материи; и наоборот, количество материи при одном и том же объеме, т. е. плотность ее, допускает изначально весьма значительные специфические различия. Таким образом, нельзя считать невозможным мыслить такую материю, которая

заполняет свое пространство без всяких пустот и тем не менее с несравненно меньшим количеством материи при одном и том же объеме, чем все тела, доступные нашим наблюдениям (примерно такой материей представляют себе эфир). Присущую эфиру силу отталкивания в сравнении с его силой притяжения следует мыслить гораздо большей, чем у всех других нам известных материй. И это единственное, что мы допускаем лишь *потому, что оно мыслимо*, только в противовес гипотезе (о пустых пространствах), всецело основанной на предвзятом мнении, будто без пустых пространств подобную материю *мыслить нельзя*. Ведь, не признавая эфира, нельзя даже пытаться на основе догадок установить а priori какой-либо закон силы притяжения или отталкивания; все, даже всеобщее притяжение как причина тяжести, должно быть вместе со своим законом выведено из данных опыта. Еще в меньшей мере дозволительно обходиться без экспериментов в вопросе о химическом сродстве. Ведь априорное усмотрение возможности изначальных сил находится вообще вне поля зрения нашего разума; всякая натурфилософия состоит, скорее, в том, чтобы данные силы, по видимости различные, сводить к небольшому числу сил и способностей, позволяющих объяснять их действия; такая редукция доходит, однако, лишь до основных сил, и за пределы их наш разум уже не может выйти. Таким образом, метафизическое исследование, простирающееся дальше того, что лежит в основе эмпирического понятия материи, полезно лишь в той мере, в какой оно по возможности приводит натурфилософию к изучению оснований динамического объяснения, ибо только они позволяют надеяться на открытие определенных законов, а следовательно, на подлинную разумную связность объяснений.

Это все, что может дать метафизика для конструирования понятия материи, стало быть, для применения математики к естествознанию в отношении свойств, благодаря которым материя наполняет пространство в определенной мере, а именно она дает возможность рассматривать эти свойства как динами-

ческие, а не как безусловные изначальные состояния, так, как они постулировались бы при чисто математическом подходе.

В заключение несколько слов о том, допустимо ли пустое пространство в мире. *Возможность* его нельзя оспаривать. В самом деле, для всех сил материи требуется пространство; а так как оно включает в себе и условия законов распространения этих сил, то оно необходимо предполагается до всякой материи. Так, материи приписывается сила притяжения, поскольку эта материя *занимает* вокруг себя пространство посредством притяжения, хотя еще и не *наполняя* его; следовательно, пространство можно мыслить пустым даже там, где материя действует, ибо в указанном случае она не действует посредством сил отталкивания, а стало быть, не наполняет его. Однако нельзя допускать пустые пространства как *действительные*; на это не дает нам права ни опыт, ни вывод из него, ни гипотеза для его объяснения. В самом деле, всякий опыт дает нам познание лишь об относительно пустых пространствах, которые могут быть вполне объяснены, какова бы ни была степень их [относительной] пустоты, из свойства материи наполнять свое пространство с большей или бесконечно меньшей силой растяжения, не нуждаясь в пустых пространствах.

---

## РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

### МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА МЕХАНИКИ

#### Дефиниция I

Материя есть подвижное, поскольку оно как таковое обладает движущей силой.

#### Примечание

Такова третья дефиниция материи. Чисто динамическое понятие могло относиться и к материи, рассматриваемой в состоянии покоя; движущаяся сила, которая там принималась во внимание, касалась лишь наполнения того или иного пространства, при этом сама наполняющая его материя не рассматривалась как движущаяся. Отталкивание было поэтому изначально движущей силой, *наделяющей* движением; напротив, в механике рассматривается сила материи, приведенной в движение для того, чтобы *сообщить* это движение другой материи. Ясно, однако, что подвижное не имело бы от *своего движения* никакой движущей силы, если бы не обладало изначально движущими силами, посредством которых оно до всякого своего движения оказывало бы действие в любом месте, где оно находится, и что никакая материя не могла бы сообщать равномерное движение другой материи, находящейся *перед ней* на пути ее движения по прямой линии, если бы и та, и другая не подчинялись изначальному закону отталкивания; точно так же одна материя не могла бы своим движением заставить другую материю *следовать за ней* по прямой линии

(тащить ее за собой), если бы обе не обладали силами притяжения. Следовательно, все механические законы предполагают динамические и всякая материя в качестве движущейся может иметь движущую силу только благодаря своему отталкиванию или притяжению, на которые и которыми она непосредственно действует в движении, сообщая таким образом другой материи свое движение. Мне простят, если я здесь не стану распространяться о сообщении движения через притяжение (например, когда комета, обладая более сильной способностью притяжения, чем Земля, при своем прохождении мимо Земли увлекала бы ее за собой); я буду говорить лишь о сообщении с помощью давления (например, натянутых пружин) или посредством удара, коль скоро приложение законов одного вида отличается от приложения законов другого вида лишь направляющей линией, в остальном же они совершенно одинаковы.

## Дефиниция 2

*Количество материи* есть количество подвижного в определенном пространстве. Это количество называется *массой*, если все части материи в движении рассматриваются как действующие (движущие) одновременно; говорят, что материя *действует массой*, когда все ее части, двигаясь в любом направлении, вместе проявляют свою движущую силу вовне себя. Масса определенной формы называется *телом* (в механическом смысле). *Количество движения* (определяемое механически) есть то, которое измеряется и количеством движущейся материи, и ее скоростью; *форономически* же оно сводится лишь к степени скорости.

## Теорема 1

Количество материи в сравнении со *всякой* другой измеряется количеством движения при данной скорости.

Материя делима до бесконечности, следовательно, никакое количество ее не может быть определено непосредственно по *количеству* ее частей. В самом деле, даже если это и возможно при сравнении данной материи с другой однородной материей — в таком случае количество материи пропорционально величине объема, это не отвечает требованию теоремы, согласно которой количество одной материи должно измеряться в сравнении со всякой другой материей (включая и специфически отличную). Следовательно, нельзя должным образом измерить одну материю в сравнении со всякой *другой* ни непосредственно, ни опосредованно, пока мы отвлекаемся от ее собственного движения. Стало быть, не остается никакой общезначимой меры ее, кроме количества ее движения. Но здесь различие движения, зависящего от разного количества материи, может быть дано лишь при условии, если скорости сравниваемых материй принимаются равными, следовательно и т. д.

## Д о б а в л е н и е

Количество движения тел есть произведение количества их материи на их скорость, иными словами, безразлично, удвою ли я количество материи, сохранив ту же скорость, или же удвою скорость, сохранив ту же массу. В самом деле, определенное понятие величины возможно лишь благодаря конструированию того, что имеет количество (*quantum*). А такое конструирование есть в отношении понятия количества не что иное, как *сложение* равнозначного. Следовательно, конструирование количества движения есть сложение многих равнозначных движений. Согласно же форономическим положениям, безразлично, буду ли я наделять подвижное определенной степенью скорости или же многие одинаково подвижные всеми меньшими степенями скорости, получающимися путем деления данной скорости на множество подвижных [эле-

ментов]. Отсюда возникает на первый взгляд фонономическое понятие о количестве движения как составленного из многих движений точек, подвижных вне друг друга, однако образующих одно целое. Если же эти точки мыслить как нечто такое, что обладает движущей силой *благодаря своему движению*, то отсюда возникает механическое понятие о количестве движения. В фономии, однако, невозможно представить себе движение, составленное из многих движений, находящихся *одно вне другого*, так как подвижное, представляемое там без всякой движимой силы, при любом сложении с другими подвижными того же вида не дает никакой другой разницы в величине движения, кроме разницы скорости. Так же как количество движения одного тела относится к количеству движения другого, так относится и величина действия [движения] одного [к действию движения другого], но, нужно помнить, *всего* действия. Те, кто за меру всего действия принимали лишь величину пространства, оказывающего сопротивление (например, высоту, до которой тело поднимается с той или иной скоростью вопреки тяжести, или глубину, до которой это тело способно проникнуть в мягкие вещества), вывели другой закон движущих сил *в случае действительных* движений, а именно закон произведения количества материй на квадраты их скоростей; однако они не заметили величины действия за данное время, в которое тело проходит свое пространство с меньшей скоростью, а ведь только это время и может быть мерой движения, исчерпывающегося данным равномерным сопротивлением. Следовательно, не может быть и разницы между живыми и мертвыми силами, если движущие силы рассматриваются механически, т. е. как такие, которыми тела обладают, поскольку они сами движутся, все равно, будет ли скорость их движения конечной или бесконечно малой (не более как стремление к движению); гораздо уместнее было бы называть мертвыми те силы, посредством которых одна материя действует на другие, если совершенно отвлекаться от ее собственного движения и даже от ее



стремления двигаться, следовательно, изначально движущие силы динамики, а все механические, т. е. силы, движущие благодаря собственному движению, называть живыми силами, не обращая внимания на разницу в скорости, степень которой может быть и бесконечно малой, если только вообще эти названия — *мертвая и живая сила* — стоит сохранять.

## П р и м е ч а н и е

Во избежание многословия мы объединим разъяснение трех приведенных положений в одном примечании.

Положение о том, что количество материи можно мыслить — в соответствии с дефиницией — лишь как количество подвижного (находящегося одно вне другого), есть замечательное и фундаментальное положение всеобщей механики. Ведь тем самым указывается, что материя не имеет другой величины, кроме той, которая состоит в *количестве* многообразного, находящегося *одно вне другого*, следовательно, материя не имеет и такой *степени* силы, движущей с данной скоростью, которая была бы независима от этого количества и могла бы рассматриваться только как интенсивная величина; последнее имело бы, разумеется, место, если бы материя состояла из монад, реальность которых во всех отношениях должна иметь степень, способную быть большей или меньшей независимо от количества частей, находящихся одна вне другой. Что же касается понятия массы в той же дефиниции, то его нельзя отождествлять, как это делается обычно, с понятием количества. Жидкие материи могут в движении действовать своей массой, но могут действовать и своим течением. В так называемом гидравлическом молоте ударяющаяся вода действует своей массой, т. е. всеми своими частями одновременно; то же происходит и с водой, заключенной в сосуде: она давит своей тяжестью на чашку весов, на которой стоит. Наоборот, вода мельничного ручья действует на лопасть подливного колеса не своей массой, т. е. не сра-

зу всеми своими частями, притекающими к нему, а лишь последовательно. Таким образом, если в этом последнем случае требуется определить количество материи, которая, двигаясь с той или иной скоростью, обладает движущей силой, прежде всего нужно найти [величину] *тела воды*, т. е. то количество материи, которая, действуя со скоростью, своей массой (своей тяжестью) способна произвести такое же действие. Вот почему под словом *масса* обычно понимают количество материи *твердого тела* (сосуд, в котором заключена жидкость, заменяет ей твердость). Что же касается, наконец, теоремы и добавления к ней, то в них есть нечто странное: согласно теореме, количество материи нужно измерять количеством движения с данной скоростью, а согласно добавлению, количество движения (тела; ведь количество движения точки сводится лишь к степени скорости) при одной и той же скорости нужно измерять количеством движущейся материи. Это производит впечатление порочного круга, и здесь не может возникнуть определенное понятие ни о том, ни о другом. Но такой мнимый круг был бы действительно порочным кругом, если бы выводили два идентичных понятия друг из друга. Между тем здесь содержатся лишь дефиниция понятия, с одной стороны, дефиниция приложения его к опыту — с другой. Количество подвижного в пространстве есть количество материи; но это количество материи (количество подвижного) обнаруживается в опыте только через количество движения при одинаковой скорости (например, через равновесие).

Следует еще заметить, что количество материи есть *количество субстанции* в подвижном, стало быть, оно не есть величина того или иного качества ее (отталкивания или притяжения, упоминавшихся в динамике), и что данное количество субстанции означает здесь не что иное, как только количество подвижного, составляющего материю. В самом деле, лишь это количество подвижного может при одной и той же скорости дать разницу в количестве движения. А то,

что движущая сила, которой обладает материя *при собственном своем* движении, свидетельствует единственно о количестве *субстанции*, основано на понятии субстанции как *последнего субъекта* (который уже не может быть предикатом чего-либо другого) в пространстве; этот субъект может именно поэтому иметь только одну величину — количество однородного, находящегося одно вне другого. А так как *собственное движение* материи есть предикат, определяющий свой субъект (подвижное) и указывающий в материи как некоем количестве подвижного на многочисленность движущихся субъектов (движущихся одинаково при одинаковой скорости), чего не бывает, когда речь идет о динамических свойствах, величина которых может быть и величиной действия одного субъекта (например, частица воздуха может обладать большей или меньшей упругостью), то ясно, что количество субстанции в материи следует измерять лишь механически (т. е. количеством ее собственного движения), а не динамически, величиной изначально движущих сил. Однако *изначальное притяжение* как причина всеобщего тяготения может служить мерой количества материи и ее субстанции (что действительно имеет место при сравнении материй взвешиванием), хотя здесь, кажется, в основу положено не собственное движение притягивающей материи, а динамическая мера, именно сила притяжения. Но так как при наличии этой силы одна материя со всеми своими частями действует непосредственно на все части другой материи и, следовательно (при равных расстояниях), это действие явно пропорционально количеству ее частей, причем само притягивающее тело благодаря этому (вследствие сопротивления притягиваемого) также приобретает скорость собственного движения, которая при одинаковых внешних условиях прямо пропорциональна количеству его частей, то здесь измерение количества материи хотя и не прямо, но все же в конечном итоге происходит механически.

## Теорема 2

*Первый закон механики.* При всех изменениях телесной природы количество материи в целом остается одним и тем же, не увеличиваясь и не уменьшаясь.

### Доказательство

(В качестве основы берется положение из общей метафизики, что при всех естественных изменениях ни одна субстанция не возникает и не уничтожается; здесь же показывается лишь, что в материи есть субстанция.) Во всякой материи подвижное в пространстве есть последний субъект всех присущих материи акциденций, а количество этого подвижного, находящегося одно вне другого, есть количество субстанции. Следовательно, величина материи — с точки зрения ее субстанции — есть не что иное, как количество субстанций, из которых она состоит. Количество материи, следовательно, не может быть ни увеличено, ни уменьшено иначе как путем возникновения в ней новых субстанций или уничтожения их. Но при всех изменениях материи субстанция никогда не возникает и не уничтожается; следовательно, и количество материи не увеличивается и не уменьшается, а остается всегда одним и тем же, и притом в целом, т. е. так, что материя в какой-то части мира продолжает оставаться в том же количестве, хотя та или иная материя может увеличиваться или уменьшаться в результате прибавления или отделения частей.

### Примечание

Главное, что в этом доказательстве характеризует *субстанцию*, возможную лишь в пространстве и соответственно его условиям, т. е. как предмет *внешних* чувств, заключается в том, что ее величина не может быть ни увеличена, ни уменьшена, если только не возникает или уничтожается субстанция; вот почему, коль скоро всякая величина объекта, возможного лишь в пространстве, должна состоять из частей, находящихся од-

на вне другой, эти части, если они реальны (если они нечто подвижное), должны по необходимости быть субстанциями. Напротив, то, что рассматривается как предмет внутреннего чувства, может как субстанция иметь величину, *не состоящую из частей*, находящихся одна вне другой; части ее, следовательно, не субстанции, а потому их возникновение или уничтожение может и не быть возникновением или уничтожением субстанции, и оттого их увеличение или уменьшение возможно без ущерба для основоположения о постоянстве субстанции. Так, *сознание*, а с ним ясность представлений моей души и вследствие этого также способность сознания апперцепция, а вместе с ней сама субстанция души имеют *степень*, которая может увеличиваться или уменьшаться, не нуждаясь для этого в том, чтобы возникала или уничтожалась какая-либо субстанция. Но так как при постепенном ослаблении способности апперцепции в конце концов должно было бы наступить полное ее исчезновение, то сама субстанция души подвергалась бы постепенному уничтожению, несмотря на простоту своей природы, ибо такое исчезновение ее основной силы могло бы происходить не путем деления (обособления субстанции от чего-то сложного), а как бы путем угасания, и притом угасания не в одно мгновение, а через постепенное ослабление ее степени, какова бы ни была причина этого. Я, всеобщий коррелят апперцепции и само лишь мысль, обозначает, как приставка (Vorwort), предмет неопределенного значения, а именно субъект всех предикатов, без всякого условия, которое отличало бы это представление о субъекте от представления о чем-то вообще; следовательно, оно обозначает субстанцию, относительно которой это обозначение не дает понятия о том, что она такое. Напротив, понятие о материи как субстанции есть понятие о подвижном *в пространстве*. Неудивительно поэтому, что в отношении материи постоянство субстанции можно доказать, а в отношении Я — нельзя, так как в первом случае уже из самого *понятия* материи (а именно из того, что она есть подвижное, воз-

можное лишь в пространстве) вытекает, что то, что имеет в ней величину, содержит некое количество реального, где *одно находится вне другого*, стало быть, оно содержит некое количество субстанций, а следовательно, количество их может быть уменьшено лишь путем деления, а деление не есть исчезновение; да и по закону непрерывности исчезновение было бы в ней невозможно. Напротив, мысль о *Я есть* *вовсе не понятие*, а только внутреннее восприятие; поэтому из нее нельзя ничего вывести (кроме полного различия между предметом внутреннего чувства и тем, что мыслится лишь как предмет внешних чувств), следовательно, нельзя вывести и постоянства души как субстанции.

### Теорема 3

*Второй закон механики.* Всякое изменение материи имеет внешнюю причину. (Всякое тело находится в состоянии покоя или движения в том же направлении и с той же скоростью, если оно не вынуждено внешней причиной оставить это свое состояние.)

### Доказательство

(В качестве основы берется положение из общей метафизики, что всякое изменение имеет *причину*; здесь нужно лишь доказать, что изменение материи всегда должно иметь *внешнюю причину*.) Материя как предмет внешних чувств не имеет никаких других определений, кроме внешних условий [нахождения] в пространстве, а потому и претерпевает изменения не иначе как благодаря движению. Для такого изменения, т. е. для смены одного движения другим или движения состоянием покоя и наоборот, должна быть указана его причина (согласно началам метафизики). Но причина эта не может быть внутренней, ибо материя не имеет чисто внутренних определений и определяющих оснований. Стало быть, всякое изменение материи основано на внешней причине (т. е. тело находится и т. д.).

Единственно этот механический закон следует называть законом *инерции* (*lex inertiae*); закон равенства действия противоположному ему противодействию носить это название не может. Ведь этот второй закон говорит о том, что материя делает, а первый — лишь о том, чего она не делает, и это более согласно со словом *инерция*. Инерция материи есть и означает не что иное, как *безжизненность* материи самой по себе. *Жизнь* означает способность *субстанции* определять себя к деятельности, исходя из *внутреннего принципа*, способность *конечной субстанции* определять себя к изменению и способность *материальной субстанции* определять себя к движению или покою как перемене своего состояния. Но мы не знаем никакого другого внутреннего принципа субстанции, который побуждал бы ее изменять свое состояние, кроме *желания*, и вообще никакой другой внутренней деятельности, кроме *мышления*, связанного с зависящими от него *чувством* удовольствия или неудовольствия и *вожделением* (*Begierde*) или волей. Эти определяющие основания и деятельность не относятся, однако, к представлениям внешних чувств, а следовательно, не относятся и к определениям материи как материи. Стало быть, всякая материя как таковая *безжизненна*. Именно об этом говорит закон инерции, и ни о чем другом. Если же мы будем искать причину какого-либо изменения материи в жизни, то нам придется тотчас же искать ее в другой субстанции, отличной от материи, хотя и связанной с ней. Ведь в познании природы сначала нужно познать законы материи как таковой и отделить ее от других действующих причин, прежде чем связывать ее с ними, тогда только можно будет хорошо различить, как действует каждая из них в отдельности. На законе инерции (вместе с законом постоянства субстанции) всецело покоится возможность науки о природе в собственном смысле слова. Противоположностью этого закона, а потому смертью всякой натурфилософии был бы *гилозоизм*<sup>16</sup>.

Из этого же понятия инерции как *безжизненности* само собой вытекает, что инерция не означает *положительного стремления* сохранить свое состояние. Лишь живые существа называются инертными в этом последнем смысле, так как они имеют представление о другом состоянии, которое им противно и против которого они напрягают свои силы.

#### Теорема 4

*Третий механический закон.* При всяком сообщении движения действие и противодействие всегда равны.

#### Доказательство

(Из всеобщей метафизики должно быть заимствовано положение, что всякое внешнее действие в мире есть *взаимодействие*. Здесь нужно лишь показать, оставаясь в рамках механики, что взаимодействие, *actio mutua*, вместе с тем есть противодействие, *reactio*. Однако я не могу обойти полным молчанием указанный метафизический закон о взаимодействии, не причинив ущерба полноте картины.) Все *активные* соотношения материй в *пространстве* и все изменения этих соотношений, поскольку они могут быть *причинами* определенных действий, следует всегда представлять себе взаимными; иначе говоря, так как всякое их изменение есть движение, то ни одно движение тела нельзя мыслить в отношении *абсолютно покоящегося* тела, которое оттого приводится, мол, в движение, а нужно представлять себе это второе тело лишь *относительно покоящимся* в отношении пространства, с которым его соотносят, и вместе с этим пространством представлять себе его движущимся в противоположном направлении в абсолютном пространстве с тем же количеством движения, что и у движущегося ему навстречу тела в том же самом абсолютном пространстве. Ведь изменение отношения (стало быть, движение) между обоими взаимно: насколько одно тело



приближается к любой части другого, настолько же приближается другое к любой части первого; и так как здесь важно не эмпирическое пространство, окружающее оба тела, а лишь линия, находящаяся между ними (ибо эти тела рассматриваются лишь в отношении друг к другу, с точки зрения влияния, которое может оказать движение одного на изменение состояния другого, если отвлечься от всякого отношения к эмпирическому пространству), — то их движение рассматривается как определимое лишь в абсолютном пространстве, где то и другое тело должны иметь одинаковую долю движения, приписываемого одному из них в относительном пространстве, коль скоро нет основания одному из них приписывать этого движения больше, чем другому. Таким образом, движение тела  $A$  навстречу другому, покоящемуся телу  $B$ , в отношении которого тело  $A$  может поэтому оказаться движущим, соотносится с абсолютным пространством, т. е. как отношение действующих причин, соотнесенных лишь друг с другом, рассматривается так, как если бы оба тела имели одинаковую долю движения, приписываемого в явлении одному лишь телу  $A$ ; это может иметь место только при условии, что скорость, приписываемая в относительном пространстве одному лишь телу  $A$ , распределяется между  $A$  и  $B$  обратно пропорционально их массам, причем скорость, принадлежащая телу  $A$ , соотносится с абсолютным пространством, а телу  $B$  приписывается скорость в противоположном направлении *вместе* со скоростью *относительного пространства*, в котором оно покоится; благодаря этому явление движения остается тем же самым, тогда как взаимодействие обоих тел конструируется следующим образом. Пусть тело  $A$  со скоростью  $= AB$  в отношении относительного пространства движется к телу  $B$ , находящемуся в состоянии *покоя* относительно того же пространства. Разделим скорость  $AB$  на две части —  $Ac$  и  $Bc$ , обратно пропорциональные массам  $B$  и  $A$ , и представим себе, что  $A$  движется со скоростью  $Ac$  в абсолютном пространстве, а  $B$  со скоростью  $Bc$  — в противоположном на-

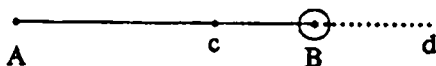


Рис. 5

правлении *вместе с относительным пространством* (рис. 5).

Тогда оба движения противоположны друг другу и равны, и так как они уничтожают друг друга, то оба тела относительно друг друга, т. е. в абсолютном пространстве, приходят в состояние покоя. Но *B* движется со скоростью  $V_c$  в направлении *BA*, прямо противоположном направлению тела *A*, т. е. направлению *AB*, *вместе с относительным пространством*. Таким образом, если движение тела *B* уничтожается от удара, то движение относительного пространства от этого не уничтожается. Следовательно, после удара *относительное пространство* движется по отношению к обоим телам — *A* и *B* (теперь покоящимся в абсолютном пространстве) — в направлении *BA* со скоростью  $V_c$ , или, что то же самое, оба тела движутся после удара с равной скоростью  $V_d = V_c$  в направлении *AB* ударяющего тела. Но, согласно сказанному выше, количество движения тела *B* в направлении со скоростью  $V_c$ , а стало быть, и движение в направлении *Bd* с той же скоростью, равно количеству движения тела *A* со скоростью и в направлении *Ac*. Следовательно, действие, т. е. движение *Bd*, которое тело *B* приобретает от удара в относительном пространстве, а значит, и действие тела *A* со скоростью  $V_c$  всегда равны противодействию  $V_c$ . Так как этот же закон (как учит математическая механика) не претерпевает изменения, если вместо удара о покоящееся тело рассматривать удар того же тела о тело движущееся, а сообщение движения посредством удара отличается от сообщения его посредством *тяги* лишь направлением, по которому материи противостоят друг другу в своих движениях,— то следует, что *при всяком сообщении*

движения действие и противодействие всегда друг другу равны (т. е. любой удар может сообщить движение одного тела другому лишь посредством равного встречного удара, любое давление — посредством равного противодействия, точно так же как любая тяга — только посредством равной встречной тяги)\*

---

\* В фонономии, где движение тела рассматривалось лишь как изменение отношения в *пространстве*, было совершенно безразлично, приписывать ли движение телу в пространстве или вместо этого приписывать равное, но противоположное движение отношению пространству; то и другое давало совершенно одинаковое явление. Количество движения пространства было лишь скоростью, а потому и количество движения тела не чем иным, как его скоростью (отчего и можно было рассматривать его просто как движущуюся точку). В механике же, где тело рассматривается в движении относительно другого тела и вступает благодаря своему движению в *причинную связь* с ним, а именно двигает его, вступая с ним во взаимодействие либо посредством силы непроницаемости при своем приближении, либо посредством силы притяжения при своем удалении, — в механике уже не безразлично, буду ли я приписывать движение одному из этих тел или приписывать противоположное движение пространству. В самом деле, здесь участвует другое понятие количества движения: не того количества, которое мыслится лишь в отношении пространства и состоит в одной лишь скорости, а того, при котором следует принимать во внимание также количество субстанции (как движущей причины); здесь уже не по усмотрению, а по *необходимости* следует считать оба тела движущимися, и притом с одинаковым количеством движения, в противоположных направлениях; а если одно находится в состоянии покоя относительно пространства, то ему следует приписывать нужное движение *вместе с движением пространства*. Ведь одно тело не может действовать на другое посредством собственного движения иначе как посредством силы отталкивания при своем приближении или посредством притяжения при своем удалении. А так как обе силы всегда действуют в противоположных направлениях и одинаково, то ни одно тело не может посредством них действовать своим движением на другое тело, если это другое тело не противодействует ему с именно таким же количеством движения. Следовательно, ни одно тело не может наделить движением *абсолютно покоящееся* тело посредством своего движения; это второе тело должно двигаться в противоположном направлении (вместе с пространством) именно с таким же количеством движения, какое оно должно получить посредством движения первого тела навстречу ему. — Несмотря на некоторую необычность такого рода представления о сообщении движения, читатель легко убедится, что оно может быть сделано вполне понятным, если только не бояться обстоятельного разъяснения.

## Д о б а в л е н и е 1

Отсюда вытекает немаловажный для всеобщей механики закон природы: любое тело, как бы велика ни была его масса, должно быть *подвижным* при ударе со стороны любого другого, как бы малы ни были масса и скорость этого другого тела. Ведь движению *A* в направлении *AB* необходимо соответствует противоположное равное ему движение *B* в направлении *BA*. Оба движения уничтожают друг друга в абсолютном пространстве благодаря удару. Тем самым, однако, оба тела получают скорость  $Bd = Bc$  в направлении ударяющего тела; следовательно, тело *B* оказывается подвижным при любой силе удара, как бы мала она ни была.

## Д о б а в л е н и е 2

Таков, стало быть, *механический закон равенства действия и противодействия*, основанный на том, что никакое *сообщение* движения не имеет места, если не предположить *взаимодействия* этих движений; что, следовательно, ни одно тело не ударяет другое, находящееся *относительно него* в состоянии покоя; это второе тело находится в состоянии покоя; это второе тело находится в состоянии покоя лишь в отношении пространства, поскольку *вместе с этим пространством* оно движется в равной мере с первым телом, но в противоположном направлении, и лишь вместе с движением, приходящимся в этом случае на долю первого, дает то количество движения, которое мы приписали бы первому в абсолютном пространстве. Ведь никакое *движение*, которое должно *приводить в движение* другое тело, не может быть *абсолютным*; но если оно происходит относительно этого второго тела, то нет такого отношения в пространстве, которое не было бы взаимным и равным.— Однако существует еще другой, а именно *динамический*, закон равенства действия и противодействия материй: не поскольку одна материя *сообщает* другой свое движение, а поскольку она изначально *наделяет* ее движением и благодаря противодействию этой второй вместе с тем порождает движение в самой себе. Это равенство лег-

ко доказать сходным же образом. В самом деле, если материя *A* тянет материю *B*, то она *заставляет* эту последнюю *приближаться* к себе, или, что то же самое, первая *противится* той силе, с какой эта вторая материя хотела бы *удалиться* от нее. Но так как все равно, удалится ли *B* от *A* или *A* от *B*, это сопротивление есть вместе с тем сопротивление, оказываемое телом *B* телу *A*, поскольку тело *B* стремится от него удалиться; стало быть, тяга и встречная тяга друг другу равны. Точно так же если *A* отталкивает материю *B*, то *A* *противится приближению* *B*. Но так как все равно, приближается ли *B* к *A* или *A* к *B*, то *B* столько же *противится приближению* *A*; следовательно, давление и противодействие всегда друг другу равны.

### Примечание 1

Таково, следовательно, конструирование сообщения движения, приводящее также к закону равенства действия и противодействия как к своему необходимому условию. Ньютон не решался доказать его а priori, а потому ссылаясь на *опыт*. В угоду ему другие ввели в естествознание особую силу материи под названием *силы инерции* (*vis inertiae*), каковое впервые употребил Кеплер<sup>17</sup>; они также в сущности выводили этот закон из опыта; наконец, третьи основывались лишь на понятии сообщения движения, рассматриваемого ими как постепенный переход движения от одного тела к другому, причем тело, приводящее в движение, должно терять столько же, сколько оно сообщает телу, приводимому в движение, пока наконец оно не перестанет сообщать его (а именно тогда, когда их скорости в одном и том же направлении сравниваются)\*. Тем самым в сущности устраняется всякое

---

\* Равенство действия и — в данном случае неверно называемого — противодействия получается также, если, придерживаясь гипотезы о *трансфузии* движений из одного тела в другое, заставляют движущееся тело *A* передавать все свое движение покоящемуся телу в одно мгновение, отчего после удара оно само приходит в состояние покоя. Случай этот был неизбежен, коль скоро оба тела мыслились *абсолютно твердыми* (свойство, которое следует отличать от упругости). Но так как этот закон движения не вязался ни с опытом, ни

противодействие, т. е. всякая сила ударяемого тела, действительно действующая против ударяющего (способного, скажем, держать в напряжении пружину); и кроме того, они не доказывают то, что, собственно говоря, имеется в виду в названном законе,— возможность *сообщения* самого движения. Ведь слово *переход* движения от одного тела к другому ничего не объясняет; и если только не понимать его буквально (вразрез с принципом *accidentia non migrant e substantiis in substantias*), т. е. как переливание движения от одного тела к другому, словно переливание воды из одного стакана в другой, то задача здесь и заключается как раз в том, чтобы сделать понятной такую возможность, а ведь объяснение ее исходит из того же основания, что и закон равенства действия и противодействия. Мыслить необходимую связь движения тела *A* с движением тела *B* нельзя, если не мыслить в обоих телах силы, присущие им (динамически) до всякого движения, например силы отталкивания, и если не доказывать затем, что движение тела *A*, приближающегося к *B*, необходимо связано с приближением *B* к *A* и, если *B* рассматривается как находящееся в состоянии покоя, [необходимо связано] с движением этого [тела] *B* вместе с его пространством в сторону *A*, поскольку тела с их (изначально) движущими силами рассматриваются как находящиеся в движении лишь

---

с самим собой при его приложении, то не видели иного выхода, кроме отрицания абсолютно твердых тел, а это значило признать случайность указанного закона, поскольку он должен был основываться на особом качестве материй, приводящих друг друга в движение. При нашей трактовке закона, напротив, совершенно безразлично, мыслят ли соударяющиеся тела абсолютно твердыми или нет. Но мне совершенно непонятно, каким образом сторонники теории трансфузии движения хотят на свой лад объяснить движение упругих тел при ударе. Ведь в этом случае ясно, что покоящееся тело получает не просто как покоящееся то движение, которое теряет тело ударяющее, а проявляет при ударе действительную силу в направлении, противоположном направлению ударяющего тела, сжимаясь наподобие пружины между обеими силами, а это требует с его стороны действительного движения (но в противоположном направлении), так же как нуждается в подобном движении и движущее тело.

относительно друг друга. Это движение можно усмотреть совершенно а priori, а именно: покоится ли или движется тело *B* в отношении эмпирически известного пространства, однако в отношении тела *A* его необходимо следует рассматривать как движущееся, и притом как движущееся в противоположном направлении, иначе не имело бы места его воздействие на присущую обоим силу отталкивания, а без такого воздействия невозможно никакое механическое действие материй друг на друга, т. е. никакое сообщение движения посредством удара.

## Примечание 2

Следовательно, название *сила инерции* (*vis inertiae*), несмотря на славное имя того, кто ввел его в употребление, должно быть совершенно изгнано из естествознания не только потому, что оно заключает противоречие уже в самом термине, или потому, что закон инерции (безжизненности) легко можно тем самым спутать с законом противодействия при любом сообщаемом движении, а главным образом потому, что оно поддерживает и подкрепляет ошибочное представление у тех, кто не очень сведущ по части механических законов, а именно будто противодействие тел, обозначаемое термином *сила инерции*, заключается в том, что движение в мире им истощается, уменьшается или уничтожается, а не в том, что оно лишь приводит к сообщению движения, иными словами, будто движущее тело должно израсходовать часть своего движения только на то, чтобы преодолеть инерцию покоящегося (что было бы чистой потерей), и лишь остающейся частью оно способно приводить покоящееся тело в движение; а если бы у него ничего не осталось, то оно вообще не приводило бы в движение покоящееся тело своим ударом из-за большой его массы. Движению не может противостоять ничего, кроме противоположного движения чего-то другого, но отнюдь не покой его. Здесь, следовательно, не инерция материи (т. е. просто ее неспособность двигать себя самое) составляет причину сопротивления.

Особая, совершенно специфическая сила одного лишь сопротивления, без способности двигать какое-либо тело, именуемая силой инерции, была бы словом, лишенным всякого значения. Вот почему указанные три закона всеобщей механики более уместно называть так: законы *самостоятельности, инерции и противодействия материй* (*lex subsistentiae, inertiae et antagonismi*) *при всех изменениях этих материй*. Нет надобности разъяснять, что они, а с ними все теоремы современной науки точно соответствуют категориям *субстанции, причинности и взаимодействия (общности)*<sup>18</sup>, взятым применительно к материи.

### Общее примечание к механике

Сообщение движения происходит лишь посредством таких движущих сил, которые присущи материи также в состоянии покоя (непроницаемость и притяжение). Мгновенное действие движущей силы на тело есть *соллицитация* его; порожденная соллицитацией скорость этого тела, поскольку она способна расти вместе со временем, есть *момент* ускорения. (Момент ускорения должен, следовательно, иметь лишь бесконечно малую скорость, иначе тело благодаря ему приобретало бы в данное [конечное] время бесконечную скорость, что невозможно. Впрочем, возможность ускорения вообще через непрерывно сохраняющийся момент его основана на законе инерции.) Соллицитация материи посредством силы экспансии (например, посредством силы сжатого воздуха) происходит всякий раз с конечной скоростью, но скорость, которая таким путем сообщается другому телу (или отнимается от него), может быть лишь бесконечно малой; ведь соллицитация — это лишь поверхностная сила, или, что то же самое, она есть движение бесконечно малого количества материи, которое, стало быть, должно происходить с конечной скоростью, чтобы оказаться равным движению тела конечной массы (груза) с бесконечно малой скоростью. Напротив, притяжение есть проникающая сила, и именно с ее помощью конечное количество одной материи проявляет свою



движущую силу в отношении конечного же количества другой материи. Соллицитация притяжения должна быть, следовательно, бесконечно мала, ибо она равна моменту ускорения (который всегда должен быть бесконечно мал). При отталкивании это не имеет места, ибо бесконечно малая часть материи должна сообщать момент конечной части. Никакое притяжение нельзя мыслить происходящим с конечной скоростью, если материя не *проницает* саму себя собственной силой притяжения. Ведь одно конечное количество материи должно притягивать другое с конечной скоростью во всех точках сжатия с большей силой, чем любая конечная скорость, с которой материя противодействует своей непроницаемостью, но лишь в бесконечно малой части своего количества. Если притяжение есть лишь поверхностная сила, а именно так мыслят связь, то получалось бы противоположное этому. Однако так невозможно мыслить эту связь, если она подлинное притяжение (а не чисто внешнее сжатие).

Абсолютно твердым было бы тело, части которого притягивали бы друг друга столь сильно, что никакой груз не мог бы их разъединить или изменить их *положение* в отношении друг друга. А так как части материи такого тела должны притягивать друг друга с моментом ускорения, бесконечным в сравнении с моментом тяжести, но конечным в сравнении с массой, приводимой им в движение, то сопротивление непроницаемости, будучи силой экспансии, всегда проявляясь в бесконечно малом количестве материи, должно было бы происходить со скоростью большей, чем конечная скорость соллицитации, т. е. материя стремилась бы расширяться с бесконечной скоростью, что невозможно. Следовательно, невозможно абсолютно твердое тело, т. е. такое, которое при ударе *в одно мгновение* оказывало бы телу, движущемуся с конечной скоростью, сопротивление, равное всей силе этого тела. Стало быть, материя своей непроницаемостью или связностью оказывает в одно мгновение лишь бесконечно малое сопротивление силе тела, находящегося в состоянии конечного движения. Отсюда вытекает

механический закон непрерывности (*lex continui mechanica*), а именно: ни у какого тела состояние покоя или движения (и в последнем случае скорость или направление движения) не меняется от удара в одно мгновение, а лишь в течение некоторого времени через бесконечный ряд промежуточных состояний, разница между которыми меньше, чем разница между первым и последним состоянием. Движущееся тело, ударяющееся о ту или иную материю, в результате ее сопротивления приводится, следовательно, в состояние покоя не сразу, а непрерывным замедлением, иначе говоря, тело, находившееся в состоянии покоя, приводится в движение лишь посредством непрерывного ускорения, или переходит от одной степени скорости к другой лишь в соответствии с этим же правилом; равным образом и направление его движения меняется, и второе направление образует с первым угол не иначе как при посредстве всех возможных промежуточных направлений, т. е. посредством движения по кривой линии (этот закон можно на том же основании распространить и на изменение состояния тела под действием притяжения). Этот *lex continui* основан на законе инерции материи, тогда как *метафизический* закон непрерывности следовало бы распространить на всякое изменение (внутреннее и внешнее) вообще и таким образом обосновать его на одном лишь *понятии изменения вообще* как величины и порождения такого изменения (необходимо происходящего на протяжении некоторого времени непрерывно, как и само время); следовательно, этот закон здесь неприложим.

---

## РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

### МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

#### Дефиниция

Материя есть подвижное, поскольку оно как таковое может быть предметом опыта.

#### Примечание

Движение, как и все представляемое с помощью чувств, дано лишь как явление. Дабы представление о нем стало опытом, требуется еще, чтобы нечто мыслилось рассудком, а именно помимо способа, каким представление присуще субъекту, требуется еще определение *объекта* через представление. Следовательно, подвижное как таковое становится предметом опыта, если некоторый *объект* (здесь, стало быть, материальная вещь) мыслится как *определенный* в отношении *предиката* движения. Но движение есть изменение отношения в пространстве. Следовательно, здесь всегда имеются два коррелята, и одному в явлении можно, *во-первых*, с таким же успехом, как и другому, приписать изменение и безразлично, называть ли тот или другой движущимся; либо, *во-вторых*, нужно мыслить в опыте движущимся один, исключая другой; либо, *в-третьих*, оба необходимо должны мыслиться разумом как движущиеся одновременно. В явлении, не содержащем ничего, кроме соотнесенности в движении (соответственно его изменению), не содержится ни одно из этих определений; однако если

подвижное [тело] *как таковое*, а именно если иметь в виду его движение, должно мыслиться определенным, т. е. для возможного опыта, необходимо указать условия, при которых предмет (материя) должен так или иначе определяться предикатом движения. Здесь речь идет не о превращении видимости в истину, а о превращении явления в опыт; ведь когда имеется видимость, всегда участвует рассудок со своими суждениями, определяющими предмет, хотя и существует опасность, что он примет субъективное за объективное; в явлении же нельзя найти никакого суждения рассудка; и это следует отметить не только здесь, но и во всей философии, иначе сталкиваешься с непониманием, когда речь заходит о явлениях и когда этот термин считают равнозначным термину *видимость*.

### Теорема 1

Прямолинейное движение материи в отношении эмпирического пространства в отличие от противоположного движения пространства есть лишь *возможный* предикат. Прямолинейное движение без всякого отношения к материи вне его, т. е. мыслимое как *абсолютное движение*, невозможно.

### Доказательство

Двигается ли тело в относительном пространстве и это пространство называется покоящимся или, наоборот, пространство это движется в противоположном направлении с такой же скоростью, а покоящимся следует называть тело — это спор не о том, что принадлежит предмету, а о том, что принадлежит его отношению к субъекту, стало быть, к явлению, а не к опыту. В самом деле, если наблюдатель представляет себя покоящимся в пространстве, то он считает тело движущимся; если он поместит себя (хотя бы мысленно) в другом, охватывающем первое пространство, в отношении которого тело также находится в состоянии покоя, то первое относительное пространство

он считает движущимся. Следовательно, в опыте (в познании, которое определяет объект значимым для всех явлений) нет разницы между движением тела в относительном пространстве и состоянием покоя тела в абсолютном пространстве или противоположным равным движением относительного пространства. Но представление о предмете, основанное на одном из двух предикатов, равнозначных в отношении объекта и различающихся друг от друга лишь в отношении субъекта и его способа представления, есть не определение на основе *дизъюнктивного* суждения, а только выбор на основе *суждения альтернативного* (в первом случае из двух объективно противоположных предикатов берут один, исключая противоположный; во втором же случае из двух хотя и объективно равнозначных, но субъективно противоположных друг другу суждений, не исключая противоположное объекту, следовательно, путем лишь выбора берут одно для его определения)\*. Иначе говоря, исходя из понятия движения как предмета опыта само по себе, не определено, а потому безразлично, представлять ли тело движущимся в относительном пространстве или же это пространство движущимся относительно тела. А то, что в отношении двух противоположных друг другу предикатов само по себе неопределенно, тем самым лишь *возможно*. Стало быть, прямолинейное движение материи в эмпирическом пространстве в отличие от противоположного одинакового движения пространства есть в опыте лишь возможный предикат. Это требовалось доказать во-первых.

Далее, отношение, стало быть и изменение его, т. е. движение, может быть предметом опыта лишь постольку, поскольку оба коррелята суть предметы опыта; чистое же пространство, называемое также абсолютным в противоположность относительному (эмпирическому) пространству, не есть предмет опыта и

---

\* Об этом различии дизъюнктивного и альтернативного противопоставлений будет больше сказано в общем примечании к этому разделу.

вообще есть ничто; вот почему прямолинейное движение, не соотнесенное с чем-либо эмпирическим, т. е. абсолютное движение, никак невозможно. И это требовалось доказать во-вторых.

### Примечание

Приведенное положение определяет модальность движения в *форономическом* смысле.

### Теорема 2

Круговое движение материи в отличие от противоположного движения пространства есть *действительный* предикат ее; наоборот, противоположное движение относительного пространства, взятое вместо движения тела, не есть действительное движение этого тела и если принимается за таковое, то это лишь видимость.

### Доказательство

Круговое (как и всякое криволинейное) движение есть непрерывное изменение прямолинейного движения, и, так как это последнее само есть непрерывное изменение отношения к внешнему пространству, круговое движение есть изменение изменения этих внешних пространственных отношений, а следовательно, непрерывное возникновение новых движений. А так как, по закону инерции, движение, возникая, должно иметь внешнюю причину и хотя (по этому же закону) тело в каждой точке круга само стремится продолжать движение по прямой линии, касательной к этому кругу, и движение это противодействует внешней причине, то любое тело в круговом движении доказывает своим движением наличие движущей силы. Далее, движение пространства в отличие от движения тела лишь *форономично* и движущей силы не имеет. Следовательно, суждение о том, что здесь движется либо тело, либо пространство в противоположном направлении, есть суждение *дизъюнктивное*, в котором, если утверждается один член,

а именно движение тела, исключается другой, т. е. движение пространства; таким образом, круговое движение тела в отличие от движения пространства есть *действительное* движение; стало быть, хотя движение пространства в своем явлении не отличается от движения тела, тем не менее в [общей] связи всех явлений, т. е. в возможном опыте, оно противоречит опыту, а следовательно, есть лишь видимость.

### П р и м е ч а н и е

Эта теорема определяет модальность движения в *динамическом* смысле; ибо движение, которое не может происходить без влияния непрерывно действующей внешней движущей силы, косвенно или прямо доказывает наличие изначальных движущих сил материи, будь то притяжение или отталкивание.— Впрочем, об этом можно прочесть в конце Ньютоновой схолии<sup>19</sup> к дефинициям, которые он предпослал своим «Математическим началам натуральной философии»; из нее явствует, что круговое движение двух тел вокруг общей точки (стало быть, и вращение Земли вокруг оси) может быть обнаружено на опыте, даже если оно происходит в пустом пространстве (т. е. без всякого сопоставления с *внешним пространством*, возможного в опыте); следовательно, движение, представляющее собой изменение внешних отношений в пространстве, может быть дано эмпирически, хотя само это пространство эмпирически не дано и не есть предмет опыта,— парадокс, заслуживающий того, чтобы заняться его решением.

### Теорема 3

Во всяком движении тела, посредством которого это тело движет другое, *необходимо* противоположное равное движение этого другого тела.

### Д о к а з а т е л ь с т в о

По третьему закону механики (теорема 4), сообщение движения тел возможно лишь благодаря взаимодействию их изначальными движущих сил, а такое взаи-

модействие возможно лишь благодаря противоположному друг другу и равному движению обоих. Следовательно, движение обоих тел действительное. Но так как действительность этого движения не основана (в отличие от того, что говорится во второй теореме) на влиянии внешних сил, а вытекает непосредственно и неизбежно из понятия об отношении *движущегося* [тела] в пространстве к любому другому [телу], подвижному благодаря первому, движение этого второго необходимо.

### П р и м е ч а н и е

Это положение определяет модальность движения в механическом смысле.— Сразу бросается в глаза, что эти три теоремы определяют движение материи в отношении его *возможности, действительности и необходимости*, т. е. в отношении всех трех категорий *модальности*.

### О б щ е е п р и м е ч а н и е к ф е н о м е н о л о г и и

Мы находим здесь, следовательно, три понятия, применение которых в общем естествознании неизбежно, а потому точное определение их необходимо, хотя оно и не легко и не общедоступно. Это, во-первых, понятие *движения в относительном* (подвижном) *пространстве*; во-вторых, понятие *движения в абсолютном* (неподвижном) *пространстве*; в-третьих, понятие *относительного движения* вообще в отличие от абсолютного. В основе всех лежит понятие абсолютного пространства. Но как мы приходим к этому странному понятию и на чем основана необходимость его применения?

Абсолютное пространство не может быть предметом опыта, ведь пространство без материи не есть объект восприятия; и все же оно необходимое понятие разума, стало быть, не более чем *идея*. В самом деле, для того чтобы движение могло быть дано, хотя бы только как явление, требуется эмпирическое представление о пространстве, к которому подвижное дол-



жно менять свое отношение; но подлежащее восприятию пространство должно быть материальным, а потому — в соответствии с понятием материи вообще — быть подвижным. А для того чтобы мыслить его подвижным, достаточно допустить, что оно находится в другом пространстве, большего охвата, и считать это пространство покоящимся. То же самое можно сказать и об этом пространстве, если сопоставить его с еще более широким пространством, и так до бесконечности, никогда не достигая в опыте неподвижного (нематериального) пространства, в отношении которого можно было бы приписать какой-либо материи движение или покой безусловно; вместо этого приходится постоянно менять понятие об указанных соотношениях в зависимости от того, рассматривается ли подвижное в отношении того или другого из названных пространств. А так как условие рассмотрения чего-то в качестве покоящегося или движущегося предполагает в относительном пространстве все новые условия до бесконечности, то ясно, *во-первых*, что всякое движение или покой могут быть лишь относительными, но не абсолютными, т. е. материю можно мыслить движущейся или покоящейся лишь в отношении другой материи, но никогда в отношении одного лишь пространства без материи; стало быть, абсолютное движение, т. е. мыслимое вне всякого отношения одной материи к другой, просто невозможно; *во-вторых*, именно поэтому невозможно значимое для *всякого явления* понятие о движении или покое в относительном пространстве; необходимо мыслить пространство, в котором само относительное пространство можно было бы мыслить движущимся, но определение которого уже не зависит больше ни от какого-либо другого эмпирического пространства и которое поэтому уже не обусловлено, т. е. мыслить абсолютное пространство, с которым могут быть соотнесены все относительные движения и в котором все эмпирическое подвижно, мыслить именно для того, чтобы в этом пространстве всякое движение материального было значимо как чисто относительное,

альтернативное\*, но не абсолютное движение или покой (хотя, когда одно называют движущимся, другое, относительно которого первое движется, представляют себе совершенно покоящимся). Абсолютное пространство необходимо, следовательно, не в качестве понятия о действительном объекте, а в качестве идеи, которая должна служить правилом, позволяющим рассматривать всякое движение в этом пространстве только как относительное; и всякое движение, и всякий покой должны быть редуцированы к абсолютному пространству, если их явление требуется превратить в определенное эмпирическое понятие (объединяющее все явления).

Так, прямолинейное движение тела в относительном пространстве редуцируется к абсолютному пространству, если я мыслю тело само по себе покоящимся, а относительное пространство движущимся в противоположном направлении в абсолютном (недоступном для чувств) пространстве, и мыслю подобное представление как такое, которое дает то же явление, благодаря которому все возможные явления прямоли-

---

\* В логике *или* — *или* всегда обозначает *дизъюнктивное* суждение; ведь если одно истинно, другое должно быть ложно. Например, тело *или* движется, *или* не движется, т. е. покоится. Здесь говорится лишь об отношении познания к объекту. В учении же о явлениях, где речь идет об отношении к субъекту, с тем чтобы по этому отношению определять отношения между объектами, дело обстоит иначе. Действительно, здесь суждение *или тело движется, а пространство покоится, или наоборот* есть *дизъюнктивное* суждение не в объективном, а только в субъективном смысле и оба содержащиеся в нем суждения значимы *альтернативно*. В той же феноменологии, в которой движение рассматривается не чисто формально, а, скорее, динамически, следует, напротив, брать *дизъюнктивное* суждение в объективном значении, т. е. вместо вращения тела я не могу допускать его покой и противоположное движение пространства. Там же, где движение рассматривается *механически* (например, когда одно тело ударяется о другое, по видимости покоящееся тело), нужно даже суждение, *дизъюнктивное* по форме, применять к объекту *дистрибутивно*, не приписывая движение *либо* одному, *либо* другому, а приписывая его тому и другому поровну. Это различение *альтернативного, дизъюнктивного и дистрибутивного* определений понятия применительно к противоположным предикатам имеет важное значение, но здесь оно не может быть разъяснено более подробно.

нейных движений, какими только тело способно обладать сразу, сводятся к эмпирическому понятию, всех их объединяющему, а именно к понятию чисто относительного движения и покоя.

*Круговое движение*, поскольку оно, согласно второй теореме, может быть дано в опыте и вне отношения к внешнему, эмпирически данному пространству как действительное движение, кажется на самом деле абсолютным. Ведь движение относительно внешнего пространства (например, вращение Земли вокруг оси относительно звезд в небе) есть *явление*, на место которого можно поставить противоположное движение этого пространства (неба) за то же время как вполне ему равнозначное; но, согласно указанной теореме, в опыте никак нельзя это противоположное движение поставить на место первого движения, и потому не следует названное круговращение представлять себе как внешне относительное, а это как будто означает, что такого рода движение нужно считать абсолютным.

Следует, однако, заметить, что здесь речь идет не о подлинном (действительном) *движении*, которое не является как таковое и которое, стало быть, можно считать *покоем*, если судить о нем лишь по эмпирическим отношениям к пространству, т. е. речь идет о *подлинном движении* в отличие от *видимости*, но не о нем как об абсолютном движении в противоположность относительному; следовательно, хотя круговое движение и не обнаруживает в явлении какую-либо перемену места, т. е. форономическую перемену отношения движущегося к (эмпирическому) *пространству*, тем не менее оно обнаруживает подтверждаемое опытом непрерывное динамическое изменение отношения материи *в ее пространстве*, например постоянное уменьшение притяжения из-за центробежного стремления как результата кругового движения, и тем самым достоверно показывает разницу между этим движением и видимостью. Можно, например, представить себе Землю вращающейся вокруг оси в бесконечном пустом пространстве и движение это также показать на опыте, хотя форономически, т. е. в явлении, ни отношение частей Земли друг к другу, ни от-

ношение ее к пространству вне ее не меняется. Ибо относительно первого как эмпирического пространства ничто на Земле и в Земле не меняет своего места, а относительно второго, которое совершенно пусто, вообще не может быть никакого внешнего меняющегося отношения, а потому и никакого явления движения. Однако если я представлю себе глубокую шахту, доходящую до центра Земли, и брошу в нее камень, то обнаружу, что хотя на любом расстоянии от центра тяжесть всегда направлена к нему, тем не менее падающий камень при падении непрерывно отклоняется от вертикали, и притом с запада на восток; отсюда я заключаю, что Земля вращается вокруг своей оси с запада на восток. Даже если я подниму камень высоко над поверхностью Земли и он не останется над той точкой поверхности, а будет отклоняться от нее с запада на восток, я приду к заключению о том же упомянутом выше вращении Земли вокруг оси, и обоих наблюдений окажется достаточно для доказательства действительности этого движения. Изменения отношения к внешнему пространству (к звездному небу) для этого недостаточно, ибо это изменение есть только явление, которое на деле может проистекать от двух противоположных причин, и не есть познание, выведенное из основания объяснения всех явлений такого изменения, иначе говоря, не есть опыт. А то, что это движение, хотя оно и не есть изменение отношения к эмпирическому пространству, все же не абсолютное движение — оно непрерывное изменение отношений материй друг к другу, хотя бы и представляемое в абсолютном пространстве, стало быть в действительности лишь относительное, и даже по одной только этой причине истинное движение, — это объясняется представлением о непрерывном удалении любой части Земли (вне оси) от любой другой, находящейся на том же расстоянии от центра и расположенной напротив первой по диаметру. Ведь это движение действительно есть в абсолютном пространстве, так как благодаря ему непрерывно возмещается потеря упомянутого расстояния, которую производила бы в теле тяжесть, взятая сама по себе, и притом

без всякой динамической толкающей назад причины (как можно видеть из примера, приведенного Ньютоном, Prin. Ph. N., pag. 10. Edit. 1714\*), стало быть, это происходит благодаря действительному движению, относимому, однако, не к внешнему пространству, а к пространству, находящемуся внутри движущейся материи (т. е. к центру ее).

Что касается случая, указанного в *третьей теореме*, то, для того чтобы показать истинность взаимно-противоположного и равного движения обоих тел даже безотносительно к эмпирическому пространству, нет необходимости даже в нужном для случая, указанного во второй теореме, деятельном динамическом воздействии (груза или натянутой нити), данном в опыте; одна лишь динамическая возможность такого воздействия как свойства материи (отталкивание или притяжение) влечет за собой сразу же, если движется одна материя, равное и противоположное движение другой, и притом на основе одних лишь понятий об относительном движении, рассматриваемом в абсолютном пространстве, т. е. в соответствии с истиной, а потому это, как и все, что в достаточной мере доказуемо на основе одних лишь понятий, есть закон совершенно необходимого встречного движения.

Следовательно, нет абсолютного движения, даже если тело мыслится движущимся в пустом пространстве относительно другого; движение обоих тел рассматривается здесь не относительно окружающего их пространства, а лишь в отношении находящегося между ними пространства, которое одно определяет их внешнее отношение друг к другу, будучи рассмат-

---

\* Он говорит там: «Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata»<sup>20</sup>. Затем он дает вращаться в пустом пространстве двум шарам, связанным нитью, вокруг их общего центра тяжести и показывает, каким образом действительность их движения вместе с его направлением может быть все же обнаружена опытом. Я попытался показать это и на примере Земли, движущейся вокруг своей оси, при несколько измененных условиях.

риваемо как абсолютное, а следовательно, это движение также относительно. Абсолютным было бы, таким образом, лишь то движение, которое было бы присуще телу безотносительно к какой-либо иной материи. Таким было бы лишь единственно прямолинейное движение *Вселенной*, т. е. системы всей материи. В самом деле, если бы вне одной материи была бы еще какая-нибудь другая, даже отделенная от первой пустым пространством, то движение было бы уже относительным. По этой причине любое доказательство какого-либо закона движения, исходящее из того, что противоположное ему имело бы следствием прямолинейное движение всего мироздания, есть аподиктическое доказательство его истинности уже потому лишь, что отсюда следовало бы абсолютное движение, которое никак невозможно. Таков закон *антагонизма* во всяком взаимодействии материи благодаря движению. Ибо каждое отступление от него сдвигало бы общий центр тяжести всей материи, т. е. все мироздание; этого не произошло бы, если представить мироздание вращающимся вокруг своей оси, а потому такое движение можно было бы мыслить, хотя допущение его не принесло бы, по-видимому, никакой пользы.

К различным понятиям движения и движущих сил имеют отношение и различные понятия о *пустом пространстве*. Пустое пространство в *форономическом* смысле, называемое также абсолютным пространством, не следовало бы называть пустым; ведь оно есть лишь идея пространства, в котором я отвлекаюсь от всякого отдельного вида материи, делающей его предметом опыта, отвлекаюсь, чтобы мыслить в нем материальное, т. е. любое эмпирическое, пространство как подвижное, а тем самым мыслить движение не односторонне, как абсолютное, а всегда в соотнесенности с другим, как чисто относительный предикат. Пустое пространство не есть, следовательно, нечто относящееся к существованию вещей, а есть нечто целиком относящееся к определению понятий, и в этом смысле никакого пустого пространства *не существует*. Пустое пространство в *динамическом* смысле есть то, которое

не наполнено, т. е. такое, где проникновению подвижного не противится никакое другое подвижное, а следовательно, не действует никакая сила отталкивания. Оно может быть либо пустым пространством в мире (*vacuum mundanum*), либо (если мир представляют себе ограниченным) пустым пространством *за пределами* мира (*vacuum extramundanum*); первое в свою очередь можно представить себе либо как рассеянное (*vacuum disseminatum*, занимающее лишь часть объема материи), либо как сосредоточенное в одном месте пустое пространство (*vacuum coacervatum*, отделяющее тела, например, небесные тела, друг от друга). Это различие, поскольку оно основано лишь на разнице мест, отводимых пустому пространству в мире, несущественно, однако все же им пользуются в разных целях. Во-первых, чтобы вывести из него специфическое различие в плотности, во-вторых, чтобы вывести возможность движения в мировом пространстве, свободного от всякого внешнего сопротивления. Что нет *необходимости* допускать пустое пространство для *первой цели*, было уже показано в общем примечании к динамике; а что оно *невозможно*, никак нельзя по закону противоречия доказать только исходя из его понятия. Впрочем, хотя здесь и нет чисто логического основания для того, чтобы отвергнуть его, все же одно общее физическое основание могло бы изгнать его из учения о природе, а именно соображение о возможности сложения материи вообще, если только получше в это сложение вдуматься. В самом деле, если бы *притяжение*, допускаемое для объяснения связности материи, было лишь кажущимся, а не подлинным, скорее, скажем, результатом одного только *сжатия* посредством внешней, повсюду распространенной в мировом пространстве материи (эфира), которая сама производит это давление лишь под воздействием всеобщего и изначального притяжения, а именно тяготения (мнение, в пользу которого можно было бы привести ряд доводов),— то пустое пространство внутри материй было бы невозможно, хотя и не логически, но динамически, а стало быть, физически. Дело в том, что всякая материя (коль скоро

присущей ей силе экспансии ничто не препятствует) сама собой расширялась бы и всегда заполняла бы пустые пространства, существование которых допускают внутри нее. На том же основании было бы невозможно и пустое пространство *за пределами мира*, если под миром понимать совокупность всех преимущественно притягивающих материй (крупных небесных тел), так как в той мере, в какой возрастает расстояние до них, убывает в обратной пропорции и сила притяжения, воздействующая на эфир (окружающий все эти тела и под действием этой силы сохраняющий их плотность посредством сжатия); следовательно, будет лишь убывать до бесконечности плотность эфира, но нигде пространство не останется совершенно пустым. Нет ничего удивительного в том, что отрицать пустое пространство приходится, исходя целиком из гипотез; ведь не лучше обстоит дело и с отстаиванием его. Те, кто отваживается решать этот спорный вопрос догматически, будь то утвердительно или отрицательно, опираются в конце концов на одни только метафизические предпосылки, как это видно из динамики, и здесь по меньшей мере нужно было показать, что задача эта вовсе не может быть решена. Что же касается, в-третьих, пустого пространства с *механической точки зрения*, то оно есть скопление пустоты внутри Вселенной, обеспечивающее возможность свободного движения небесных тел. Легко убедиться, что возможность или невозможность его зиждется не на метафизических основаниях, а на труднообъяснимой тайне природы, [ведь неизвестно], каким образом материя ставит пределы своей собственной расширятельной силе. Впрочем, если согласиться с тем, что было сказано в общем примечании к динамике о возможности возрастающего до бесконечности расширения специфически различных веществ при одном и том же количестве материи (измеряемом по ее весу), то нет, пожалуй, надобности допускать пустое пространство ради свободного и постоянного движения небесных тел, так как сопротивление, даже при сплошь наполненном пространстве, можно в таком случае мыслить сколь угодно малым.



Так метафизическое учение о телах кончается [рассмотрением] *пустоты*, а потому непостижимого, в чем оно разделяет участь всех прочих попыток разума, стремящегося дойти, восходя к принципам, до первооснов вещей. Ведь природа разума такова, что он не способен постичь что-либо иначе, как в той мере, в какой оно определено данными условиями; стало быть, он не может ни остановиться на обусловленном, ни уяснить безусловное; поэтому, если любознательность побуждает его постичь абсолютное целое всех условий, ему не остается ничего другого, как обратиться от предметов к самому себе и вместо последней границы вещей исследовать и определять последнюю границу своей собственной, предоставленной самой себе способности.

**КРИТИКА  
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА**

*1788*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не *чистого* практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось бы, больше подходило первое заглавие ввиду параллелизма между практическим и спекулятивным разумом. Это исследование должно доказать только то, *что чистый практический разум существует*, и с этой целью оно критикует всю его *практическую способность*. Если это ему удастся, то нет надобности критиковать *саму чистую способность*, чтобы узнать, не *выходит* ли здесь разум с этой способностью как одной лишь претензией за свои границы (как это случается со спекулятивным разумом). В самом деле, если он как чистый разум действительно есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование против возможности для него быть таковым.

С допущением этой способности твердое основание приобретает и трансцендентальная *свобода*, и именно в том ее абсолютном значении, в каком нуждался спекулятивный разум при применении понятия причинности, чтобы спастись от антиномии, в которую он неизбежно попадает, когда в ряду причинной связи хочет мыслить себе *безусловное*; но там он мог установить это понятие только как проблематическое, как не невозможное, не будучи в состоянии подтвердить объективную реальность его, и лишь с той

целью, чтобы из-за мнимой невозможности того, что он должен признать по крайней мере мыслимым, не быть оспариваемым и не быть ввергнутым в бездну скептицизма.

Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *ключевой, замковый камень* свода всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присоединяются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. *возможность их доказывается* тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой мы не постигаем, но *знаем a priori*, так как она есть условие\* морального закона, который мы знаем. Идеи же о *Боге* и *бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем этих утверждать, что *познаем* и *усматриваем* возможность двух идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они есть условия применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей *a priori* (высшему благу). Следовательно, можно и должно *допустить* их возможность в этом практическом отношении, хотя мы и не можем теоре-

---

\* Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободой условием морального закона, а потом — в самом исследовании — утверждаю, что моральный закон есть условие, единственно при котором мы можем *осознать* свободу, я хочу напомнить только то, что свобода есть, конечно, *ratio essendi* морального закона, а моральный закон есть *ratio cognoscendi* свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме *раньше*, то мы не считали бы себя вправе *допустить* нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если не было бы свободы, то *не было бы* в нас и морального закона.

тически познать и усмотреть ее. Для последнего требования в практическом отношении достаточно того, что они не заключают в себе внутренней невозможности (противоречия). Здесь есть одно (в сравнении со спекулятивным разумом только *субъективное*) основание убеждения, которое, впрочем, для столь же чистого, но практического разума *объективно* значимо и которое посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их, хотя этим разум в своем теоретическом познании еще не расширяется, а только дается возможность, которая прежде была *проблемой*, а здесь становится *утверждением*, и таким образом практическое применение разума связывается с элементами его теоретического применения. И эта потребность не есть какая-то гипотетическая потребность, проистекающая из *произвольного* намерения спекуляции, согласно которому необходимо нечто допустить, если *хотят* дойти до завершения применения разума в спекуляции; это *законная* потребность допустить что-то, без чего не может иметь место и то, что мы неукоснительно *должны* полагать для целей нашего поведения.

Конечно, нашему спекулятивному разуму было бы более угодно решать эти задачи самому не таким окольным путем и сохранить их как воззрения, необходимые для практического применения. Но с нашей способностью спекуляции дело обстоит не так уж хорошо. Те, кто хвастаются столь возвышенным познанием, должны не скрывать его, а представить для публичной проверки и высокой оценки. Они хотят *доказать* — прекрасно! Так пусть они докажут это, и тогда критика положит к ногам победителей все свое оружие. Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis<sup>1</sup>. — А так как они на самом деле не хотят [доказать это], по всей вероятности, потому, что не могут, то мы снова должны взяться за оружие, чтобы понятия о *Боге, свободе и бессмертии*, для которых спекуляция не находит достаточного доказательства их *возможности*, по-

искать в моральном применении разума и основать их на этом применении.

Только здесь и разгадывается загадка критики, как можно *отрицать* объективную реальность сверхчувственного применения категорий в спекуляции и тем не менее *признавать* за ними эту реальность по отношению к объектам чистого практического разума. Это неизбежно должно казаться *непоследовательным*, до тех пор пока такое практическое применение знают только по названию. Но как только на основании полного анализа последнего убеждаются, что мыслимая здесь реальность вовсе не сводится к теоретическому *определению категорий* и расширению познания до сверхчувственного, а этим только имеют в виду, что в практическом отношении им всегда присущ *какой-то объект*, так как они или а priori содержатся в необходимом определении воли, или неразрывно связаны с его предметом,— то эта непоследовательность исчезает, так как применение этих понятий не такое, в каком нуждается спекулятивный разум. Но здесь обнаруживается почти неожиданное и удовлетворяющее [нас] подтверждение *последовательного образа мыслей* спекулятивной критики; а именно, ввиду того что она предметы опыта как таковые, в том числе и наш собственный субъект, признает только *явлениями* и тем не менее в основу их полагает вещи сами по себе, следовательно, внушает, чтобы не считали все сверхчувственное вымыслом и понятие его — лишенным содержания, практический разум теперь сам по себе и без соглашения со спекулятивным разумом дает сверхчувственному предмету категории причинности, а именно *свободе*, реальность (хотя только как практическому понятию и только для практического понимания), следовательно, на деле подтверждает то, что там можно было только *мыслить*. И в то же время странное, хотя и бесспорное, положение спекулятивной критики, что даже *мыслящий субъект для себя самого во внутреннем созерцании есть только явление*, в критике практического разума находит свое столь полное подтверждение, что необходимо было бы до-

думаться до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения\*.

Благодаря этому я понимаю, почему самые серьезные возражения против критики, которые мне до сих пор встречались, вертятся главным образом вокруг этих двух пунктов, а именно: с одной стороны, в теоретическом познании отрицаемая, а в практическом утверждаемая объективная реальность применяемых к ноуменам категорий, а с другой — парадоксальное требование считать себя как субъекта свободы ноуменом и вместе с тем — в своем собственном эмпирическом сознании — феноменом по отношению к природе. В самом деле, до тех пор пока нет еще определенного понятия о нравственности и свободе, нельзя и угадать, что, с одной стороны, хотят полагать как ноумен в основу мнимого явления, а с другой — возможно ли вообще составить себе о нем понятие, если прежде все понятия чистого рассудка в теоретическом применении посвящались исключительно лишь явлениям. Только обстоятельная критика практического разума может устранить все эти превратные толкования и осветить ярким светом тот последовательный образ мышления, который и составляет ее величайшее преимущество.

Этого достаточно для оправдания того, почему в нашем сочинении понятия и основоположения чистого спекулятивного разума, которые уже были предметом особой критики, кое-где еще раз подвергаются исследованию, что вообще не очень-то подобает систематическому развитию воздвигаемой науки (так как на уже рассмотренные вещи следует ссылаться, одна-

---

\* Соединение причинности как свободы с причинностью как механизмом природы, где первая приобретает твердое основание для человека в силу нравственного закона, а вторая — в силу закона природы, и притом в одном и том же субъекте, невозможно, если не представить себе человека по отношению к первой существом самим по себе, а по отношению ко второй — явлением, в первом случае в чистом, а во втором в эмпирическом сознании. Без этого противоречие разума с самим собой неизбежно.

ко не надо их снова исследовать), но что *здесь* было дозволительно и даже необходимо; дело в том, что разум вместе с этими понятиями рассматривается здесь в момент, когда он переходит к совершенно другому применению, чем то, которое они имели у него *там*. Но такой переход делает необходимым сравнение прежнего применения с новым, чтобы точно отличить новый путь от старого и в то же время указать их связь между собой. Поэтому на такого рода рассуждения, в том числе и на те, которые еще раз имеют своим предметом понятие свободы, но в практическом применении чистого разума, нельзя смотреть как на вставки, которые служат только для того, чтобы восполнять пробелы критической системы спекулятивного разума (ведь по своему замыслу эта система в своей сфере полная) и, как это часто бывает при спешной стройке, сзади подставлять еще стойки и подпорки. Нет, они, как настоящие звенья, которые делают заметной связность системы, служат для того, чтобы реально показать те понятия, которые там могли быть представлены только как проблематические. Это напоминание касается главным образом понятия свободы, о котором необходимо с удивлением заметить, что еще очень многие хвастаются тем, что они его очень хорошо понимают и могут объяснить его возможность, между тем как они рассматривают его только в психологическом отношении; но если бы они до этого точно исследовали его в трансцендентальном отношении, они признали бы и его *необходимость* как проблематического понятия в законченном применении спекулятивного разума, и полную *непостижимость* его; если бы они затем перешли с ним к практическому применению, они сами собой должны были бы дойти именно до указанного определения этого применения к его основоположениям, до которого они вообще-то никак не хотят снизойти. Понятие свободы — это камень преткновения для всех *эмпириков* и в то же время ключ к самым возвышенным практическим основоположениям для *критических*



моралистов, которые видят благодаря ему, что они необходимо должны поступать *рационально*. Ввиду этого я прошу читателя внимательно просмотреть то, что говорится об этом понятии в заключительной части аналитики.

Пусть знатоки подобного рода работ сами судят о том, сколько усилий стоило такой системе чистого практического разума, какая развивается здесь из его критики, прийти прежде всего к истинной точке зрения, с которой можно верно указать ее целое. Правда, она предполагает уже «Основоположения метафизики нравов», но лишь постольку, поскольку эти «Основоположения» предварительно знакомят нас с принципом долга и дают и обосновывают определенную формулу долга\*; в остальном же она обходится без посторонней помощи (*besteht es durch sich selbst*). То, что здесь *деление* всех практических наук не доведено до *завершения* так, как это сделала критика спекулятивного разума, кроется в природе этой способности практического разума. В самом деле, если мы хотим классифицировать обязанности как обязанности человека, то частное их определение возможно только тогда, когда мы до этого познаем субъект этого определения (человека), исходя из его действительной природы, хотя бы лишь постольку, поскольку это необходимо по отношению к обязанности вообще; но это уже не относится к критике практического разума вообще, которая должна только показать принципы его возможности, объема и границ полностью без

---

\* Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается *новая формула*. Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что значит для математика *формула*, которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем-то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще.

особого отношения к человеческой природе. Это деление относится, следовательно, к системе науки, а не к системе критики.

Во второй главе аналитики я, надеюсь, дал удовлетворительный ответ одному правдивому и резкому, но достойному уважения рецензенту указанных «Основоположений метафизики нравов» на его упрек относительно того, что *понятие блага не установлено там до морального принципа\** (как это было бы, по его мнению, необходимо); в ней приняты во внимание и

---

\* Мне можно сделать еще один упрек, а именно: почему я ранее не дал дефиниции понятия *способность желания* или *чувства удовольствия*, хотя этот упрек был бы несправедлив, так как такую дефиницию по всей справедливости можно уже предполагать как данную в психологии. Но, конечно, дефиниция могла бы быть построена и так, что чувство удовольствия полагалось бы в основу определения способности желания (как это действительно обычно и делается); но тогда высший принцип практической философии по необходимости должен стать *эмпирическим*, что еще надо было бы доказать и что совершенно опровергается в настоящей критике. Поэтому свою дефиницию я хочу здесь дать такой, какой она и должна быть, чтобы этот спорный пункт, как и полагается, вначале оставить нерешенным. — *Жизнь* есть способность существа поступать по законам способности желания. *Способность желания* — это способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений. *Удовольствие* есть представление о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни, т. е. со способностью причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его). Большого мне и не надо для критики понятий, которые заимствованы из психологии; остальное сделает сама критика. Легко заметить, что при такой дефиниции остается нерешенным вопрос, всегда ли удовольствие должно быть положено в основу способности желания или же при известных условиях оно следует только за ее определением; ведь эта дефиниция составлена из одних только признаков чистого рассудка, т. е. из категорий, не содержащих ничего эмпирического. Такая осмотрительность очень желательна во всей философии, и тем не менее о ней часто забывают, а именно: на основе рискованной дефиниции высказывают свои суждения еще до полного анализа понятия, который часто достигается только весьма поздно. Во всей критике (как теоретического, так и практического разума) дан не один повод восполнить некоторые пробы в старом догматическом развитии философии и исправить ошибки, которые можно заметить лишь тогда, когда мы делаем из понятий такое применение разума, которое направлено на разум как на целое.

некоторые другие возражения, которые дошли до меня от людей, доказывающих, что им дороги поиски истины (ведь те, кто видит только свою старую систему и уже заранее решил что должно быть одобрено или не одобрено, не желают никакого обсуждения, которое могло бы быть препятствием для их частных целей); так я буду поступать и впредь.

Когда дело идет об определении особой способности человеческой души по ее источникам, содержанию и границам, то исходя их природы человеческого познания это, конечно, возможно только в том случае, если точное и (поскольку это возможно при нынешнем положении уже приобретенных нами элементов его) полное изложение его начинать с его *частей*. Но здесь надо обратить внимание еще на нечто другое, имеющее более философский и *архитектонический* характер, а именно на необходимость правильно постичь *идею целого* и из нее в чистой способности разума обратить пристальное внимание на все части в их отношении друг к другу, выводя их из понятия этого целого. Подобное исследование и подтверждение возможны только после самого близкого знакомства с системой, и те, кто был недоволен первым изысканием, следовательно, считал бесполезным приобрести это знакомство, не дойдут и до второй ступени, а именно до [общего] обзора, который представляет собой синтетическое возвращение к тому, что прежде было дано аналитически; и неудивительно, что они везде находят непоследовательность, хотя пробелы, которые они предполагают, имеются не в самой системе, а только в их собственном нелогичном мышлении.

В этом исследовании я не опасаясь упрека в том, что хочу вводить *новый язык*, так как способ познания здесь сам собой становится близким к популярности. С этим упреком не согласится никто и в отношении первой критики, если он не только перелистывал книгу, но и продумал ее. Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий,— это ребяческое стремление выделять-

ся из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатами на старом платье. Если поэтому читатели указанной книги заняты более популярные термины, которые столь же соответствуют мысли, как соответствовали, по моему мнению, употребляемые мною термины, или надеются доказать ничтожность самих этих мыслей, а значит, и каждого обозначающего их термина, то в первом случае я буду им очень обязан: ведь я хочу только одного — быть понятым, а во втором они окажут услугу философии. Но пока те мысли еще существуют, я очень сомневаюсь, чтобы было возможно найти для них соответствующие и, однако, более употребительные термины\*.

Так были бы теперь найдены априорные принципы двух способностей души — познавательной способности и способности желания — и определены по условиям, сфере и границам своего применения, а этим было бы положено прочное основание для систематической — и теоретической, и практической — философии как науки.

---

\* Большие (чем непонятности) я здесь иногда опасаюсь превратного толкования некоторых терминов, которые я выбирал с величайшей тщательностью, чтобы правильно усвоили понятие, на которое они указывают. Так, в таблице категорий *практического разума* под рубрикой модальности *дозволенное* и *недозволенное* (практически объективно возможное и невозможное) в обычном словоупотреблении имеют почти тот же самый смысл, что и следующая категория *долга* и *противного долгу*; но здесь *первое* должно обозначать то, что находится в соответствии или противоречии с только *возможным* практическим предписанием (как и при решении всех проблем геометрии и механики), а *второе* — то, что находится в таком же отношении к закону, *действительно* заключающемуся в разуме вообще; и это различие в значении не совсем чуждо и обычному словоупотреблению, хотя и несколько непривычно. Так, например, оратору как таковому недозволительно создавать новые слова и словосочетания; поэту же это до известной степени *позволительно*. Но ни в одном из этих случаев нет мысли о долге. В самом деле, тому, кто хочет обесславить оратора, никто в этом помешать не может. Здесь дело идет только о различии *императивов* при *проблематических, ассерторических и аподиктических* основаниях определения. Точно так же в примечании, где я сопоставляю моральные идеи практического совершенства в различных философских школах, я отличаю идею *мудрости* от идеи *святости*, хотя я объявил их в самой основе и объективно одним и тем же.

Самое худшее, с чем могли бы столкнуться все эти усилия,— это если бы кто-нибудь сделал неожиданное открытие, будто вообще нет и не может быть априорного познания. Но этого нечего опасаться. Это было бы равносильно тому, как если бы кто-нибудь при помощи разума захотел доказать, что разума нет. В самом деле, мы говорим лишь, что мы нечто познаем разумом, когда сознаем, что могли бы знать это и в том случае, если бы это даже не встречалось в опыте; стало быть, познание разумом и априорное познание суть одно и то же. Было бы явным противоречием пытаться выжать из основанного на опыте суждения необходимость (*ex p<sup>ri</sup>m<sup>is</sup>e aquam*), а вместе с ней при- дать этому суждению истинную всеобщность (без которой нет умозаключения, стало быть, и вывода по аналогии, которая представляет собой по крайней мере предполагаемую всеобщность и объективную необходимость и, следовательно, всегда имеет их предпосылкой). А подменять субъективную необходимость, т. е. привычку, объективной, которая имеет место только в априорных суждениях,— значит отрицать способность разума судить о предмете, т. е. познавать

---

Но в данном месте я подразумеваю под этим только ту мудрость, которую приписывает себе человек (стоик), следовательно, *субъективно* как свойство, измышленное для человека (может быть, термин *добродетель*, которым стоики так щеголяли, лучше обозначает характерные черты их школы). Но термин *постулат* чистого практического разума<sup>1</sup> может вызвать больше всего превратных толкований, если его путают с тем значением, которое имеют постулаты чистой математики и которое заключает в себе аподиктическую достоверность. Однако в математике постулируют *возможность действия*, предмет которого а priori теоретически стал заранее известен как *возможный* с полной достоверностью. А здесь постулируется возможность *предмета* (Бога или бессмертия души) из самих аподиктических *практических* законов, следовательно, только для практического разума; ведь эта достоверность постулируемой возможности не есть теоретическая, стало быть, и не аподиктическая необходимость, т. е. познанная в отношении объекта, а необходимое положение, стало быть, только необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов. Для этой субъективной, но все же истинной и безусловной необходимости разума я не сумел найти лучшего термина.

этот предмет и то, что ему присуще; тогда о том, что бывает часто и всегда следует за определенным предшествующим состоянием, мы не могли бы сказать, что от этого состояния можно *заключать* к другому (ведь это означало бы уже объективную необходимость и понятие об априорной связи); мы могли бы только ожидать таких случаев (наподобие животных), т. е. должны были бы отвергать понятие о причине по существу как ложное и как чистый обман мысли. Если бы мы попытались восполнить такое отсутствие объективной и вытекающей из нее всеобщей значимости тем, что мы не нашли бы никаких оснований приписывать другим разумным существам другой способ представления, и это было бы законным выводом,— то наше неведение принесло бы больше пользы расширению нашего познания, чем всякое размышление. В самом деле, только потому, что мы не знаем других разумных существ, кроме человека, мы имели бы право предполагать, что эти существа созданы такими, какими мы познаем себя, т. е. тогда мы их действительно знали бы. Я здесь уже не говорю о том, что не всеобщность признания (*des Fürwahrhaltens*) доказывает объективную значимость суждения (т. е. значимость его как познания); если бы эта всеобщность даже случайно имела место, то это суждение еще не могло бы дать доказательство соответствия с объектом; скорее, одна только объективная значимость и составляет основу необходимого всеобщего согласия.

Юм чувствовал бы себя очень хорошо при такой *системе всеобщего эмпиризма* в основоположениях; ведь он, как известно, требовал лишь, чтобы в понятии причины вместо всего объективного значения необходимости признавали только субъективное, а именно привычку, дабы отрицать право разума на какое бы то ни было суждение о Боге, свободе и бессмертии; и он прекрасно умел, если только признают его принципы, делать из них выводы со всей логической убедительностью. Но и сам Юм понимал эмпи-

ризм не настолько общо, чтобы включать в него и математику<sup>3</sup>. Он считал положения математики аналитическими; если бы он в этом случае был прав, они действительно были бы аподиктическими, хотя отсюда нельзя было бы сделать никакого вывода о способности разума также и в философии строить аподиктические суждения, а именно такие, которые были бы синтетическими (как закон причинности). Но если бы допускали *всеобщий* эмпиризм принципов, то сюда бы была включена и математика.

Но если математика впадает в противоречие с разумом, который допускает только эмпирические основоположения, как это неизбежно в антиномии, так как математика неопровержимо доказывает бесконечную делимость пространства, чего эмпиризм допустить не может, — то величайшая возможная очевидность демонстрации оказывается в прямом противоречии с мнимыми выводами из эмпирических принципов; и тогда можно спросить, как спрашивает слепой Чеслдена<sup>4</sup>: что меня обманывает, зрение или чувство? (Ведь эмпиризм основывается на *чувствуемой*, а рационализм — на *усматриваемой* необходимости.) Таким образом, общий эмпиризм оказывается истинным *скептицизмом*, который в таком неограниченном значении ошибочно приписывали Юму\*, так как он по крайней мере оставлял за математикой более надежный критерий опыта; скептицизм же безусловно не допускает никакого критерия опыта (такой критерий всегда может быть только в априорных принципах), хотя опыт состоит не только из чувств, но и из суждений.

---

\* Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно так, как если бы сказали: *Н идеалист*. В самом деле, хотя он не только обязательно допускает, но даже настаивает на том, что нашим представлениям о внешних вещах соответствуют действительные предметы внешних вещей, он все же утверждает, что форма созерцания их присуща не им, а только человеческой душе.

Но так как в наш философский и критический век вряд ли можно относиться к этому эмпиризму серьезно и он, надо полагать, выдвигается только ради упражнения в способности суждения и для того, чтобы через контраст показать более отчетливо необходимость рациональных априорных принципов,— то можно поблагодарить и тех, кто желает заниматься этой вообще-то малопоучительной работой.



## ВВЕДЕНИЕ

### Об идее критики практического разума

Теоретическое применение разума занималось предметами одной только познавательной способности, и критика разума в отношении этого применения касалась, собственно, только *чистой* познавательной способности, так как эта способность возбуждала подозрение, которое потом и подтверждалось, что она слишком легко теряется за своими пределами среди недостижимых предметов или же противоречащих друг другу понятий. Иначе обстоит дело с практическим применением разума. Здесь разум занимается определяющими основаниями воли, а воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточно физическая способность или нет), т. е. свою причинность. В самом деле, здесь разум может по крайней мере дойти до определения воли и всегда имеет объективную реальность постольку, поскольку это зависит от воления. Здесь, следовательно, первый вопрос таков: достаточно ли одного лишь чистого разума самого по себе для определения воли, или же он может быть определяющим основанием ее, только будучи эмпирически обусловленным? И вот появляется здесь понятие причинности, обосновываемое критикой чистого разума, хотя и не могущее быть показанным эмпирически, а именно понятие *свободы*; и если мы можем теперь найти основание для доказательства того, что это свойство действительно присуще челове-

ческой воле (и таким образом также и воле всех разумных существ), то этим было бы доказано не только то, что чистый разум может быть практическим, но и то, что только он, а не эмпирически ограниченный разум есть безусловно практический разум. Следовательно, здесь мы будем иметь дело с критикой не *чистого практического*, а только *практического* разума вообще. В самом деле, чистый разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Он сам содержит в себе путеводную нить для критики всего своего применения. Следовательно, критика практического разума вообще имеет своей обязанностью удерживать эмпирически обусловленный разум от притязания, будто исключительно он один служит определяющим основанием воли. Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единовластие, трансцендентно и проявляется в требованиях и заповедях, которые совершенно выходят за пределы разума, а это прямо противоположно тому, что можно было сказать о чистом разуме в его спекулятивном применении.

Но так как все еще имеется чистый разум, познание которого лежит здесь в основе практического применения, то и деление критики практического разума, согласно общему плану, должно соответствовать делению критики спекулятивного разума. Следовательно, мы будем иметь в ней *учение о началах* и *учение о методе*, а в учении о началах будем иметь в качестве первой части *аналитику* как правило истины и *диалектику* как изложение и устранение видимости в суждениях практического разума. Но порядок в подразделении аналитики будет уже обратным тому, который был принят в критике чистого спекулятивного разума. Дело в том, что в данной критике мы, начиная с *основоположений*, будем идти к *понятиям* и уже от них, где возможно, к чувствам; в критике же спекулятивного разума мы должны были начинать с чувств и заканчивать основоположениями. Основание этого в свою очередь лежит в том, что теперь мы име-

ем дело с волей и должны рассматривать разум не в отношении к предметам, а в отношении к воле и ее причинности, так как основоположения об эмпирически не обусловленной причинности должны составлять начало, сообразно с которым единственно и можно попытаться установить наши понятия об определяющем основании такой воли, о ее применении к предметам и, наконец, в отношении к субъекту и его чувственности. Закон причинности из свободы, т. е. какое-то чистое практическое основоположение, здесь неизбежно составляет начало и определяет предметы, к которым оно только и может иметь отношение.

**КРИТИКИ  
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА**

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

**УЧЕНИЕ  
ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО  
РАЗУМА О НАЧАЛАХ**

---

## КНИГА ПЕРВАЯ

# АНАЛИТИКА ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### Об основоположениях чистого практического разума

#### § 1

#### *Заявление*

Практические *основоположения* суть положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил. Они бывают субъективными, или *максимами*, если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли; но они будут объективными, или практически-*законами*, если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа.

#### П р и м е ч а н и е

Если допускают, что *чистый* разум может заключать в себе практическую основу, т. е. достаточную для определения воли, то имеются практические законы; а там, где этого нет, все практические основоположения будут только максимами. В воле разумного существа, на которую оказывается патологическое воздействие, может иметь место столкновение максим с им же самым признанными практическими законами. Так, кто-нибудь может сделать своей максимой

не оставлять неотомщенным ни одного оскорбления, и тем не менее он может понять, что это не практический закон, а только его максима; как правило же, для воли каждого разумного существа в одной и той же максиме это может не соответствовать самому себе. В познании природы принципы того, что происходит (например, принцип равенства действия и противодействия в передаче движения), суть вместе с тем и законы природы, так как там применение разума теоретическое и определяется характером объекта. В практическом познании, т. е. таком, которое имеет дело только с определяющими основаниями воли, основоположения, которые мы составляем себе, потому еще не законы, которым неизбежно подчиняются, что в сфере практического разум имеет дело с субъектом, а именно со способностью желания, с особым характером которой правило может многообразно сообразоваться. — Практическое правило есть всегда продукт разума, потому что оно предписывает поступок в качестве средства для [достижения] результата как цели. Но для существа, у которого разум не единственное определяющее основание воли, это правило есть *императив*, т. е. правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что, если бы разум полностью определил волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу. Императивы, следовательно, имеют объективную значимость и совершенно отличаются от максим как субъективных основоположений. Императивы определяют или условия причинности разумного существа как действующей причины только в отношении результата и достаточности для него, или же определяют только волю, [безразлично], будет ли она достаточной для результата или нет. Первые — это гипотетические императивы и содержат в себе только предписания умения; вторые, напротив, будут категорическими и исключительно практическими законами. Максимы, следовательно, хотя и *основоположения*, но не *императивы*. А сами императивы, если они обусловлены, т. е. определяют волю не просто как волю, а только в отно-

шении желаемого результата, т. е. если они гипотетические императивы,— они, правда, практические *предписания*, но не *законы*. Законы должны в достаточной мере определять волю как волю еще до того, как я спрошу себя, обладаю ли я способностью, необходимой для желаемого результата, или что мне надо делать, чтобы достичь его; стало быть, законы должны быть категорическими, иначе они не законы, так как у них не будет необходимости, которая, если она должна быть практической, не должна зависеть от патологических, стало быть случайно приданных воле, условий. Если, например, кому-нибудь говорят, что в молодости надо работать и быть бережливым, дабы в старости не терпеть нужду, то это верное и вместе с тем важное практическое предписание воли. Но нетрудно видеть, что воля здесь будет обращена на нечто *другое*, о чем предполагается, что она этого желает; а это желание надо предоставить ему, самому субъекту действия, все равно, предвидит ли он также и другие вспомогательные источники, кроме им самим приобретенного состояния, или вообще не надеется дожить до старости, или думает, что в случае нужды ему едва ли удастся извернуться. Разум, из которого только и могут возникать все правила, кои должны содержать в себе необходимость, хотя и вкладывает в это свое предписание также и необходимость (ведь без этого оно не было бы императивом), но эта необходимость обусловлена лишь субъективно и ее нельзя предполагать во всех субъектах в равной степени. Но для законодательства разума требуется, чтобы оно нуждалось лишь в одном: чтобы оно имело своей предпосылкой только *себя самого*, так как правило лишь тогда обладает объективной и всеобщей значимостью, когда оно имеет силу без случайных, субъективных условий, отличающих одно разумное существо от другого. Если кому-нибудь говорят, что он никогда не должен давать ложных обещаний, то это есть правило, касающееся только его воли, все равно, будут ли им достигнуты те цели, которые он может иметь, или нет; чистое воление есть то, что должно быть определено посредством указанного пра-

вила совершенно а priori. Если же окажется, что это правило практически верно, то оно закон, так как оно — категорический императив. Таким образом, практические законы относятся только к воле независимо от того, что создается ее причинностью, и от этой причинности (как относящейся к чувственно воспринимаемому миру) можно отвлечься, чтобы иметь эти законы как чистые законы.

## § 2

### *Теорема I*

Все практические принципы, которые предполагают *объект* (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами.

Под материей способности желания я разумею предмет, действительности которого желают. Если желание обладать этим предметом предшествует практическому правилу и если оно служит условием для того, чтобы сделать это правило принципом, то я говорю (*во-первых*), что этот принцип в таком случае всегда эмпирический. В самом деле, тогда определяющее основание произвольного выбора (*Willkür*) есть представление об объекте и то отношение этого представления к субъекту, которым способность желания определяется к осуществлению этого объекта. А такое отношение к субъекту называется *удовольствием*, доставляемым действительностью предмета. Следовательно, это удовольствие надо было бы предполагать как условие возможности определения произвольного выбора. Но ни об одном представлении о каком-нибудь предмете, каким бы оно ни было, нельзя а priori знать, связывается ли оно с *удовольствием* или *неудовольствием* или будет [к ним] безразличным. Следовательно, в таком случае определяющее основание произвольного выбора всегда должно быть эмпирическим, стало быть, и практический материальный принцип, который предполагает его как условие, должен быть таким же.



А так как (*во-вторых*) принцип, который основывается только на субъективном условии восприимчивости к удовольствию или неудовольствию (которое всегда познается только эмпирически и не может иметь одинаковой значимости для всех разумных существ), хотя и может служить для субъекта, который обладает ею, его *максимой*, но даже и для него (так как в этом принципе нет объективной необходимости, которую надо познавать а priori) не может служить *законом*, — то такой принцип никогда не может быть практическим законом.

### § 3

#### *Теорема II*

Все материальные практические принципы как таковые суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия или личного счастья.

Удовольствие, доставляемое представлением о существовании вещи, поскольку оно должно быть определяющим основанием желания обладать этой вещью, зиждется на *восприимчивости* субъекта, так как это удовольствие *зависит* от существования предмета; стало быть, оно относится к чувственности, а не к рассудку, который выражает отношение представления к *объекту* согласно понятиям, а не к субъекту согласно чувствам. Оно, следовательно, лишь постольку бывает практическим, поскольку ощущение приятного, которого субъект ожидает от действительности предмета, определяет способность желания. А сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть *счастье*, а принцип *сделать счастье высшим, определяющим основанием произвольного выбора* есть принцип себялюбия. Таким образом, все материальные принципы, которые определяющее основание произвольного выбора полагают в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действитель-

ности какого-нибудь предмета, совершенно *одинаковы* в том смысле, что все они относятся к принципу селялюбия или личного счастья.

### Вывод

Все *материальные* практические правила полагают определяющее основание воли в *низшей способности желания*, и если бы не было *чисто формальных* законов ее, которые в достаточной мере определяли бы волю, то нельзя было бы допустить и *какую-либо высшую способность желания*.

### Примечание II

Поразительно, как люди, вообще-то проницательные, полагают, будто различие между высшей и низшей способностью желания можно найти, если определить, имеют ли *представления*, связанные с чувством удовольствия, свое происхождение в *чувствах* или в *рассудке*. Когда речь идет об определяющих основаниях желания и усматривают их в приятном, откуда-то ожидаемом, вопрос вовсе не в том, откуда происходит *представление* об этом доставляющем удовольствие предмете, а только в том, насколько это представление *доставляет удовольствие*. Предположим, что представление имеет свое место и происхождение в рассудке; если оно может определять произвольный выбор только благодаря тому, что оно предполагает чувство удовольствия в субъекте, тогда то обстоятельство, что оно служит определяющим основанием произвольного выбора, полностью зависит от того свойства внутреннего чувства, благодаря которому на это чувство может быть оказано приятное воздействие. Как бы ни были неоднородны представления о предметах — представления ли они рассудка или даже разума в противоположность представлениям чувств, все же чувство удовольствия, благодаря которому представления о предметах и составляют, собственно, определяющее основание воли (приятность,

удовольствие, которого от этого ожидают и которое побуждает деятельность к осуществлению объекта), — одно и то же не только в том смысле, что оно всегда может быть познано лишь эмпирически, но и в том, что оно всегда воздействует на одну и ту же жизненную силу, которая проявляется в способности желания; и в этом отношении оно может отличаться от всякого другого определяющего основания только по степени. Иначе каким образом можно было бы сравнивать *величину* двух определяющих оснований, совершенно различных по способу представления, чтобы предпочесть ту, которая больше всего воздействует на способность желания? Один и тот же человек может поучительную для него книгу, которая как раз попала ему в руки, возвратить непрочитанной, чтобы не опоздать на охоту, может уйти, не дослушав прекрасной речи, чтобы не опоздать к обеду, может отказаться от интересной и разумной беседы, которую он обычно очень ценит, чтобы сесть за карточный стол, может даже отказать в милостыне нищему, благотворить которому для него доставляет удовольствие, так как у него теперь в кармане ровно столько, сколько нужно заплатить за вход в театр. Если определение воли основывается на чувстве приятного или неприятного, которое человек ожидает от той или другой причины, то ему совершенно безразлично, какой способ представления на него оказывает воздействие. Для его выбора имеет значение только то, насколько сильна и продолжительна эта приятность, легко ли она достижима и может ли она повторяться часто. Тому, кому нужны деньги на расходы, совершенно безразлично, добыта ли их материя — золото — из недр гор или из речного песка, лишь бы цена ее была везде одинакова; точно так же ни один человек, если дело касается только удовольствия жизни, не спрашивает, какие это представления — рассудка или чувств, а интересуется только тем, *в какой мере и какое удовольствие* он может получить от них на максимально длительное время. Только те, кто хотел бы отрицать способность чистого разума определять волю без

предположения какого-либо чувства, могут настолько отклоняться от своей собственной дефиниции, что то, что прежде они сводили к одному и тому же принципу, признают впоследствии совершенно неоднородным. Так, например, оказывается, что можно находить удовольствие в одном лишь *приложении силы*, в сознании силы своей души при преодолении препятствий, противостоящих нашим замыслам, в культуре умственных способностей и т. д., и мы вполне справедливо называем это *утонченными* радостями и удовольствиями, так как в наших силах не давать им в большей мере, чем другим, притупляться; скорее они усиливают чувство до еще большего наслаждения ими и, забавляя нас, вместе с тем и развивают. Но выдавать их поэтому за иной способ определения воли, чем определение [ее] лишь чувствами, в то время как уже для возможности указанного удовольствия они предполагают в нас рассчитанное на них чувство как первое условие этого удовольствия,— это то же самое, как если бы невежды, которые охотно занимались бы метафизикой, мыслили себе материю такой сверхтонкой, что у них от этого голова пошла бы кругом, а затем предполагали, будто таким образом они придумали *духовную* и тем не менее протяженную сущность. Если мы вместе с Эпикуром сводим добродетель к одному лишь удовольствию, которое она обещает, дабы определить волю, то мы уже не можем его осуждать за то, что это удовольствие он считал совершенно одинаковым с удовольствиями самых грубых чувств; нет оснований навязывать ему ту мысль, что он приписывал только телесным чувствам те представления, посредством которых это чувство в нас возбуждается. Он, как можно догадываться, искал источник многих из них также в применении высшей познавательной способности; но это не мешало ему и не могло мешать по вышеуказанному принципу считать совершенно одинаковым [с другими удовольствиями] удовольствие, которое дают нам эти, во всяком случае интеллектуальные, представления и благодаря которому только эти представления и могут быть

определяющими основаниями воли. Величайшая обязанность философа — быть *последовательным*, но именно это встречается реже всего. Древнегреческие школы дают нам больше примеров этого, чем их дает наш *синкретический* век, когда искусственно создается та или иная *коалиционная система* противоречивых основоположений, полная недобросовестности и мелочности, так как она больше по душе публике, которая довольна, если может знать обо всем кое-что, а в общем не знать ничего и притом чувствовать себя везде на месте. Принцип личного счастья, сколько бы при нем ни применялись рассудок и разум, не заключал бы в себе никаких других определяющих оснований воли, кроме тех, которые соответствуют *низшей* способности желания; тогда, следовательно, или совсем нет высшей способности желания, или *чистый разум* сам по себе должен быть практическим, т. е. без предположения какого-либо чувства, стало быть, без представления о приятном и неприятном как материи способности желания, которая всегда служит эмпирическим условием принципов, должен быть в состоянии определять волю через одну лишь форму практического правила. И лишь тогда разум, поскольку он определяет волю сам для себя (не служит склонностям), есть истинная *высшая* способность желания, которой подчиняется патологически определяемая способность желания; и действительно, он даже *специфически* отличается от нее, так что даже малейшая примесь побуждений последней ослабляет его силы и наносит ущерб его превосходству, так же как малейший эмпирический элемент в качестве условия в математической демонстрации умаляет и уничтожает достоинство и убедительность демонстрации. В практическом законе разум определяет волю непосредственно, а не через посредство привходящего чувства удовольствия или неудовольствия, даже не [через посредство такого чувства, связанного] с этим законом, и только то, что он как чистый разум может быть практическим, дает ему возможность быть *законодательствующим* разумом.

## Примечание II

Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания. В самом деле, удовлетворенность всем своим существованием есть не первоначальное достояние и блаженство, которое предполагало бы сознание его независимой самодостаточности, а проблема, навязанная ему самой его конечной природой, потому что он нуждается в этом и эта потребность касается материи его способности желания, т. е. чего-то такого, что относится к субъективному, лежащему в основе чувству удовольствия или неудовольствия, чем и определяется то, в чем он нуждается для удовлетворенности своим состоянием. Но именно потому, что это материальное основание определения может быть познано субъектом только эмпирически, невозможно рассматривать эту проблему как закон, так как закон, будучи объективным, во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе *одно и то же определяющее основание* воли. Действительно, хотя понятие о счастье *везде* лежит в основе практического отношения *объектов* к способности желания, оно все же только общая рубрика субъективных оснований определения и ничего не определяет специфически, единственно о чем и идет речь в этой практической проблеме и без чего проблема не может быть разрешена. В чем именно каждый усматривает свое счастье — это зависит от особого чувства удовольствия или неудовольствия у него, и даже в одном и том же субъекте зависит от различия потребностей, которые меняются в соответствии с этим чувством; следовательно, *субъективно необходимый* закон (как закон природы) *объективно* есть еще очень *случайный* практический принцип, который в различных субъектах может и должен быть очень различным и, значит, никогда не может быть законом: когда желают счастья, важна не форма законосообразности, а исключительно материя, а именно могу ли я и сколь-

ко я могу ожидать удовольствия, если буду следовать закону. Правда, принципы себялюбия могут содержать в себе общие правила умения (находить средства для целей), но тогда они только теоретические принципы\* (как, например, закон, гласящий, что, кто хочет есть хлеб, должен выдумать мельницу). Но практические предписания, которые на них основываются, никогда не могут быть общими, ведь определяющее основание способности желания покоится на чувстве удовольствия и неудовольствия, которое никогда нельзя считать направленным вообще на одни и те же предметы.

Но если предположить, что конечные разумные существа думают совершенно одинаково и в отношении того, что они признают объектами своих чувств удовольствия или страдания, и даже в отношении средств, которыми они должны пользоваться, чтобы добиться удовольствия и не допустить страдания,— то все же они никак не могли бы выдавать *принцип себялюбия* за *практический закон*, так как само это единое было бы только случайным. Определяющее основание всегда имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпирическим и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований; эту необходимость следовало бы выдавать не за практическую, а только за физическую, а именно, что наша склонность вынуждает нас совершить поступок так же неизбежно, как нас одолевает зевота, когда мы видим, что другие зевают. Вернее было бы утверждать, что вообще нет никаких практических законов, а имеются только *советы* в угоду на-

---

\* Положения, которые в математике или физике (Naturlehre) называются *практическими*, следовало бы, собственно, называть *техническими*. Ведь эти науки не имеют дела с определением воли; они только указывают на разнообразное [содержание] возможной деятельности, а этого достаточно для того, чтобы вызвать определенное действие; следовательно, эти положения суть такие же теоретические положения, как те, что выражают связь причины с некоторым действием. Кому нравится действие, тот должен мириться и с тем, что имеется причина.

шим желаниям, чем возводить чисто субъективные принципы в степень практических законов, а имеются только *советы* в угоду нашим желаниям, чем возводить чисто субъективные принципы в степень практических законов, которые обладают совершенно объективной, а не только субъективной необходимостью и должны быть а priori познаны разумом, а не на опыте (каким бы эмпирически всеобщим этот опыт ни был). Даже правила согласных между собой явлений называются законами природы (например, механическими) только в том случае, если они или познаются действительно а priori, или же (как относительно химических законов) допускают, что они были бы познаны а priori из объективных оснований, если бы наше знание было более глубоким. Но при чисто субъективных практических принципах определенно становится условием то, что в основе их должны лежать не объективные, а субъективные условия произвольного выбора, стало быть, что они всегда должны быть представлены только как максимы, а отнюдь не как практические законы. Это последнее замечание с первого взгляда кажется лишь буквоедством, но оно заключает в себе вербальное определение самого важного из различий, какие только могут быть рассмотрены в практических изысканиях.

#### § 4

### *Теорема III*

Если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материи, а только по форме.

Материя практического принципа — это предмет воли, а этот предмет — или определяющее основание воли, или нет. Если он определяющее основание воли, то правило воли подчиняется эмпирическому условию (отношению определяющего представления к чувству удовольствия и неудовольствия) и, следова-



тельно, не есть практический закон. А от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, т. е. от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме формы всеобщего законодательства. Следовательно, разумное существо или не может *свои* субъективно-практические принципы, т. е. максимы, мыслить себе также и в качестве всеобщих законов, или оно должно признать, что одна лишь форма их, согласно которой максимы *подходят для всеобщего законодательства*, сама по себе делает их практическими законами.

### П р и м е ч а н и е

Даже самый обыденный рассудок без всякого указания может решить, какая форма максимы подходит для всеобщего законодательства и какая нет. Я, например, сделал себе максимой увеличить свое состояние всеми верными средствами. В данное время у меня имеется *депозит*, владелец которого умер и не оставил никакой расписки. Конечно, здесь подходящий случай применить мою максиму. Теперь я хочу только знать, может ли эта максима иметь силу и как всеобщий практический закон. Итак, я применяю ее к настоящему случаю и спрашиваю: может ли она принять форму закона, стало быть, могу ли я посредством своей максимы установить также и такой закон: каждый может отрицать, что он принял на хранение вклад, если этого никто доказать не может? И я тотчас же обнаруживаю, что такой принцип, будучи законом, уничтожил бы сам себя, так как это привело бы к тому, что вообще никто не будет отдавать деньги на хранение. Практический закон, признаваемый мной таковым, должен быть годен для всеобщего законодательства; это тождественное суждение, и, следовательно, оно само по себе ясно. Но если я говорю: моя воля подчинена практическому закону, то я не могу ссылаться на свою склонность (например, в настоящем случае на мою жадность) как на определяющее основание, подходящее для всеобщего практиче-

ского закона; в самом деле, так как эта склонность слишком далека от того, чтобы быть пригодной для всеобщего законодательства, то в форме всеобщего закона она, скорее, должна уничтожить самое себя.

Поэтому удивительно, каким образом, поскольку желание счастья, а стало быть, и *максима*, в силу которой каждый превращает это желание в определяющее основание своей воли, имеют общий характер, разумным людям могло прийти на ум выдавать его на этом основании за всеобщий *практический закон*. В самом деле, так как обычно всеобщий закон природы приводит все к согласию, то здесь, если хотят придать максиме всеобщность закона, возникла бы крайняя противоположность согласию, самое худшее противоречие и полное уничтожение самой максимы и ее целей. Действительно, воля всех имеет тогда не один и тот же объект, а каждый имеет свой объект (свое собственное благополучие), который, правда, может случайно уживаться с намерениями других, которые точно так же обращают их на самих себя, но этого еще далеко не достаточно для закона, так как исключения, которые мы при случае имеем право делать, бесконечны и не могут быть в определенной форме заключены в одном общем правиле. Таким образом создается гармония, подобная той, какую рисует известное сатирическое стихотворение по поводу сердечного согласия двух супругов, разоряющих друг друга: *О, удивительная гармония! Чего хочет он, того хочет и она*, и т. д., или же подобная тому, что рассказывают о короле Франце I, как он предлагал свои услуги императору Карлу V: *То, что хочет иметь брат мой Карл (Милан), хочу иметь и я*<sup>5</sup>. Эмпирические основания определения не годятся для всеобщего внешнего законодательства, но и для внутреннего они так же мало пригодны, потому что один в основу своей склонности кладет свой субъект, а другой — другой субъект и в каждом субъекте преобладает влияние то одной, то другой склонности. И абсолютно невозможно найти закон, который правил бы всеми при таком условии, а именно при всеобщем согласии.

## Задача I

Предполагается, что одна лишь законодательная форма максимы есть достаточное определяющее основание воли; надо найти свойство той воли, которая определяется только этим основанием.

Так как чистая форма закона может быть представлена только разумом, стало быть, не есть предмет чувств и, следовательно, не относится к числу явлений, то представление о ней как определяющем основании воли отличается от всех определяющих оснований событий в природе по закону причинности, так как в этом случае определяющие основания сами должны быть явлениями. Но если никакое другое определяющее основание воли не может служить для нее законом, кроме всеобщей законодательной формы, то такую волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется *свободой* в самом строгом, т. е. трансцендентальном, смысле. Следовательно, воля, законом для которой может служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля.

## Задача II

Предполагается, что воля свободна; надо найти закон, единственно который был бы пригоден для того, чтобы необходимо определять ее.

Так как материя практического закона, т. е. объект максимы, может быть дана только эмпирически, а свободная воля как независимая от эмпирических (т. е. относящихся к чувственно воспринимаемому миру) условий все же должна быть определяема, то свободная воля независимо от *материи* закона все же находит в законе определяющее основание. Но в законе кроме его материи содержится только законодатель-

ная форма. Следовательно, единственно лишь законодательная форма, поскольку она содержится в максиме, может составлять определяющее основание воли.

### П р и м е ч а н и е

Следовательно, свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга. Я здесь не спрашиваю, различны ли они также на самом деле и не есть ли, вернее, безусловный закон только самосознание чистого практического разума и совершенно ли тождествен этот разум с положительным понятием свободы; я спрашиваю, откуда *начинается* наше *познание* безусловно-практического — со свободы или с практического закона. Со свободы оно не может начинаться: мы не можем ни непосредственно сознать ее, так как первое понятие ее негативно, ни заключать к ней от опыта, потому что опыт дает нам возможность познать только закон явлений, стало быть, механизм природы, [т. е.] прямую противоположность свободе. Следовательно, именно *моральный закон*, который мы сознаем непосредственно (как только мы намечаем себе максимы воли), предлагает себя нам *прежде всего*, и так как разум показывает его как определяющее основание, не преодолеваемое никакими чувственными условиями и даже совершенно независимое от них, то он прямо ведет к понятию свободы. Но как возможно сознание этого морального закона? Мы можем сознать чистые практические законы так же, как сознаем чистые теоретические основоположения, когда обращаем внимание на необходимость, с которой их предписывает нам разум, и на обособление всех эмпирических условий, на что он нам указывает. Понятие чистой воли возникает из чистых практических законов, так же как сознание чистого рассудка — из чистых теоретических основоположений. То, что это есть правильная субординация наших понятий, что нравственность сначала раскрывает нам понятие свободы и, стало быть, *практический ра-*

зум сначала ставит спекулятивному разуму самую неразрешимую проблему, связанную с этим понятием, дабы из-за этого понятия привести его в величайшее замешательство,— все это ясно уже из того, что, поскольку из понятия свободы ничего нельзя объяснить в явлениях (руководящую нить всегда должен здесь составлять механизм природы) и, кроме того, антиномия чистого разума, если она в ряду причин хочет подниматься к безусловленному, запутывается в непонятном и в том и в другом случае, тогда как последний (механизм) пригоден по крайней мере для объяснения явлений, мы никогда не пошли бы на рискованный шаг — вводить свободу в науку, если бы к этому не привел нас нравственный закон и вместе с ним практический разум и если бы не навязали нам этого понятия. Но и опыт подтверждает этот порядок понятий в нас. Предположим, что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности, будто она, если этому человеку встречается любимый предмет и подходящий случай для этого, совершенно непреодолима для него; но если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти, разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ. Но спросите его, если бы его государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание против честного человека, которого тот под вымышленными предложениями охотно погубил бы, считал бы он и тогда возможным, как бы ни была велика его любовь к жизни, преодолеть эту склонность? Сделал ли бы он это или нет,— этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. Следовательно, он судит о том, что он может сделать нечто, именно потому, что он сознает, что он должен это сделать; и он признает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной.

## § 7. Основной закон чистого практического разума

Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства.

### П р и м е ч а н и е

Чистая геометрия имеет поступы в качестве практических положений, которые не содержат в себе ничего, кроме предположения, что нечто *можно* сделать, если требуется, чтобы это было сделано; они единственные положения чистой геометрии, касающиеся существования. Следовательно, они практические правила, подчиненные проблематическому условию воли. Но здесь правило гласит: непременно следует поступать определенным образом. Практическое правило, следовательно, необусловленно, стало быть, представлено а priori как категорически практическое положение, которым воля безоговорочно и непосредственно (самим практическим правилом, которое здесь, следовательно, есть закон) определяется объективно. В самом деле, чистый, *сам по себе практический разум* здесь уже непосредственно законодательствующий. Воля мыслится как независимая от эмпирических условий, стало быть, как чистая воля, как определенная *одной лишь формой закона*; и это определяющее основание рассматривается как высшее условие всех максим. Такое положение вещей довольно странное и не имеет себе подобного во всем остальном практическом познании. Действительно, априорная мысль о возможном всеобщем законодательстве, которая, следовательно, есть лишь проблематическая мысль, безусловно предписывается как закон, ничего не заимствуя из опыта или какой-либо внешней воли. Но это и не такое предписание, согласно которому поступок должен быть совершен, благодаря чему возможен желаемый результат (ведь тогда правило было бы всегда обусловлено физически), а представляет собой правило, которое а priori определяет только волю в отношении формы ее максимы. И тогда закон, который слу-

жит только ради *субъективной* формы основоположения, можно по крайней мере мыслить как определяющее основание благодаря *объективной* форме закона вообще. Сознание такого основного закона можно назвать фактом разума, так как этого нельзя измыслить из предшествующих данных разума, например из сознания свободы (ведь это сознание нам заранее не дано); оно само по себе навязывается нам как априорное синтетическое положение, которое не основывается ни на каком — ни на чистом, ни на эмпирическом — созерцании, хотя это положение должно быть аналитическим, если предполагают свободу воли, для которой, однако, как для положительного понятия, необходимо было бы интеллектуальное созерцание, которого здесь допустить нельзя. Но для того, чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как *данный*, надо заметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум (*sic volo, sic iubeo*).

### *Вывод*

Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем *нравственным законом*.

### П р и м е ч а н и е

Вышеуказанный факт неоспорим. Для этого стоит только проанализировать суждение, которое люди имеют о законосообразности своих поступков; тогда увидим, что, к чему бы ни влекла склонность, все же их разум, неподкупный и принуждаемый самим собой, всегда при совершении поступка сравнивает максимы воли с чистой волей, т. е. с самим собой, рассматривая себя как а priori практический. А этот принцип нравственности именно в силу всеобщности законодательства, которую он делает высшим формальным основанием определения воли, независимо

от всех субъективных различий ее, разум также провозглашает законом для всех разумных существ, поскольку они вообще имеют волю, т. е. способность определять свою причинность представлением о правилах, стало быть, поскольку они способны совершать поступки, исходя из основоположений, следовательно, и из практических априорных принципов (ведь только эти принципы обладают той необходимостью, какой разум требует для основоположений). Таким образом, принцип нравственности не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, включая даже бесконечное существо как высшая интеллигенция (*Intelligens*). Но в первом случае закон имеет форму императива, так как у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать *святой* воли, т. е. такой, которая не была бы способна к максимам, противоречащим моральному закону. Моральный закон поэтому у них есть *императив*, который повелевает категорически, так как закон необусловлен; отношение такой воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом*, так как патологически побуждаемый (хотя этим еще и не определенный и, стало быть, всегда свободный) произвольный выбор (*Willkür*) заключает в себе желание, проистекающее из *субъективных* причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения, следовательно, нуждающееся как в моральном принуждении в противодействии практического разума, которое можно назвать внутренним, но интеллектуальным принуждением. Во вседовлеющей интеллигенции произвольный выбор с полным основанием представляется как неспособный ни к одной максиме, которая не могла бы также быть и объективным законом; и понятие *святости*, которое ему в силу этого присуще,



ставит его хотя не выше всех практических, но выше всех практически ограничивающих законов, стало быть, выше обязательности и долга. Эта святость воли есть все же практическая идея, которая необходимо должна служить *прообразом* (приближаться к этому прообразу до бесконечности — это единственное, что подобает всем конечным разумным существам) и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным; уверенность в бесконечном прогрессе своих максим и в неизменности их для постоянного движения вперед, т. е. добродетель, есть самое высшее, чего может достичь конечный практический разум, который сам в свою очередь, по крайней мере как естественно приобретенная способность, никогда не может быть завершенным, так как уверенность в таком случае никогда не становится аподиктической достоверностью и как убеждение очень опасна.

## § 8

### *Теорема IV*

*Автономия* воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же *гетерономия* произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли. Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта) и вместе с тем в определении произвольного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой, к которой максима должна быть способна. Но эта *независимость* есть свобода в *негативном* смысле, а *собственное законодательство* чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в *положительном* смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с вы-

шим практическим законом. Если поэтому материя воления, которая не может быть не чем иным, как только объектом желания, связываемого с законом, входит в практический закон *как условие его возможности*, то возникает гетерономия произвольного выбора, а именно зависимость от закона природы, предписывающего следовать какому-нибудь побуждению или склонности; тогда воля не устанавливает себе закона, а дает себе только предписание для разумного следования патологическим законам; но максима, которая таким образом никогда не может содержать в себе всеобще-законодательной формы, не только не устанавливает обязанности, а сама противостоит принципу *чистого* практического разума, а тем самым и нравственному образу мыслей, хотя бы поступок, вытекающий отсюда, и был законосообразным.

### Примечание I

Никогда, следовательно, нельзя причислить к практическому закону практическое предписание, которое содержит в себе материальное (стало быть, эмпирическое) условие. В самом деле, закон чистой свободной воли полагает эту волю совершенно в другой сфере, чем эмпирическая сфера, и необходимость, которую он выражает, так как она не должна быть естественной необходимостью, может, следовательно, состоять только в формальных условиях возможности закона вообще. Всякая материя практических правил всегда основывается на субъективных условиях, которые не придают ей никакой всеобщности для разумных существ, кроме обусловленной (в случае если я *желаю* того или другого, как я должен тогда поступать, чтобы сделать это действительным), и во всех этих правилах главное — принцип *личного счастья*. Бесспорно, конечно, что всякое воление должно иметь и предмет, стало быть материю; но эта материя не есть еще поэтому определяющее основание и условие максимы; если бы это было так, то максима не могла бы быть выражена во всеобщей законодатель-

ной форме, так как тогда определяющей причиной произвольного выбора было бы ожидание существования предмета и в основу воления следовало бы полагать зависимость способности желания от существования какой-нибудь вещи, а эту зависимость можно искать только в эмпирических условиях, и поэтому она никогда не может служить основанием для необходимого и всеобщего правила. Так, счастье чужих существ могло бы быть объектом воли разумного существа. Но если бы это счастье было определяющим основанием максимы, то следовало бы предположить, что в благополучии других мы находим не только естественное удовольствие, но и потребность, как к тому приводит у людей симпатия (*sympathetische Sinnesart*). Но такой потребности я не могу предполагать у каждого разумного существа (у Бога ее вовсе нет). Следовательно, хотя материя максимы и может оставаться, но она не должна быть ее условием, иначе такая максима не годится для закона. Следовательно, одна лишь форма закона, который ограничивает материю, вместе с тем должна быть и основой для того, чтобы присоединить эту материю к воле, но не предполагать ее. Материей, например, будет мое личное счастье. Если я счастье признаю за каждым (как это и на самом деле я могу сделать для конечного существа), оно тогда может стать *объективным* практическим законом, когда я включаю в него и счастье других. Следовательно, закон, предписывающий содействовать счастью других, возникает не из предположения, что это есть объект для произвольного выбора каждого, а только из того, что форма всеобщности, которой требует разум как условия для того, чтобы максиме себялюбия придать объективную значимость закона, становится определяющим основанием воли; следовательно, объект (счастье других) не был определяющим основанием чистой воли; исключительно лишь формой закона я ограничиваю свою максиму, основанную на склонности, чтобы придать ей всеобщность закона и таким образом сообразовать ее с чистым практическим разумом; лишь из этого ограничения, а не из прибавления какой-либо внешней

побудительной причины и могло возникнуть понятие *обязательности* — распространить максимум моего себялюбия и на счастье других.

## Примечание II

Будет прямой противоположностью принципу нравственности, если определяющим основанием воли сделают принцип *личного* счастья, к которому, как я показал выше, надо причислить вообще все, что полагает определяющее основание, которое должно служить законом, в чем-нибудь ином, а не в законодательной форме максимы. Это противоречие, однако, не только логическое, в отличие от противоречия между эмпирически обусловленными правилами, которые кое-кто хотел возвести в степень необходимых принципов познания, но и практическое, и если бы голос разума по отношению к воле не был столь четким, столь незаглушимым и столь внятным даже для самого простого человека, оно могло бы совершенно погубить нравственность; так что оно может сохраняться только в сбивающих с толку спекуляциях школ, которые достаточно дерзки, чтобы не внимать этому небесному голосу, лишь бы сохранить теорию, над которой не надо ломать себе голову.

Если вообще любимый тобой близкий друг вздумает оправдываться перед тобой по поводу данного им ложного показания, ссылаясь прежде всего на священный, по его словам, долг личного счастья, а затем перечислять выгоды, какие он благодаря этому получил, и будет хвалиться, что поступил умно, позаботившись обезопасить себя от всех улик, даже со стороны тебя, которому он открывает эту тайну только для того, чтобы он в любое время мог отрицать это, а потом с полной серьезностью станет утверждать, будто он исполнил истинный долг человека, — то ты или рассмеешься ему в лицо, или с отвращением отвернешься от него, хотя бы ты решительно ничего не мог возразить против таких действий, когда кто-то строил свои основоположения только на собственной

выгоде. Или предположите, что вам рекомендуют человека в качестве эконома, на которого вы можете слепо положиться во всех своих делах; чтобы внушить к нему доверие, станут вам превозносить его как умного человека, который прекрасно понимает свои интересы, а также как человека неутомимо деятельного, который не оставит неиспользованным для этого ни одного удобного случая; наконец, чтобы не было никаких опасений насчет грубого своекорыстия с его стороны, станут хвалить его, что он человек очень тонкий, что он ищет для себя удовольствия не в накоплении денег или грубой роскоши, а в расширении своих знаний, в избранном и образованном обществе, даже в благотворении нуждающимся, но что он, впрочем, не особенно разборчив в средствах (а ведь эти средства достойны или недостойны в зависимости от цели), и чужие деньги, и чужое добро, лишь бы никто не узнал или не мешал, для него так же хороши, как и его собственные. В таком случае вы подумаете, что тот, кто рекомендует вам этого человека, или подтрунивает над вами, или выжил из ума. — Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое. Следующие немногие замечания могут, правда, при столь очевидной истине показаться излишними, но все же они служат по крайней мере для того, чтобы сделать несколько более отчетливым суждение обыденного человеческого разума.

Принцип счастья хотя и может давать максимы, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже если мы делаем своим объектом *всеобщее* счастье. Действительно, так как познание этого счастья основывается на одних только данных опыта, так как любое суждение об этом в очень большой степени зависит у каждого от его мнения, которое к тому же весьма непостоянно, то можно, конечно, дать *общие* (*generelle*), но вовсе не *универсальные* правила, т. е. такие, какие чаще всего и встречаются, но не такие, какие должны иметь силу всегда и необходимо; стало

быть, на них не может основываться никакой практический закон. И именно потому, что здесь объект произвольного выбора положен в основу его правила и, следовательно, должен предшествовать этому правилу, оно может относиться только к тому, что рекомендуется, значит, к опыту и только на нем и основываться, и тогда различие в суждении должно быть бесконечным. Следовательно, этот принцип не предписывает всем разумным существам одни и те же практические правила, хотя бы они и стояли под одной общей рубрикой, а именно под рубрикой счастья. Моральный же закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей.

Максима себялюбия (благоразумие) только *советует*, закон нравственности *повелевает*. Но ведь большая разница между тем, что нам только *советуется*, и тем, что нам *вменяется в обязанность*.

Самый обыденный рассудок легко и не раздумывая понимает, что надо делать по принципу автономии произвольного выбора; трудно и требует жизненного опыта знание того, что надо делать при предположении его гетерономии; т. е. каждому само собой ясно, что такое *долг*, но то, что приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простирается на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком, и требуется много ума, чтобы направленные на это практические правила более или менее удовлетворительно приспособить к целям жизни через хитроумные исключения. Тем не менее нравственный закон требует от каждого самого точного соблюдения. Следовательно, суждение о том, что надо делать согласно этому закону, должно быть достаточно простым, дабы самый обыденный и неискушенный рассудок умел обращаться с ним, даже не будучи умудрен житейским опытом.

Исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого, исполнять эмпирически обусловленное предписание счастья редко и далеко не для каждого возможно даже в отношении какой-

либо одной цели. Объясняется это тем, что в первом случае все зависит только от максимы, которая должна быть подлинной и чистой, а во втором случае — еще и от сил и физической способности претворить в жизнь предмет своего желания. Веление, гласящее, что каждый должен стремиться стать счастливым, было бы нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и сам непременно желает. Надо только предписывать ему средства или, еще лучше, предоставлять их ему, потому что он не все то может, чего он хочет; но предписывать нравственность под именем долга вполне разумно, так как, во-первых, не каждый охотно повинуется ее предписаниям, если они противоречат его склонностям, а что касается средств, с помощью которых можно соблюдать этот закон, то этому здесь учить не надо: то, чего он в этом отношении хочет, он и может.

Кто *проиграл*, тот, конечно, может сердиться на себя и на свое неблагоприятие; но когда он сознает, что он *обманул* в игре (хотя благодаря этому и выиграл), тот должен себя *презирать*, как только он начинает судить о себе с точки зрения нравственного закона. Это, следовательно, должно быть чем-то другим, а не принципом личного счастья. В самом деле, для того чтобы иметь основание сказать самому себе: я человек *подлый*, хотя я и набил свой кошелек, нужно другое мерило суждения, чем для того, чтобы похвалить себя и сказать: я человек *умный*, так как я обогатил свою кассу.

Наконец, в идее нашего практического разума есть еще нечто, что сопутствует нарушению нравственного закона, а именно *наказуемость* за это нарушение. С понятием о наказании как таковом никак не вяжется причастность к счастью. В самом деле, хотя тот, кто наказывает, может иметь вместе с тем и доброе намерение — направить наказание и на эту цель, все же оно должно быть и само по себе оправдано прежде всего как наказание, т. е. как одно лишь зло; так что наказанный, когда дело уже решено и он не видит скрытого за этой суровостью доброжелательства, сам

должен сознаться, что с ним поступили справедливо и что его участь вполне соразмерна его поведению. В каждом наказании как таковом прежде всего должна быть справедливость, она-то и составляет суть этого понятия. Хотя с наказанием может быть связана и добродота, но достойный наказания не имеет ни малейшего основания рассчитывать на нее после своего поведения. Следовательно, наказание — это физическое зло, которое, хотя бы оно как *естественное* следствие и не было связано с чем-то морально злым, должно быть связываемо с ним как следствие согласно принципам некоторого нравственного законодательства. Если всякое преступление и в том случае, когда не имеются в виду физические следствия в отношении виновника, само по себе наказуемо, т. е. лишает (по крайней мере отчасти) счастья, то, очевидно, было бы нелепо сказать: преступление состояло именно в том, что виновник заслужил наказание, причинив ущерб своему счастью (а это, согласно принципу себялюбия, должно быть истинным понятием всякого преступления). Наказание в таком случае было бы основанием для того, чтобы нечто назвать преступлением, а справедливость должна бы состоять, скорее, в том, чтобы отказаться от всякой кары и предотвратить даже естественное наказание; в самом деле, тогда в поступке не было бы ничего дурного, так как зло, которое иначе за ним бы следовало и из-за которого, собственно, поступок и назывался бы дурным, теперь было бы устранено. Но рассматривать всякое наказание и награду исключительно как орудие в руках высшей силы, которое должно служить только для того, чтобы этим побуждать разумные существа действовать ради их конечной цели (счастья), — это слишком заметный и уничтожающий всякую свободу механизм их воли, чтобы нам нужно было на нем останавливаться.

Еще более утонченно, хотя так же неверно, мнение тех, кто считает, что не разум, а особое моральное чувство определяет моральный закон, в силу которого сознание добродетели непосредственно связа-



но с удовлетворенностью и наслаждением, а сознание порока — с душевным смятением и страданием, и таким образом все сводится к желанию личного счастья. Не повторяя здесь того, что уже было сказано выше, я хочу только указать на иллюзию, в которую при этом впадают. Для того чтобы представить человека безнравственного так, будто он мучится угрызениями совести от сознания своих проступков, мы уже заранее должны представлять его по самой основе его характера, по крайней мере до известной степени, морально добрым, точно так же как мы уже заранее должны представлять добродетельным того, кого радует сознание поступков, сообразных с долгом. Следовательно, понятие моральности и долга должно предшествовать всяким соображениям по поводу такой удовлетворенности и никак не может быть выведено из нее. Надо же заранее определить значение того, что мы называем долгом, силу морального закона и непосредственную ценность, которую каждому человеку в его собственных глазах дает соблюдение этого закона, чтобы ощутить эту удовлетворенность в сознании сообразности его [поступков] с долгом и горечь выговора, когда есть за что упрекать себя в нарушении этого закона. Следовательно, такую удовлетворенность или душевный покой нельзя чувствовать до сознания обязательности и делать их основанием ее. Надо по крайней мере быть уже наполовину честным человеком, чтобы иметь хотя бы только представление об этих ощущениях. Впрочем, я вовсе не отрицаю, что так как благодаря свободе человеческая воля непосредственно определяема моральным законом, то и более частое исполнение [его] соответственно этому определяющему основанию может в конце концов субъективно породить чувство удовлетворенности собой. Скорее, это само относится к долгу — вызывать и культивировать это чувство, которое, собственно, одно только и заслуживает название морального чувства; но из него нельзя выводить понятие долга, иначе мы должны были бы мыслить себе чувство закона как такового и делать предметом ощу-

ния то, что можно мыслить только разумом; а это, если бы оно не превратилось в плоское противоречие, уничтожило бы всякое понятие долга и только заменило бы долг механической игрой более тонких склонностей, вступающих иногда в столкновение с более грубыми.

Если же мы наше высшее формальное основание чистого практического разума (как автономии воли) сопоставляем со всеми прежними материальными принципами нравственности, то мы можем представить на таблице все остальные как такие, которые действительно исчерпывают и все другие возможные случаи, за исключением одного только формального, и таким образом наглядно показать, что было бы напрасно искать какой-либо другой принцип, кроме изложенного здесь.— Все возможные основания определения воли бывают или только субъективные и, следовательно, эмпирические, или объективные и рациональные; но те и другие могут быть или внешними, или внутренними.

**Практические материальные основания определения  
в принципе нравственности суть:**

***субъективные***

*внешние:*

воспитания (по  
Монтеню)      гражданского  
устройства (по  
Мандевиллю)

*внутренние:*

физического  
чувства (по  
Эпикуру)      морального  
чувства (по  
Хатчесону)

***объективные***

*внутренние:*

совершенства (по Вольфу и  
стойкам)

*внешние:*

воли Божьей (по Крузию и  
другим теологическим мора-  
листам)

Все определяющие основания, указанные в верхней части таблицы, эмпирические и, совершенно очевидно, непригодны в качестве общего принципа нравственности. Но все определяющие основания, указанные в нижней части, зиждутся на разуме (так как совершенство, представленное как *свойство* вещи, и высшее совершенство, представленное в *субстанции*, т. е. Бога, следует мыслить только посредством понятий разума). Но первое понятие, а именно понятие *совершенства*, можно брать или в *теоретическом* значении, и тогда оно выражает только совершенство каждой вещи своего рода (трансцендентальное), или совершенство вещи только как вещи вообще (метафизическое), о чем здесь не может быть и речи. Но понятие совершенства в *практическом* значении есть пригодность или достаточность вещи для всевозможных целей. Это совершенство как *свойство* человека, следовательно как внутреннее, есть не что иное, как *талант*, а то, что усиливает или дополняет его,— *умение*. Высшее совершенство в *субстанции*, т. е. Бог, следовательно, внешнее (рассматриваемое в практическом отношении), есть достаточность этого существа для всех целей вообще. Следовательно, если нам заранее должны быть даны цели, по отношению к которым понятие *совершенства* (внутреннего у нас самих или внешнего у Бога) только и может стать определяющим основанием воли, а цель как *объект*, который должен предшествовать определению воли практическим правилом и содержать в себе основу возможности такого правила, стало быть *материя* воли, взятая как определяющее основание воли, всегда бывает эмпирической и, стало быть, может служить *эпикурейским* принципом в учении о счастье, а не чистым принципом разума в учении о нравственности и долге (как, например, таланты и поощрение их только потому, что они содействуют удачам в жизни, или воля Божья, если согласие с ней взято как объект воли без предшествующего независимого от этой идеи практического принципа, могут стать движущей причиной воли только через *счастье*, которого мы от них

ожидаем), — то отсюда следует, *во-первых*, что все указанные здесь принципы *материальны* и, *во-вторых*, что они охватывают все возможные материальные принципы; наконец, отсюда следует вывод: так как материальные принципы совершенно непригодны в качестве высшего нравственного закона (как это было доказано), то *формальный практический принцип* чистого разума, по которому одна лишь форма всеобщего законодательства, возможного благодаря нашим максимам, должна составить высшее и непосредственное определяющее основание воли, есть *единственно возможный* принцип, который пригоден в качестве категорических императивов, т. е. практических законов (которые делают поступки долгом), и вообще в качестве принципа нравственности, как в оценке, так и в применении к человеческой воле посредством ее определения.

## I

### О ДЕДУКЦИИ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Наша аналитика доказывает, что чистый разум может быть практическим, т. е. может сам по себе, независимо от всего эмпирического, определять волю, и доказывает это тем фактом, в котором чистый разум у нас действительно проявляет себя как практический, а именно, автономией в основоположении нравственности, чем он определяет волю к действию. — Вместе с тем она показывает, что этот факт неразрывно связан с сознанием свободы воли и даже тождествен с ним, так что воля разумного существа, которое как относящееся к чувственно воспринимаемому миру признает себя необходимо подчиненным всем законам причинности, подобно другим действующим причинам, в сфере практического сознает себя и с другой стороны, а именно как существо само по себе, сознает свое существование, определяемое в интеллигибельном порядке вещей, и притом не сообразно ка-

кому-то особому созерцанию себя самого, а по тем или иным динамическим законам, которые могут определять его причинность в чувственно воспринимаемом мире; в другом месте <sup>6</sup> было достаточно доказано, что свобода, если она за нами признается, переносит нас в интеллигибельный порядок вещей.

Если мы сравним с этим аналитическую часть критики чистого спекулятивного разума, то обнаружится удивительный контраст между той и этой аналитикой. Там первыми данными, которые делали возможным априорное познание, и притом только для предметов чувств, были не основоположения, а чистое чувственное *созерцание* (пространство и время).— Синтетические основоположения из одних лишь понятий без созерцания были невозможны; скорее, они могли иметь место только по отношению к созерцанию, которое было чувственным, стало быть, лишь к предметам возможного опыта, так как только понятия рассудка в соединении с этим созерцанием делали возможным то познание, которое мы называем опытом. Мы с полным правом отрицали возможность спекулятивного разума выходить за пределы предметов опыта, следовательно, отрицали за ним все положительное в *познании* вещей как ноуменов.— И все же та аналитика достигла многого: она сделала достоверным понятие ноуменов, т. е. возможность и даже необходимость их мыслить, и, например, избавила [нас] от всех возражений против признания свободы, рассматриваемой негативно как вполне совместимая с основоположениями и ограничениями чистого теоретического разума, хотя и не дала возможности узнать о таких предметах что-либо определенное и расширяющее [наши познания], а, скорее, лишала нас всякой надежды на это.

Моральный же закон дает нам хотя и не *надежду*, но факт, безусловно необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый интеллигибельный мир, более того, *положительно определяет*

этот мир и позволяет нам познать о нем нечто, а именно некий закон.

Этот закон должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму интеллигибельного мира, т. е. *сверхчувственной природы*, не нанося ущерба механизму чувственно воспринимаемого мира. А природа в самом общем смысле слова есть существование вещей, подчиненное законам. Чувственная природа разумных существ вообще — это существование их, подчиненное эмпирически обусловленным законам, стало быть, для разума представляет собой *гетерономию*. Сверхчувственная же природа этих существ есть их существование по законам, которые не зависят ни от какого эмпирического условия, стало быть, относятся к *автономии* чистого разума. А так как законы, по которым существование вещи зависит от познания, суть законы практические, то сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого интеллигибельного мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира. Первую природу можно назвать *прообразной* (*natura archetypa*), которую мы познаем только в разуме, а вторую, так как она содержит в себе возможное воздействие идеи первой как определяющего основания воли, — *отраженной* (*natura ectypa*). В самом деле, моральный закон, согласно идее, действительно переносит нас в природу, в которой чистый разум, если бы он был наделен (*begleitet ware*) соответствующей ему физической способностью, породил бы высшее благо, и побуждает нашу волю дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ.

Самые простые наблюдения над самим собой подтверждают, что эта идея действительно служит для определений нашей воли как бы образцом.

Если максима, в соответствии с которой я намерен дать свидетельское показание, проверяется практическим разумом, то я всегда стараюсь узнать, какой она была бы, если бы она имела силу общего закона природы. Совершенно очевидно, что в таком качестве она каждого принуждала бы к правдивости. Действительно, со всеобщностью закона природы дело не может обстоять так, чтобы считать показания доказательными и тем не менее умышленно неверными. Точно так же максима, которую я принимаю в отношении свободного распоряжения своей жизнью, тотчас становится определенной, как только я спрашиваю себя, какой она должна быть, чтобы какая-то природа сохранялась по некоторому ее закону. Совершенно очевидно, что никто в такой природе не мог бы покончить с жизнью *самовольно*, так как такое положение не было бы прочным естественным порядком. То же было бы и во всех остальных случаях. Но в действительной природе, коль скоро она предмет опыта, свободная воля не сама собой определяется к таким максимам, которые сами по себе могли бы основать некую природу по всеобщим законам или сами по себе были бы подходящими для такой природы, которая была бы устроена сообразно с ними; скорее же, они частные склонности, которые хотя и составляют некоторую природную совокупность по патологическим (физическим) законам, но не такую природу, которая была бы возможна только благодаря нашей воле по чистым практическим законам. Тем не менее мы разумом создаем закон, которому подчинены все наши максимы, как если бы благодаря нашей воле возник и естественный порядок. Следовательно, это должно быть идеей природы, не эмпирически данной и тем не менее возможной через свободу, значит, сверхчувственной природы, которой мы, по крайней мере в практическом отношении, даем объективную реальность, потому что рассматриваем ее в качестве объекта нашей воли как существ чистого разума.

Итак, различие между законами такой природы, которой *подчинена воля*, и такой природы, которая под-

*чинена воле* (касательно отношения воли к ее свободным поступкам), покоится на том, что в первом случае объекты должны быть причиной представлений, которые определяют волю, а во втором воля должна быть причиной объектов, так что причинность этой воли имеет свое определяющее основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому названа также чистым практическим разумом.

Следовательно, эти две задачи весьма различны: как, с *одной стороны*, чистый разум может а priori *познавать* объекты и как, с *другой стороны*, он непосредственно может быть определяющим основанием воли, т. е. причинности разумных существ в отношении действительности объектов (только посредством мысли о всеобщей значимости их собственной максимы как закона).

Первая [задача], как относящаяся к критике чистого спекулятивного разума, требует, чтобы прежде всего было объяснено, каким образом а priori возможны созерцания, без которых вообще нам не может быть дан какой-либо объект и, следовательно, никакой объект нельзя познать синтетически; решение этой задачи сводится к тому, что все они в своей совокупности лишь чувственны и поэтому не делают возможным никакое спекулятивное познание, которое шло бы дальше, чем простирается возможный опыт; поэтому все основоположения чистого спекулятивного<sup>7</sup> разума не могут добиться ничего, кроме опыта или относительно данных предметов, или таких предметов, которые могут быть даны до бесконечности, но никогда не могут быть даны полностью.

Вторая [задача], как относящаяся к критике практического разума, не требует объяснения того, как возможны объекты способности желания, так как, будучи задачей теоретического познания природы, это предоставляется критике спекулятивного разума; задача состоит в объяснении лишь того, каким образом разум может определять максимы воли: происходит ли это только посредством эмпирических представлений как определяющих оснований, или же чистый ра-



зум может быть также практическим разумом и законом возможного, вовсе не эмпирически познаваемого естественного порядка. Возможность такой сверхчувственной природы, понятие которой может через нашу свободную волю быть также основанием действительности этой природы, не нуждается ни в каком априорном созерцании (интеллигибельного мира), которое в этом случае, как сверхчувственное, должно было бы быть для нас и невозможным. Дело идет только об определяющем основании воления в его максимах, все равно, эмпирическое ли оно или же оно понятие чистого разума (о законосообразности его вообще) и каким образом оно может быть таким понятием. Достаточна ли причинность воли для действительности объекта или нет — решить это предоставляется теоретическим принципам разума как исследование о возможности объектов воления, созерцание которых не составляет поэтому в практической задаче никакого момента ее. Здесь дело идет только об определении воли и об определяющем основании максимы ее как свободной воли, а не о результате. Действительно, если *воля* законосообразна только для чистого разума, то, как бы дело ни обстояло с ее *способностью* в исполнении: будет ли действительно по этим максимах законодательства некоей возможной природы возникать таковая или нет, — об этом критика, которая исследует, может ли и каким образом может чистый разум быть практическим, т. е. непосредственно определяющим волю, нисколько не заботиться.

В этом деле, следовательно, критика, не вызывая упреков, может и должна начинать с чистых практических законов и их действительности. Но вместо созерцания она полагает в их основу понятие их существования в интеллигибельном мире, а именно понятие свободы. В самом деле, это понятие не означает ничего другого, и указанные законы возможны только по отношению к свободе воли, а при предположении, что она существует, необходимы или, наоборот, свобода необходима, потому что необходимы указанные законы как практические постулаты. Но каким обра-

зом возможно такое сознание моральных законов, или, что то же, сознание свободы,— этого точнее объяснить нельзя и в теоретической критике можно только защищать допустимость ее.

*Изложение* высшего основоположения практического разума здесь уже дано, т. е., во-первых, указано его содержание, указано, что оно само по себе существует совершенно а priori и независимо от эмпирических принципов, и, во-вторых, указано, чем оно отличается от всех других практических основоположений. Но нельзя надеяться, чтобы с *дедукцией*, т. е. с обоснованием его объективной и всеобщей значимости и с постижением возможности такого априорного синтетического положения, дело пошло бы так же хорошо, как с основоположениями чистого теоретического рассудка. Действительно, эти последние относились к предметам возможного опыта, а именно к явлениям, и можно было доказать, что только потому, что эти явления в соответствии с теми законами подведены под категории, можно *познать* эти явления как предметы опыта; следовательно, всякий возможный опыт должен быть соразмерен с этими законами. Но в дедукции морального закона я уже не могу идти этим путем. Здесь ведь дело касается не познания свойств предметов, которые посредством чего-то и где-то могут быть даны разуму, а познания, поскольку оно может стать основанием самого существования предметов и поскольку разум через него имеет в разумном существе причинность, т. е. чистый разум, который может рассматриваться как способность, непосредственно определяющая волю.

Но как только дело доходит до основных сил или основных способностей, всякое человеческое постижение прекращается, так как ничем нельзя познать их возможность; но так же мало можно произвольно измышлять и допускать их. Вот почему в теоретическом применении разума только опыт дает нам право признавать их. Но в отношении чистой практической способности разума мы здесь лишены и этого суррогата — вместо дедукции из источников априорного познания приводить эмпирические доказательства. В

самом деле, то, что для доказательства своей действительности нуждается в опыте, должно в силу оснований своей возможности зависеть от эмпирических принципов; для которых, однако, чистый и тем не менее практический разум уже по самому своему понятию может быть признан невозможным. И моральный закон дан будто бы как факт чистого разума, факт, который мы сознаем а priori и который аподиктически достоверен при допущении, что и в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался. Таким образом, объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически поддерживаемого разума; следовательно, если хотят отказаться и от аподиктической достоверности, эта реальность не может быть подтверждена опытом, значит, не может быть доказана а posteriori, и все же она сама по себе несомненна.

Но место этой тщетно искомой дедукции морального принципа занимает нечто другое и совершенно нелепое, а именно то, что он сам, наоборот, служит принципом дедукции недоступной исследованию способности, которую никакой опыт доказать не может, но которую спекулятивный разум (чтобы среди его космологических идей найти безусловное соответствие его причинности, дабы он не противоречил самому себе) должен был признать по крайней мере возможной,— а именно способность свободы, не только возможность, но и действительность которой моральный закон, сам не нуждающийся ни в каком оправдании и ни в каких основаниях, доказывает на примере существ, которые познают этот закон как обязательный для себя. Моральный закон есть действительно закон причинности через свободу и, следовательно, возможности некоторой сверхчувственной природы, подобно тому как метафизический закон событий в чувственно воспринимаемом мире был законом причинности некоторой чувственной природы; первый закон, стало быть, определяет то, что спекулятивная философия должна была оставить неопреде-

ленным, а именно закон для причинности, понятие которой в этой философии было только негативным; следовательно, только он дает этому понятию объективную реальность.

Этот вид доверенности морального закона, поскольку сам он устанавливается в качестве принципа дедукции свободы как причинности чистого разума и поскольку теоретический разум был вынужден *признать* по крайней мере возможность свободы, вполне достаточен для удовлетворения его потребности вместо всякого априорного обоснования. В самом деле, моральный закон в достаточной мере доказывает свою реальность и для критики спекулятивного разума тем, что к чисто негативно мыслимой причинности, возможность которой была непонятна этому разуму и тем не менее должна была быть допущена, добавляет и положительное определение, а именно понятие разума, непосредственно (благодаря условию всеобщей законодательной формы своих максим) определяющего волю; таким образом, разуму, идеи которого всегда были запредельны, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращает его *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей).

Определение причинности существ в чувственно воспринимаемом мире как таковом никогда не может быть необусловленным; и все же ко всякому ряду условий необходимо придать нечто необусловленное, стало быть, и причинность, полностью определяющую себя сама собой. Поэтому идея свободы как способности абсолютной спонтанности была не потребностью, а аналитическим основоположением чистого спекулятивного разума, если *речь идет о возможности такой свободы*. Но так как безусловно невозможно дать в соответствии с этой идеей пример в каком-нибудь опыте, ибо среди причин вещей как явлений нельзя найти такое определение причинности, которое было бы необусловленным, то мы могли *защищать* лишь *мысль* о свободно действующей причине,

прилагая ее к существу в чувственно воспринимаемом мире, поскольку это существо, с другой стороны, рассматривается как ноумен; мы показали, что нет никакого противоречия в том, чтобы рассматривать все его действия, поскольку они явления, как физически обусловленные, и в то же время причинность его, поскольку действующее существо есть рассудочное существо, рассматривать как физически необусловленную и таким образом понятие свободы делать регулятивным принципом разума, чем я, хотя вовсе не познаю предмета, которому приписывается такая причинность, все же устраняю препятствие, так как, с одной стороны, в объяснении происходящих в мире событий, стало быть также в объяснении поступков разумных существ, воздаю должное механизму естественной необходимости — восходить до бесконечности от обусловленного к условию, а с другой стороны, оставляю спекулятивному разуму не занятым пустое для него место, а именно интеллигибельное, чтобы перенести туда необусловленное. Но я не мог *реализовать* эту *мысль*, т. е. превратить ее в *познание* действующего таким образом существа, хотя бы только по его возможности. Чистый практический разум заполняет теперь это пустое место определенным законом причинности в интеллигибельном мире (через свободу), а именно моральным законом; хотя от этого спекулятивному разуму проницательности не прибавляется, но зато приобретает больше *достоверности* его проблематическое понятие свободы, которому здесь дается *объективная* и хотя только практическая, но несомненная *реальность*. Даже понятие причинности, применение, а стало быть, и значение которого имеет место, собственно, только по отношению к явлениям, чтобы соединить их в опыт (как это доказывает критика чистого разума), спекулятивный разум расширяет не так, чтобы распространить его применение за указанные пределы. В самом деле, если бы он рассчитывал на это, то он должен был бы показать, каким образом логическое отношение основания и следствия может быть синтетически применено не при чувственном, а при другом виде созерцания, т. е. как возможна *causa noumenon* <sup>8</sup>; это он не может сделать,

но этого он, как практический разум, и не принимает во внимание, так как полагает только *определяющее основание* причинности человека как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа (которое дано) в *чистом разуме* (который поэтому называется практическим) и, следовательно, понятием самой причины, от применения которого к объектам для теоретического познания здесь можно совершенно отвлекаться (ибо это понятие всегда встречается а priori в рассудке и не зависит ни от какого созерцания), пользуется не для того, чтобы познавать предметы, а для того, чтобы определять причинность в отношении этих предметов вообще, стало быть, исключительно только в практическом отношении; поэтому он определяющее основание воли может перенести в интеллигибельный порядок вещей, охотно признавая в то же время, что совершенно не понимает, какое назначение могло бы иметь понятие причины для познания таких вещей. Причинность в отношении актов воли в чувственно воспринимаемом мире он, несомненно, должен познавать определенным образом, так как иначе практический разум действительно не мог бы произвести никакого действия. Но понятие, которое он составляет о своей собственной причинности как ноумен, ему незачем определять теоретически для познания его сверхчувственного существования и потому, следовательно, давать ему какой-то смысл. Ведь значение оно получает и помимо этого, хотя только для практического применения, а именно посредством морального закона. Рассматриваемое теоретически, оно всегда остается чистым, а priori данным рассудочным понятием, которое приложимо к предметам, как бы они ни были даны — чувственно или нечувственно; впрочем, в последнем случае оно не имеет определенного теоретического значения и приложения, а есть только формальная, но тем не менее существенная мысль рассудка об объекте вообще. Значение, которое дает ему разум посредством морального закона, исключительно практическое, так как именно идея закона причинности (воли) сама имеет причинность или служит определяющим основанием этой причинности.

## О ПРАВЕ ЧИСТОГО РАЗУМА В ПРАКТИЧЕСКОМ ПРИМЕНЕНИИ НА ТАКОЕ РАСШИРЕНИЕ, КОТОРОЕ САМО ПО СЕБЕ НЕВОЗМОЖНО ДЛЯ НЕГО В СПЕКУЛЯТИВНОМ ПРИМЕНЕНИИ

В моральном принципе мы установили закон причинности, который ставит определяющее основание причинности выше всех условий чувственно воспринимаемого мира, а волю, поскольку она определима как принадлежащая к интеллигибельному миру, стало быть субъект этой воли (человека), мы не только *мыслили* как принадлежащую к чистому интеллигибельному миру, хотя в этом отношении нам и неизвестную (как это могло быть, согласно критике чистого спекулятивного разума), но и *определили* ее в отношении ее причинности посредством закона, который не может быть причислен ни к одному из естественных законов чувственно воспринимаемого мира; следовательно, мы *расширили* наше познание за пределы этого чувственно воспринимаемого мира, хотя критика чистого разума во всякой спекуляции объявила это притязание недействительным. Но как сочетать здесь практическое применение чистого разума с теоретическим его применением относительно определения границ его способности?

Давид Юм, о котором можно сказать, что, собственно, он начал оспаривать права чистого разума, что сделало необходимым полное исследование этого разума, умозакключал так: понятие *причины* есть понятие, которое содержит в себе *необходимость* соединения существования различных [вещей], а именно поскольку они различны, так что если дается *A*, то я знаю, что необходимо должно существовать и нечто другое, *B*, совершенно от него отличное. Необходимость же приписывается такому соединению только постольку, поскольку она познается а priori, так как опыт дал бы возможность познавать в этом соединении только то, что оно имеется, а не то, что оно таким образом необходимо. Поэтому, говорит он, невозможно познать а priori и как нечто необходимое

соединение одной вещи с другой (или одного определения с другим, совершенно от него отличным), если оно не дано в восприятии. Следовательно, понятие причины само ложно и обманчиво, и, смягчая выражение, можно сказать, что оно представляет собой обман, впрочем простительный, поскольку *привычка* (*субъективная* необходимость) часто воспринимать те или иные вещи или их определения существующими друг подле друга и друг после друга как находящиеся в общении (*sich beigesellt*) незаметно принимается за *объективную* необходимость полагать такое соединение в самих предметах. Так понятие причины приобретает обманным путем, а не правомерно; оно вообще никогда не может быть приобретено или удостоверено, так как требует недействительного, химерического и никаким разумом не поддерживаемого соединения, которому никогда не может соответствовать какой-либо объект.— Так впервые в отношении всякого познания, которое касается существования вещей (математика, следовательно, осталась еще незатронутой), был установлен *эмпиризм* как единственный источник принципов, а вместе с ним и самый упорный *скептицизм*, даже в отношении всего естествознания (как философии). В самом деле, исходя из таких основоположений, мы никогда не можем *заключать* от данных определений вещи по их существованию к следствию (так как для этого требовалось бы понятие причины, содержащее в себе необходимость такого соединения), мы можем лишь по правилу воображения ожидать, как и прежде, подобных же случаев, но это ожидание, как бы часто оно ни оправдывалось, никогда не будет несомненным. Ведь ни о каком событии нельзя сказать, что этому событию *должно* предшествовать нечто, за чем оно следовало бы *необходимо*, т. е. что оно должно иметь *причину*; таким образом, если и знают много других случаев, когда нечто подобное предшествовало этому событию, так что отсюда можно было бы вывести правило, все же нельзя поэтому еще признавать, что подобное происходит всегда и необходимо; тогда следовало бы признать, что все происходит по слепому случаю, где прекращается всякое применение разума, а это дает



прочную основу скептицизму и делает его неопровержимым в отношении выводов, восходящих от действий к причинам.

Математика пока была избавлена от скептицизма, так как Юм думал, что все ее положения аналитические, т. е. идут от одного определения к другому в силу тождества, стало быть, по закону противоречия (но это ложно: скорее, они все синтетические положения и, хотя, например, геометрия имеет дело не с существованием вещей, а только с их априорным определением в возможном созерцании, все же она точно так же, как и посредством понятий причины, переходит от определения *A* к совершенно отличному от него и тем не менее необходимо связанному с ним определению *B*). Но в конце концов и эта наука, столь прославляемая за свою аподиктическую достоверность, должна будет покориться *эмпиризму в основоположениях* по той же причине, по которой Юм на место объективной необходимости в понятии причины полагал привычку, и, несмотря на всю свою гордость, должна будет смириться, чтобы умерить свои смелые притязания, а *ргіогі* требующие согласия, и ожидать одобрения за общезначимость своих положений от благосклонности наблюдателей, которые, как свидетели, не откажутся признать, что то, что геометр излагает как свои основоположения, они всегда именно так и воспринимали; следовательно, хотя это и не необходимо, все же дозволительно и впредь ожидать, что это будет так. Так эмпиризм Юма в основоположениях неизбежно ведет и к скептицизму даже в отношении математики, следовательно, во всяком *научном* теоретическом применении разума (ведь такое применение имеет место или в философии, или в математике). Но я хочу предоставить суждению каждого, лучше ли обстоит дело с обыденным применением разума (при столь ужасной катастрофе, которая разразилась над предводителями познания) и не подвергнется ли оно еще более неотвратно подобному же крушению всякого знания, стало быть, не должен ли следовать из этих основоположений *всеобщий* скептицизм (который, конечно, будет поражать только ученых)?

Что же касается моей разработки в «Критике чистого разума», поводом для которой послужило, правда, скептическое учение Юма, но которая пошла гораздо дальше и охватила всю область чистого теоретического разума в синтетическом применении, а стало быть, и всю область того, что называют метафизикой вообще, то я следующим образом отношусь к сомнению шотландского философа, касающемуся понятия причинности. Юм был совершенно прав, когда он, принимая (как это делается почти всегда) предметы опыта за *вещи сами по себе*, считал понятие причины обманчивой и ложной иллюзией; в самом деле, когда речь идет о вещах самих по себе и их определениях как таковых, нельзя постичь, каким образом оттого, что дано нечто *A*, необходимо должно быть дано и нечто другое, *B*; следовательно, для вещей самих по себе нельзя допустить подобного априорного познания. Еще в меньшей степени этот пронизательный муж мог допустить эмпирическое происхождение понятия причины, так как такое происхождение прямо противоречит необходимости связи, составляющей сущность понятия причинности; стало быть, понятие это было объявлено вне закона и заменено привычкой в наблюдении над потоком восприятий.

Но из моих исследований вытекало, что предметы, с которыми мы имеет дело в опыте, отнюдь не вещи сами по себе, а только явления и что, хотя в отношении вещей самих по себе нельзя угадать, даже невозможно постичь, каким образом, если дается *A*, должно быть *противоречием* не полагать и *B*, которое совершенно отличается от *A* (необходимость связи между *A* как причиной и *B* как действием), все же можно вполне представить себе, что они как явления необходимо должны быть некоторым образом (например, если иметь в виду временные отношения) связаны между собой в *одном опыте* и не могут быть разъединены, не вступая в *противоречие* с той связью, посредством которой возможен этот опыт, а ведь единственно лишь в опыте они суть предметы и познаваемы нами. Так и оказалось на самом деле; так что понятие причины я мог не только доказать по его объективной реальности в отношении предметов

опыта, но и *дедучивать* его как априорное понятие ввиду той необходимости связи, которую оно содержит, т. е. доказать его возможность из чистого рассудка без эмпирических источников, и, таким образом, отбросив эмпиризм его происхождения, я мог полностью устранить неизбежное следствие этого эмпиризма, а именно скептицизм, сначала в отношении естествознания, а затем в силу того, что полностью вытекает из тех же оснований, и в отношении математики — двух наук, касающихся предметов возможного опыта, и тем самым полностью устранить все сомнения во всем, что теоретический разум утверждает как постигнутое.

Но как же быть с применением этой категории причинности (а также и всех остальных категорий, ведь без них не может быть никакого познания существующего) к вещам, которые суть не предметы возможного опыта, а выходят за его пределы? Ведь я мог дедучивать объективную реальность этих понятий только в отношении *предметов возможного опыта*. Но именно то, что я выручил их только в этом случае и показал, что посредством категорий можно *мыслить* объекты, хотя нельзя их а priori определять, — именно это и дает им место в чистом рассудке, откуда они и могут быть соотнесены с объектами вообще (чувственными или нечувственными). Чего здесь еще не хватает, так это условия *применения* этих категорий, и особенно категории причинности, к предметам, а именно [не хватает еще] созерцания, которое там, где оно не дано, делает невозможным применение категорий *для теоретического познания* предмета как ноумена; такое применение, следовательно, если кто и отважится на это (как это было в «Критике чистого разума»), совершенно недопустимо; однако объективная реальность понятия всегда остается и может быть применена и к ноуменам, но при этом нельзя определить это понятие теоретически и этим приобрести какое-нибудь знание. В самом деле, то, что это понятие не содержит в себе ничего невозможного и по отношению к объекту, было доказано тем, что ему было обеспечено его место в чистом рассудке при всяком применении к предметам чувств; и если мы затем от-

носим это понятие к вещам самим по себе (которые не могут быть предметами опыта), то хотя оно не способно дать определение для представления об *определенном предмете* в целях теоретического познания, но оно все же могло еще для какой-то другой (может быть, практической) цели быть способным дать определение для применения его, чего не могло бы быть, если бы, как думает Юм, это понятие причинности содержало в себе нечто такое, чего вообще нельзя мыслить.

Чтобы найти это условие применения данного понятия к ноуменам, нам надо вспомнить только, *почему мы не довольствуемся применением его к предметам опыта*, а хотели бы пользоваться им и для вещей самих по себе. Тогда окажется, что это сделала для нас необходимым не теоретическая, а практическая цель. Для спекуляции, если бы это нам и удалось, мы этим не сделали бы никакого действительного приобретения в познании природы и вообще в отношении предметов, которые могли бы где-то быть нам даны; во всяком случае мы здесь сделали бы большой шаг от чувственно обусловленного (оставаться при нем и усердно продвигаться вдоль цепи причин — для этого мы уже приложили достаточно усилий) к сверхчувственному, чтобы завершить и ограничить наше познание со стороны оснований, хотя всегда остается незаполненной бесконечная пропасть между этими границами и тем, что мы знаем, и мы скорее внимали бы пустому любопытству, чем основательной любознательности.

Но кроме того отношения, в котором *рассудок* находится с предметами (в теоретическом познании), он имеет еще отношение и к способности желания, которая поэтому называется волей и, поскольку чистый рассудок (который в этом случае называется разумом) благодаря одному лишь представлению о законе есть практический разум, чистой волей. Объективная реальность чистой воли, или, что то же, чистого практического разума, дана а priori в моральном законе как бы через факт; действительно, так можно назвать определение воли, которое неизбежно, хотя оно и не

основывается на эмпирических принципах. Но в понятии воли уже содержится понятие причинности; стало быть, в понятии чистой воли содержится понятие причинности из свободы, т. е. такой причинности, которая определяется не по законам природы и, следовательно, не способна ни к какому эмпирическому созерцанию как доказательству своей реальности, но которая все же свою объективную реальность полностью подтверждает а priori в чистом практическом законе, однако (как это легко усмотреть) не для теоретического, а только для практического применения разума. Понятие же существа, обладающего свободной волей, есть понятие о *causa noumenon*; что это понятие не противоречит себе, видно уже из того, что понятие причины, как целиком возникшее из чистого рассудка, по своей объективной реальности в отношении предметов вообще доказывается путем дедукции, причем по своему происхождению оно независимо от всех чувственных условий, следовательно, само по себе не ограничено феноменами (разве только там, где хотели бы найти для него теоретически определенное применение) и, несомненно, может быть применено к вещам как сущностям чистого рассудка. Но так как под это применение нельзя подвести никакое созерцание, так как созерцание всегда может быть только чувственным, то *causa noumenon* в отношении теоретического применения разума хотя возможное и мыслимое понятие, но пустое. Но поэтому я и не хочу *теоретически* знать свойство существа, *поскольку* оно обладает *чистой* волей; с меня достаточно указать его, как таковое, и, стало быть, только связать понятие причинности с понятием свободы (и то, что неотделимо от нее, — с моральным законом как определяющим основанием ее). Это право мне, несомненно, принадлежит в силу чистого, не эмпирического происхождения понятия причины, хотя я вправе применять его только к моральному закону, который определяет его реальность, т. е. я могу дать ему только практическое применение.

Если бы я вместе с Юмом лишил понятие причинности объективной реальности в теоретическом применении<sup>9</sup> не только в отношении вещей самих по

себе (в отношении сверхчувственного), но и в отношении предметов чувств, то оно утратило бы всякое значение и как теоретически невозможное понятие было бы признано совершенно непригодным, а так как *ничто* не может иметь никакого применения, то практическое применение *теоретически недействительного* понятия было бы совершенно нелепым. Понятие же эмпирически не обусловленной причинности теоретически хотя и пусто (не имеет соответствующего ему созерцания), но все же возможно и относится к неопределенному объекту; вместо этого ему придается значение в моральном законе, следовательно, в практическом отношении, поэтому хотя я и не имею созерцания, которое определяло бы для него его объективную теоретическую реальность, тем не менее это понятие имеет действительное применение, которое может быть *in concreto* показано в образе мыслей или максимах, т. е. имеет практическую реальность, которая может быть указана, а этого достаточно для его подтверждения даже в отношении ноуменов.

Но эта однажды допущенная в сфере сверхчувственной объективная реальность чистого рассудочного понятия дает теперь всем остальным категориям, хотя лишь постольку, поскольку они находятся в *необходимой* связи с определяющим основанием чистой воли (с моральным законом), также и объективную, только лишь практически применимую реальность, которая, впрочем, не имеет никакого влияния на расширение теоретического познания этих предметов как проникновения в их природу посредством чистого разума. Впоследствии мы и увидим, что категории всегда имеют отношение только к существам как *мыслящим существам* и в них — только к связи между *разумом* и *волей*, стало быть, всегда лишь к сфере *практического*, а дальше этого ни на какое познание их не притязают; но какие бы свойства, принадлежащие к теоретическому способу представления таких сверхчувственных вещей, ни были поставлены в связь с ними, все они тогда относятся вовсе не к знанию, а к праву (в практическом отношении даже к необходимости) признать и допускать их даже там, где допускают сверхчувственные сущности (как Бога) по аналогии,

т.е. по отношению чистого разума, которым мы практически пользуемся применительно к чувственным сущностям, и таким образом благодаря применению к сверхчувственному, но только в практическом отношении, нисколько не содействуют чистому теоретическому разуму в том, чтобы он витал в запредельном.

## АНАЛИТИКИ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

### ГЛАВА ВТОРАЯ

#### О понятии предмета чистого практического разума

Под понятием [предмета] практического разума я понимаю представление об объекте как возможном действии через свободу. Следовательно, быть предметом практического познания, как такового, означает только отношение воли к поступку, через которое этот предмет или его противоположность становится действительным; суждение о том, есть ли нечто предмет *чистого* практического разума или нет, представляет собой лишь различие возможности или невозможности *желать* того поступка, через который, если бы мы были к этому способны (о чем должен судить опыт), тот или иной объект стал бы действительным. Если объект признается как определяющее основание нашей способности желания, то *физическая возможность* его через свободное применение наших сил должна предшествовать суждению о том, есть ли он предмет практического разума или нет. Если же можно рассматривать априорный закон как определяющее основание поступка, а стало быть, и этот поступок как определенный чистым практическим разумом, то суждение о том, есть ли нечто предмет чистого практического разума или нет, совершенно не зависит от сравнения [его] с нашей физической способностью; тогда вопрос состоит лишь в том, можем ли мы *желать* поступка, который имеет целью существование объекта, если бы это было в нашей власти; стало быть, *моральная возможность* поступка должна пред-

шествовать, так как здесь определяющее основание его не предмет, а закон воли.

Следовательно, единственные объекты практического разума — это объекты *добраго* и *злого*. Под первым понимают необходимый предмет способности желания, а под вторым — необходимый предмет способности отвращения, но в обоих случаях согласно принципу разума.

Если понятие доброго не должно быть выведено из предшествующего [ему] практического закона, а должно служить для этого закона основанием, то оно может быть лишь понятием о том, существование чего предвещает удовольствие и таким образом определяет причинность субъекта, т. е. способность желания, к тому, чтобы создать это доброе. А так как а priori нельзя усмотреть, какое представление будет сопровождаться *удовольствием*, а какое — *неудовольствием*, то было бы делом одного лишь опыта решать вопрос, что же такое непосредственно доброе и что злое. Свойство субъекта, в отношении которого только и может иметь место этот опыт, есть *чувство* удовольствия и неудовольствия как восприимчивость, присущая внутреннему чувству; таким образом, понятие о непосредственно добром имело бы отношение только к тому, с чем непосредственно связано ощущение *приятного*, а понятие о безусловно злом должно было бы относиться лишь к тому, что непосредственно вызывает *страдание*. Но так как это противоречит принятому словоупотреблению, которое отличает *приятное* от *добраго* и *неприятное* от *злого* и требует, чтобы о добром и злом всегда судили разумом, стало быть посредством понятий, которыми можно делиться со всеми, а не одним лишь ощущением, которое ограничивается единичными объектами и их восприимчивостью, а с другой стороны, само по себе удовольствие или неудовольствие непосредственно не может быть а priori связано ни с каким представлением об объекте, — то философ, который вынужден был бы полагать в основу своих практических суждений чувство удовольствия, считал бы *добрым* то, что служит *средством* для [достижения] приятного, а *злым* — то, что составляет *причину* неприятности и страдания; ведь сужде-



ние об отношении средств к целям, несомненно, принадлежит разуму. Но хотя только разум в состоянии усмотреть связь средств с их целями (так что и волю можно было бы определить как способность целей, ибо эти цели всегда служат определяющими основаниями способности желания согласно принципам), тем не менее практические максимы, которые следовали из вышеуказанного понятия добра только как средства, не содержали бы в себе в качестве предмета воли ничего доброго самого по себе, а всегда только доброе для чего-то: доброе всегда было бы только полезным, и то, для чего оно полезно, всегда должно было бы быть вне воли — в ощущении. А если ощущение как приятное ощущение следовало бы отличаться от понятия доброго, то вообще не было бы ничего непосредственно доброго; доброе следовало бы искать только в средствах для чего-то другого, а именно для чего-то приятного.

Есть одна старая формула школ: *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali*; часто она имеет правильное, но для философии очень вредное применение, так как слова *boni* и *mali* содержат в себе двусмысленность, в которой виновата ограниченность языка: они имеют двойкий смысл и поэтому неизбежно приводят к различному толкованию практических законов, а философию, которая видит в их применении различие понятий, выраженных одним и те же словом, но не может найти для них какие-то особые термины, они вынуждают к тонким различиям, относительно которых потом трудно столковаться, так как различие не могло быть прямо обозначено каким-либо подходящим термином\*.

---

\* Кроме того, выражение *sub ratione boni* также двусмысленно. В самом деле, оно может означать: мы представляем себе нечто как доброе, если и *потому что* мы этого *желаем* (хотим); но оно может также означать: мы *желаем* этого *потому, что представляем* его себе как доброе; так что или желание есть определяющее основание понятия объекта как доброго, или понятие доброго есть определяющее основание желания (воли); таким образом, выражение *sub ratione boni* в первом случае означало бы: мы хотим чего-то, руководствуясь *идеей* доброго, а во втором — *вследствие этой идеи*, которая должна предшествовать волению как определяющее основание его.

К счастью, в немецком языке имеются термины, которые указывают это различие; для того, что в латыни обозначается одним и тем же словом *bonum*, в немецком имеются два очень различных понятия и столь же различных термина: для *bonum* — *das Gute* и *das Wohl*, для *maum* — *das Böse* и *das Übel* (или *Weh*)<sup>10</sup>; так что эта два совершенно разных суждения, принимаем ли мы при том или ином поступке в соображение *доброе* и *злое* в этом поступке или же наше *благо* и *несчастье* (зло). Отсюда уже следует, что вышеуказанное психологическое положение по меньшей мере еще очень недостоверно, если его переводят так: мы желаем только того, что принимает во внимание наше *благо* или *несчастье*; это положение, несомненно, достоверно и вместе с тем выражено совершенно ясно, если оно дано так: мы по указанию разума хотим только того, что считаем добрым или злым.

*Благо* или *несчастье* всегда означают только отношение к нашему состоянию *приятности* или *неприятности*, довольства или страдания; и если мы поэтому желаем объекта или питаем отвращение к нему, то это бывает лишь постольку, поскольку это касается нашей чувственности и вызываемого им чувства удовольствия и неудовольствия. *Доброе* же или *злое* всегда означают отношение к *воле*, поскольку она определяется *законом разума* — делать нечто своим объектом; впрочем, воля никогда не определяется непосредственно объектом и представлением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка (в силу чего объект и может стать действительным). *Доброе* или *злое*, следовательно, относятся, собственно, к поступкам, а не к состоянию лица, и если нечто должно быть целиком (и во всяком отношении и без последующих условий) добрым или злым или считаться таким, то так могут называться только образ действий, максима воли и, стало быть, само действующее лицо как добрый или злой человек, но не может так называться вещь.

Следовательно, можно, конечно, посмеяться над стоиком, который в минуту нестерпимых подагрических болей кричит: *Боль, ты можешь мучить меня еще больше, но я никогда не признаю, что ты нечто злое* (хахов, malum)! Все же он был прав; то, что он чувствовал, было злом, и это выдавал его крик; но у него не было оснований допускать, что поэтому ему присуще нечто злое, так как боль несколько не умаляет достоинство его персоны, а умаляет лишь достоинство его состояния. Одна-единственная ложь, которую он осознавал бы за собой, должна была бы лишить его бодрости духа; но боль служила лишь поводом для того, чтобы поднять его дух, если он сознавал, что не дурной поступок, за что он должен был бы быть наказан, был виной этого.

То, что нам следует называть добрым, в суждении каждого разумного человека должно быть предметом способности желания, а злое в глазах каждого — предметом отвращения; стало быть, для суждения об этом кроме чувства нужен и разум. Так обстоит дело с правдивостью в противоположность лжи, со справедливостью в противоположность насилию и т. д. Но мы можем называть злом нечто такое, что каждый должен в то же время признать добрым — иногда косвенно, а иногда и прямо. Тот, кто решается на хирургическую операцию, без сомнения, ощущает ее как зло, но разумом он и каждый другой признает ее чем-то добрым. Но если человек, который охотно дразнит и беспокоит мирных людей, когда-нибудь наконец наткнется на кого-то, кто как следует поколотит его, то это, несомненно, для него зло, но каждый одобрит это и сочтет это самым по себе добрым, хотя бы из этого ничего потом и не вышло; более того, даже тот, кто подвергся этим побоям, своим разумом должен признать, что это было вполне справедливо, так как здесь он на собственном опыте видит точное соотношение между хорошим состоянием и хорошим поведением, неизбежно напоминаемое ему разумом.

Несомненно, что в суждении нашего практического разума *очень многое* зависит от нашего блага и не-

счастья, а что касается нашей природы как чувственного существа, *все* зависит от нашего *счастья*, если только судят о нем, как этого особенно требует разум, не по преходящему ощущению, а по влиянию, которое эта случайность оказывает на все наше существование и на [чувство] удовлетворенности им; но не *все вообще* зависит от этого. Человек — существо с потребностями, поскольку он принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, и постольку чувственность возлагает на его разум обязанность, отклонить которую, конечно, невозможно, — заботиться о ее интересах и принимать практические максимы, имея в виду счастье в этой жизни, а где возможно — и в иной жизни. Но человек не до такой степени животное, чтобы быть равнодушным к тому, что говорит разум сам по себе, и чтобы пользоваться им только как орудием для удовлетворения своих потребностей как чувственного существа. Ведь над чисто животной природой возвышает его не то, что у него есть разум, если этот разум должен служить ему только ради того, что у животных выполняет инстинкт; тогда этот разум был бы лишь особым способом, которым природа пользовалась бы, чтобы снарядить человека для тех же целей, к которым она предназначила животных, не предназначая его для какой-то высшей цели. Таким образом, согласно этому устройству природы, он нуждается, правда, в разуме, чтобы всегда принимать в расчет свое благо и несчастье, но он, кроме того, обладает разумом еще и для более высокой цели, а именно: не только принимать в соображение также и то, что есть доброе и злое само по себе и о чем может судить один лишь чистый, лишенный всякого чувственного интереса разум, но и совершенно отличать эту оценку от первой и делать ее высшим условием первой.

В этой оценке доброго и злого самого по себе в отличие от того, что может быть так названо только относительно блага или зла, дело сводится к следующим пунктам. Или принцип разума уже сам по себе мыслится как определяющее основание воли, безот-

носительно к возможному объекту способности желания (следовательно, только через законную форму максимы), и тогда этот принцип есть априорный практический закон и чистый разум признается сам по себе практическим. Закон тогда *непосредственно* определяет волю, сообразный с ним поступок есть нечто *само по себе доброе*, воля, максима которой всегда сообразна с этим законом, *безусловно, во всех отношениях добра* и есть *высшее условие всего доброго*. Или же определяющее основание способности желания предшествует максиме воли, предполагающей объект удовольствия и неудовольствия, стало быть, нечто, что *вызывает удовольствие или причиняет боль*; тогда максима разума — содействовать удовольствию и избегать боли — определяет поступки как добрые по отношению к нашей склонности, стало быть, лишь опосредствованно (в отношении какой-то другой цели как средство для этой цели); тогда такие максимы могут называться не законами, а только практическими предписаниями разума. Сама цель, удовольствие, которого мы ищем, в последнем случае не нечто *доброе*, а *благо*, не понятие разума, а эмпирическое понятие о предмете ощущения; но применение средства для этого, т. е. поступок (так как для этого нужно разумное размышление), все же называется добрым, но не безусловно, а лишь по отношению к нашей чувственности, а именно к ее чувству удовольствия и неудовольствия. Однако воля, на максимум которой это оказывает воздействие, не есть чистая воля, которая направлена только на то, причем чистый разум сам по себе может быть практическим.

Здесь уместно объяснить парадокс метода в критике практического разума, а именно то, что *понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему и им же*. Именно: если бы мы и не знали, что принцип нравственности есть чистый закон, а priori определяющий волю, то мы должны были бы, чтобы не принимать основоположений совсем на-

прасно (*gratis*), по крайней мере на первых порах, оставить *нерешенным* вопрос, имеет ли воля только эмпирические или же чистые априорные основания определения; ведь заранее признавать как нечто решенное то, что только еще должно быть решено,— это против всех основных правил философского метода. Если бы мы захотели начать с понятия о добром, чтобы вывести из него законы воли, то это понятие о предмете (как добром) вместе с тем указало бы его как единственное определяющее основание воли. А так как это понятие не имеет никакого априорного практического закона в качестве своей путеводной нити, то усматривать критерий доброго или злого можно было бы только в соответствии предмета с нашим чувством удовольствия или неудовольствия, а применение разума могло бы состоять только в том, чтобы определять, с одной стороны, это удовольствие или неудовольствие в полной связи со всеми ощущениями моего существования, с другой — средства для приобретения их предмета. А так как только опыт может решить, что сообразно с чувством удовольствия, а практический закон по предположению должен ведь быть основан на нем как на условии, то этим прямо исключалась бы возможность априорных практических законов, так как здесь заранее считали бы нужным найти для воли предмет, понятия о котором как о добром должно было бы составить всеобщее, хотя и эмпирическое, основание определения воли. Но сначала нужно было исследовать, нет ли и а priori определяющего основания воли (которое можно было бы найти только в чистом практическом законе, и притом постольку, поскольку он предписывает максимумам лишь законную форму безотносительно к предмету). Но так как мы уже полагали в основу всякого практического закона предмет согласно понятиям доброго и злого, а без предшествующего закона можно было мыслить этот предмет только согласно эмпирическим понятиям, то мы уже заранее лишили себя возможности даже мыслить чистый практический закон; если бы, напротив, мы сначала аналити-

чески искали такой закон, то нашли бы, что не понятие доброго как предмета определяет и делает возможным моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго, если только доброе безусловно заслуживает этого наказания.

Это замечание, которое касается только метода высших, моральных исследований, очень важно. Оно сразу объясняет, что именно приводит ко всем заблуждениям философов в вопросе о высшем принципе морали. В самом деле, они искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона (который в таком случае не непосредственно, а только посредством этого предмета, относимого к чувству удовольствия или неудовольствия, должен был быть определяющим основанием воли), вместо того чтобы сначала искать закон, который а priori и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней — предмет. Они могли усмотреть этот предмет удовольствия, который должен был составить высший принцип доброго, в счастье, в совершенстве, в моральном чувстве или в воле Божьей, но их основоположение всегда было гетерономией и неизбежно должно было натолкнуться на эмпирические условия для морального закона, потому что свой предмет как непосредственное определяющее основание воли они могли называть добрым или злым только по тому, как воля непосредственно относится к чувству, которое всегда эмпирично. Только формальный закон, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть а priori определяющим основанием практического разума. Древние ясно обнаруживали эту свою ошибку тем, что целью своих моральных изысканий ставили только определение понятия о *высшем благе*, стало быть, о предмете, который потом намеревались сделать определяющим основанием воли в моральном законе, а это объект, который значительно позже, если только моральный закон сам по себе достоверен и обоснован как непосредственное

определяющее основание воли, может быть представлен воле, а *prōi* определенной теперь согласно ее форме, в качестве предмета, что мы и хотим рассмотреть в диалектике чистого практического разума. Мыслители нового времени, для которых вопрос о высшем благе, по-видимому, устарел или по крайней мере стал чем-то второстепенным, скрывали за двусмысленными словами эту ошибку (как и во многих других случаях), но тем не менее она проглядывает в их системах, так как она везде обнаруживает гетерономию практического разума, откуда никогда не может возникнуть априорный моральный закон, предписывающий как всеобщее веление.

А так как понятия доброго и злого как следствия априорного определения воли предполагают также и чистый практический принцип, стало быть причинность чистого разума, то они первоначально (как определения синтетического единства многообразного [содержания] созерцаний в сознании) в отличие от чистых рассудочных понятий, или категорий, теоретически применяемого разума не относятся к объектам, скорее, они их предполагают как данные; все они *modi* одной-единственной категории, а именно категории причинности, поскольку определяющее основание ее состоит в представлении разума о ее законе, который разум устанавливает самому себе как закон свободы и тем самым а *prōi* показывает себя практическим разумом. А так как поступки, *с одной стороны*, подчинены, правда, закону, который есть не закон природы, а закон свободы, следовательно, принадлежит к образу действий существ, принадлежащих к интеллигибельному миру, но, *с другой стороны*, как события в чувственно воспринимаемом мире принадлежат к явлениям,— то определения практического разума могут иметь место только по отношению к последним, следовательно, хотя и сообразно с категориями рассудка, но не ради его теоретического применения, чтобы многообразное [содержание] (чувственного) *созерцания* а *prōi* подводить под сознание, а для того, чтобы многообразное [содержание] *желаний*



а ргіогі подчинить единству сознания практического разума, повелевающего в моральном законе, или единству сознания чистой воли.

Эти *категории свободы* — так мы хотим называть их в отличие от тех теоретических понятий, которые мы называем категориями природы, — имеют очевидное преимущество перед последними: категории природы только формы мысли, которые лишь неопределенно обозначают объекты вообще для каждого возможного для нас созерцания посредством общих понятий, а эти категории, имея дело с определением *свободного выбора* (*freien Willkür*) (которому, правда, не может быть дано никакое полностью соответствующее созерцание, но в основе которого — чего не бывает ни с какими понятиями теоретического применения нашей познавательной способности — лежит чистый априорий практический закон), имеют в своей основе как практические первоначальные понятия не форму созерцания (пространство и время), которая находится не в самом разуме и должна быть заимствована в другом месте, именно из чувственности, а *форму чистой воли* как данную в разуме, стало быть, в самой способности мышления; благодаря этому получается, что так как во всех предписаниях чистого практического разума дело идет только об *определении воли*, а не о естественных условиях (практической способности) *осуществления своей цели*, то априорные практические понятия по отношению к высшему принципу свободы тотчас же становятся познаниями, а не должны дожидаться созерцаний, чтобы приобрести значение, и притом по той удивительной причине, что они сами порождают действительность того, к чему они относятся (намерения воли), что вовсе не дело теоретических понятий. Следует, однако, заметить, что эти категории имеют отношение только к практическому разуму вообще и таким образом в своей последовательности идут от морально еще не определенных и чувственно обусловленных к тем, которые не обусловлены чувственностью и определяют только моральным законом.

**Т а б л и ц а**  
**КАТЕГОРИЙ СВОБОДЫ**  
**в отношении понятий доброго и злого**

1

*Количества*

Субъективно, согласно максимам  
 (индивидуальные мнения воли)

Объективно, согласно принципам  
 (предписания)

A priori как объективные, так и  
 субъективные принципы свободы  
 (законы)

2

*Качества*

Практические правила  
 действия  
 (praeceptivae)

Практические правила запрета  
 (prohibitivae)

Практические правила  
 исключения  
 (exceptivae)

3

*Отношения*

*К личности*

*К состоянию лица*

Обоюдно одного лица к  
 состоянию другой

4

*Модальности*

*Дозволенное и недозволенное*

*Долг и противное долгу*

*Совершенный и несовершенный долг*

Легко заметить, что в этой таблице свобода как вид причинности, который, однако, не подчинен эмпирическим основаниям определения, рассматривается в отношении возможных через нее поступков как явлений в чувственно воспринимаемом мире, следовательно, относится к категориям их естественной возможности, однако каждая категория берется в таком общем виде, что определяющее основание этой причинности допустимо и вне чувственно воспринимаемого мира — в свободе как свойстве интеллигбельного существа, пока категории модальности не

совершают перехода — но только *проблематически* — от практических принципов вообще к принципам нравственности, которые потом могут быть показаны *догматически* лишь посредством морального закона.

Я ничего не прибавляю здесь для пояснений этой таблицы, так как она сама по себе достаточно понятна. И произведенное согласно принципам деление ввиду своей основательности и понятности очень полезно для всякой науки. Так, например, из приведенной таблицы, из ее первого номера, сразу видно, с чего надо начинать в практических исследованиях — с максим, которые каждый основывает на своей склонности, [затем переходить] к предписаниям, которые имеют силу для всего рода разумных существ, поскольку они сходятся в каких-то склонностях, и, наконец, к закону, который имеет силу для всех и не считается с их склонностями, и т. д. Так отсюда виден весь план того, что надо сделать, даже каждый вопрос практической философии, на который необходимо ответить, и вместе с тем порядок, которому надо следовать.

### О типике чистой практической способности суждения

Понятия о добром и злом определяют для воли прежде всего объект. Но сами они подпадают под практическое правило разума, который, если это чистый разум, а *pragm* определяет волю в отношении ее предмета. Представляет ли возможный для нас в чувственности поступок тот случай, который подпадает под это правило, или нет, — это решает практическая способность суждения, благодаря которой то, что говорится в правиле в общей форме (*in abstracto*), применяется к поступку *in concreto*. Но так как практическое правило чистого разума, *во-первых*, как *практическое*, касается существования объекта, и, *во-вторых*, как *практическое правило* чистого разума, содержит необходимость в отношении наличия поступка, стало быть, есть практический закон, и притом не за-

кон природы в силу эмпирических оснований определения, а закон свободы, по которому воля должна быть определяема независимо от всего эмпирического (только через представление о законе вообще и его форме), причем все встречающиеся случаи могут относиться к возможным поступкам только эмпирически, т. е. к опыту и природе,— то кажется нелепым искать в чувственно воспринимаемом мире такой случай, который, поскольку он всегда подпадает только под закон природы, допускает применение к себе закона свободы и к которому может быть применена сверхчувственная идея нравственно доброго, которая в нем и должна быть показана *in concreto*. Следовательно, способность суждения чистого практического разума испытывает те же самые трудности, что и способность суждения чистого теоретического разума, хотя последняя имела в своем распоряжении средство, чтобы преодолеть эти трудности, а именно в отношении теоретического применения дело касалось созерцаний, к которым можно было бы применить чистые рассудочные понятия, а такие созерцания (хотя только предметов чувств) все же могут быть даны а priori, стало быть, что касается связи многообразного в них, могут быть даны сообразно с чистыми априорными рассудочными понятиями (как *схемы*). Нравственно же доброе, в том, что касается объекта, есть нечто сверхчувственное, для чего, следовательно, нельзя найти ничего соответствующего в каком-либо чувственном созерцании, и поэтому способность суждения, подчиненная законам чистого практического разума, по-видимому, испытывает особые трудности, связанные с тем, что закон свободы должен быть применен к поступкам как к событиям, которые происходят в чувственно воспринимаемом мире и потому, следовательно, принадлежат к природе.

Но для чистой практической способности суждения здесь вновь открываются благоприятные перспективы. При подведении поступка, возможного для меня в чувственно воспринимаемом мире, под *чистый практический закон* дело идет не о возможности *поступка* как события в чувственно воспринимаемом

мире, ибо эта возможность имеет отношение к суждению о теоретическом применении разума по закону причинности, [т. е.] чистого рассудочного понятия, для которого она и имеет схему в чувственном созерцании. Физическая причинность, или условие, при котором она имеет место, подпадает под понятия природы, схему которых создает трансцендентальное воображение. Но здесь дело идет не о схеме случая согласно закону, а о схеме (если это слово здесь подходит) самого закона, так как *определение воли* (а не поступка по отношению к его результатам) одним только законом, без какого-либо другого определяющего основания, связывает понятие причинности с совершенно другими условиями, чем те, которые составляют естественную связь.

Закону природы как закону, которому подчинены предметы чувственного созерцания как таковые, должна соответствовать схема, т. е. общий процесс воображения (а *prout* показывать чувствам чистое рассудочное понятие, определяемое законом). Но под закон свободы (как причинности, не обусловленной чувственно) и, стало быть, под понятие безусловно доброго нельзя подвести какое-либо созерцание и, значит, какую-либо схему для его применения *in concreto*. Следовательно, нравственный закон имеет только одну познавательную способность, служащую посредницей в применении его к предметам природы, — рассудок (а не воображение), который под идею разума может подвести не схему чувственности, а закон, но такой, что он может быть *in concreto* представлен на предметах чувств, стало быть, закон природы, но только по его форме — как закон для способности суждения; и этот закон мы можем назвать поэтому *типом* нравственного закона.

Правило способности суждения, подчиненное законам чистого практического разума, таково: спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам? Действительно, по этому правилу каждый и судит о

поступках, нравственно добры они или злы. Так, говорят: если бы *каждый* там, где он думает получить выгоду, позволял себе обманывать, или если бы *каждый* считал себя вправе покушаться на свою жизнь, как только все станет ему постылым, или с полным равнодушием смотреть на несчастье другого, и если бы ты принадлежал к такому порядку вещей, то поступал бы ты так в согласии со своей волей? Но *каждый* хорошо знает, что если он втайне позволяет себе обманывать, то поэтому еще не *каждый* делает то же, и, если он, не замечая этого, равнодушен ко всему, не *каждый* сразу же становится таким же и к нему; поэтому такое сравнение максимы наших поступков со всеобщим законом природы не есть еще определяющее основание нашей воли. Но этот всеобщий закон природы есть тем не менее *тип* оценки максим наших поступков согласно нравственным принципам. Если максима поступка не такая, чтобы выдержать испытание в отношении формы закона природы вообще, то она нравственно невозможна. Так думает самый обыденный рассудок, ведь закон природы лежит в основе всех его самых обычных суждений, даже суждений опыта. Этот закон, следовательно, всегда в его распоряжении; только в тех случаях, где он должен судить о причинности из свободы, он делает этот *закон природы* лишь *типом закона свободы*, так как, не имея под рукой чего-то, что он мог бы сделать примером в случае из опыта, он не мог бы дать закону чистого практического разума никакой возможности его применения (den Gebrauch in der Anwendung).

Итак, можно пользоваться и *природой чувственно воспринимаемого мира* как *типом интеллигибельной природы*, пока я отношу к этой природе не созерцания и не то, что от них зависит, а только *форму законосообразности* вообще (понятие о которой имеется даже в самом обыденном применении разума, но может быть определенно познано а priori только ради чистого практического применения разума). В самом деле, законы как таковые в этом отношении тождественны, откуда бы они ни брали свои определяющие основания.

Впрочем, так как из всего интеллигибельного исключительно только (посредством морального закона) свобода, да и то лишь поскольку она есть предположение, неотделимое от морального закона, и, далее, все интеллигибельные предметы, к которым мог бы еще нас привести разум, руководствуясь этим законом, опять-таки имеют для нас не больше реальности, чем реальность ради этого закона и применения чистого практического разума, а этот разум имеет право и даже вынужден пользоваться в качестве типа способности суждения природой (по ее чистой рассудочной форме),— то настоящее замечание служит предостережением для того, чтобы не причислять к самим понятиям то, что относится лишь к *типике* понятий. Следовательно, как типика способности суждения, она избавляет от *эмпиризма* практического разума, усматривающего практические понятия доброго и злого только в эмпирических результатах (в так называемом счастье), хотя счастье и бесконечное количество полезных следствий воли, определяемой себялюбием, если бы эта воля сделала себя также и всеобщим законом природы, могли бы, несомненно, служить вполне подходящим типом для нравственно доброго, но все же не были бы с ним тождественны. Эта же типика избавляет также от *мистицизма* практического разума, который то, что служило лишь *символом*, делает *схемой*, т. е. действительные и тем не менее нечувственные созерцания (невидимого Царства Божьего) подводит под применение моральных понятий и теряется в запредельном. К применению моральных понятий подходит лишь *рационализм* способности суждения, который от чувственной природы берет только то, что и чистый разум может сам по себе мыслить, т. е. законосообразность, и в сверхчувственную природу привносит только то, что, наоборот, может быть действительно показано через поступки в чувственно воспринимаемом мире по формальному правилу закона природы вообще. Впрочем, предохранение от *эмпиризма* практического разума гораздо важнее и более рекомендуемо, так как *мистицизм* все-таки еще согласуется с чистотой и возвышенным ха-

рактором морального закона; кроме того, не так уж естественно и свойственно обыденному способу мышления напрягать свое воображение до сверхчувственных созерцаний; стало быть, опасность с этой стороны не столь велика; эмпиризм же с корнем вырывает нравственность в образе мыслей (именно в нем, а не в одних лишь поступках заключается то высокое достоинство, которое человечество этим путем может и должно приобрести себе) и вместо долга подсовывает ей нечто совершенно другое, а именно эмпирический интерес, с которым склонности вообще имеют дело; кроме того, эмпиризм именно поэтому [связан] со всеми склонностями (какого бы характера они ни были), которые, если они возводятся в степень высшего практического принципа, приводят человечество к деградации; тем не менее эти склонности очень удобны образу мыслей всех; вот почему эмпиризм гораздо опаснее всякой экзальтации (Schwärmerei), которая никогда не может быть продолжительным состоянием многих людей.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### О мотивах чистого практического разума

Суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что *моральный закон непосредственно определяет волю*. Если определение воли хотя и совершается *сообразно* с моральным законом, но только посредством чувства, каким бы ни было это чувство, которое надо предположить, чтобы моральный закон стал достаточным определяющим основанием воли, следовательно, совершается не *ради закона*, — то поступок будет содержать в себе *легальность*, но не *моральность*. Если под *мотивом* (elater animi) понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо соотнобразуется с объективным законом уже в силу его природы, то отсюда прежде всего следует, что божественной воле нельзя приписывать какие-либо мотивы, а мотивы человеческой воли (и каждого сотворенного разумного существа)



никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона; стало быть, объективное основание определения, и только оно, всегда должно быть также и субъективно достаточным определяющим основанием поступка, если этот поступок должен соблюсти не только *букву* закона, но и его *дух*\*.

А так как, следовательно, ради морального закона и для того, чтобы предоставить ему возможность влиять на волю, нельзя искать никакой иной мотив, при котором можно было бы обойтись без мотива морального закона, потому что все это создавало бы только пустое лицемерие, и так как было бы даже *рискованно рядом* с моральным законом допускать участие еще и других мотивов (как, например, мотива выгоды), — то нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это определяющее основание. В самом деле, каким образом закон сам по себе может быть непосредственным определяющим основанием воли (а ведь это и составляет суть всякой моральности) — это проблема, неразрешимая для человеческого разума; это то же, что вопрос о том, как возможна свободная воля. Следовательно, мы должны а priori показать не то, на каком основании моральный закон имеет в себе мотив, а то, как действует (лучше сказать, должен действовать) в душе мотив, поскольку моральный закон сам есть мотив.

Суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом, стало быть, не только без участия чувственных побуждений, но даже с отказом от всяких таких побуждений и с обузданием всех склонностей, поскольку они могли бы идти вразрез с этим законом. В этом отношении, следовательно, действие морального закона как мотива только нега-

---

\* О каждом законосообразном поступке, который совершают не ради закона, можно сказать, что он морально добр только по *букве*, а не по *духу* (образу мыслей).

тивно и как таковой этот мотив может быть познан а priori. В самом деле, всякая склонность и каждое чувственное побуждение основываются на чувстве и негативное действие на чувство (путем обуздания склонностей) само есть чувство. Следовательно, мы можем а priori усмотреть, что моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием; здесь мы имеем первый и, быть может, единственный случай, когда из априорных понятий можем определить отношение познания (здесь познания чистого практического разума) к чувству удовольствия или неудовольствия. Все склонности вместе (которые можно, конечно, привести в приемлемую систему и удовлетворение которых называлось бы тогда личным счастьем) создают эгоизм (solipsismus). А это или эгоизм *себялюбия*, т. е. выше всего ставящего *благоволение* к самому себе (philautia), или эгоизм *самодовольствия* (arrogantia). Первое называется *самолюбием*, второе — *самоуверенностью*. Чистый практический разум *сдерживает* самолюбие, ограничивая его как естественное чувство, действующее в нас еще до морального закона, одним лишь условием: чтобы оно находилось в согласии с этим законом; тогда оно может быть названо *разумным себялюбием*. Но самоуверенность он вообще *сокрушает*, так как все притязания высокой самооценки, которые предшествуют согласию с нравственным законом, ничтожны и необоснованны именно потому, что достоверность убеждения, которое соответствует этому закону, есть первое условие всякого достоинства личности (как это мы вскоре объясним более отчетливо), и до этого условия всякие притязания ложны и противны закону. А стремление к высокой самооценке принадлежит к тем склонностям, которые наносят ущерб моральному закону, поскольку такая самооценка основывается на чувственности<sup>11</sup>. Следовательно, моральный закон сокрушает самоуверенность. Но так как этот закон сам по себе есть нечто положительное, а именно форма интеллектуальной причинности, т. е. свободы, то, ввиду того что он вопреки субъективной

противоположности, а именно склонностям в нас, *ослабляет* самомнение, он вместе с тем есть предмет *уважения*, и так как он даже *сокрушает* это самомнение, т. е. смиряет его, то он предмет величайшего *уважения*, стало быть, и основа положительного чувства; это чувство не эмпирического происхождения и познается а priori. Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно а priori и необходимость которого мы можем усмотреть.

В предыдущей главе мы видели, что все, что предлагается как объект воли до морального закона, исключается из определяющих оснований воли под именем безусловно-добраго посредством самого этого закона как высшего условия практического разума и что только практическая форма, которая состоит в пригодности максим в качестве всеобщего законодательства, впервые определяет само по себе и безусловно доброе и основывает максиму чистой воли, которая одна только добра во всех отношениях. Но наша природа как природа принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа такова, что материя способности желания (предметы склонности, будь то надежды или страха) навязывается нам прежде всего, и наше патологически определяемое *Я*, хотя оно из-за своих максим совершенно непригодно в качестве всеобщего законодательства, тем не менее, как если бы оно составляло все наше *Я*, стремится наперед предъявлять свои притязания в качестве первых и первоначальных. Это стремление делать себя самого по субъективным основаниям определения своего произвольного выбора объективным определением воли вообще можно назвать *себялюбием*, которое, если оно делает себя законодательствующим себялюбием и безусловным практическим принципом, можно назвать *самомнением*. Моральный закон, который один только по настоящему (а именно во всех отношениях) объективен, совершенно исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и бесконечно уменьшает самомнение, которое предписывает субъектив-

ные условия себялюбия как законы. А то, что уменьшает наше самомнение в нашем собственном суждении, смиряет. Следовательно, моральный закон неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы. То, представление о чем *как определяющем основании нашей воли* смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство *уважения* к себе, поскольку оно положительно и есть определяющее основание. Следовательно, моральный закон и субъективно есть основа уважения. А так как все, что встречается в себялюбии, принадлежит к склонности, а всякая склонность основывается на чувствах, стало быть, то, что ограничивает в себялюбии все склонности вместе, именно поэтому необходимо влияет на чувство, — то мы понимаем, каким образом возможно а priori знать, что моральный закон, лишая склонности и стремления делать их высшим практическим условием, т. е. себялюбие, всякого доступа к высшему законодательству, может оказывать на чувство воздействие, которое, с одной стороны, *негативно*, а с другой — именно в отношении ограничивающей основы чистого практического разума — *положительно*; и для этого нет надобности признавать какой-либо особый вид чувства под именем практического или морального как предшествующего моральному закону и лежащего в его основе.

Негативное воздействие на чувство (на чувство неприятного), так же как всякое влияние на него и как всякое чувство вообще, *патологично*. Хотя как воздействие сознания морального закона, следовательно, по отношению к некоторой интеллигибельной причине, а именно к субъекту чистого практического разума как к высшему законодателю, это чувство разумного субъекта, побуждаемого склонностями, и называется смирением (интеллектуальным презрением), но по отношению к положительному основанию его, к закону, называется вместе с тем и уважением к закону, для которого не существует никакого чувства, но в суждении разума, так как этот закон устраняет противодействие, устранение какого-нибудь препятствия

ценится одинаково с положительным содействием причинности. Вот почему это чувство можно назвать и чувством уважения к моральному закону, а по той и другой причине — *моральным чувством*.

Следовательно, моральный закон, коль скоро он формальное определяющее основание поступка через практический чистый разум, коль скоро он хотя и материальное, но лишь объективное определяющее основание предметов поступка под именем доброго и злого, есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т. е. побуждение к этому поступку, так как он оказывает влияние на чувственность субъекта <sup>12</sup> и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю. Но здесь в субъекте не *предшествует* никакое чувство, которое располагало бы к моральности. Это невозможно, так как всякое чувство [воспринимается] чувственно (*alles Gefühl ist sinnlich*), а мотив нравственного убеждения должен быть свободным от всякого чувственного условия. Наоборот, чувственное восприятие (*sinnliches Gefühl*), лежащее в основе всех наших склонностей, служит условием того ощущения, которое мы называем уважением, но причина определения этого чувства лежит в чистом практическом разуме, и потому это ощущение ввиду его происхождения можно назвать *обусловленным* не патологически, а *практически*: благодаря тому, что представление о моральном законе лишает себялюбие его влияния, а самомнение — иллюзии, препятствие для чистого практического разума ослабляется и возникает представление о превосходстве его объективного закона над побуждениями чувственности, стало быть, устранением противовеса в суждении разума закон приобретает вес (по отношению к воле, на которую воздействуют побуждения чувственности). И таким образом, уважение к закону есть не побуждение к нравственности, а сама нравственность, если рассматривать его субъективно как мотив, так как чистый практический разум, отбрасывая все притязания себялюбия, в противоположность этому себялюбию придает вес закону, который теперь один только и имеет влияние. Но при этом надо заметить, что коль

скоро уважение есть воздействие на чувство, стало быть, на чувственность разумного существа, то это уже предполагает чувственность, а также и конечную природу таких существ, которым моральный закон внушает уважение, и что высшему существу, или же свободному от всякой чувственности существу, для которого, следовательно, эта чувственность не может быть препятствием для практического разума, нельзя приписывать уважение к *закону*.

Таким образом, это чувство (под именем морального) возбуждается исключительно лишь разумом. Оно служит не для того, чтобы судить о поступках или же основать сам объективный нравственный закон, а служит лишь мотивом, дабы сделать его нашей максимой. Но каким именем лучше всего можно было бы назвать это странное чувство, которое нельзя сравнивать ни с каким патологическим? Оно до такой степени своеобразно, что, кажется, находится в распоряжении одного лишь разума, а именно практического чистого разума.

*Уважение* всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам. Последние могут возбуждать в нас *склонности* и, если это животные (лошади, собаки и т. д.), даже *любовь* или же *страх*, как море, вулкан, хищный зверь, но никогда не будят в нас *уважения*. Более или менее близко к этому чувству *удивление*, оно как аффект, т. е. изумление, может быть выражено и по отношению к вещам, как, например, к высоким горам, к великому, к многочисленному, к отдаленности небесных тел, силе и проворству некоторых животных; но все это еще не уважение. Человек может быть для меня предметом любви, страха, удивления, даже изумления, но от этого он еще не становится предметом уважения. Его шутливое настроение, его мужество и сила, его власть ввиду того положения, которое он занимает среди окружающих, могут внушать мне подобные ощущения, но все еще у меня не будет внутреннего уважения к нему. Фонтенель<sup>13</sup> говорит: «Перед знатым склоняюсь я, но не склоняется мой дух»; я могу к этому прибавить: перед простым, скромным гражданином, в котором я вижу

столько честности характера, сколько я не сознаю и в себе самом, *склоняется мой дух*, хочу ли я этого или нет и буду ли я еще так высоко держать голову, чтобы от него не скрылось превосходство моего положения. Почему это? Его пример напоминает мне о законе, который сокрушает мое самомнение, когда я сопоставляю его со своим поведением и вижу, что на деле доказано соблюдение этого закона, стало быть, его *исполнимость*. Я могу даже сознавать в себе такую же степень честности, и все же уважение остается. Дело в том, что поскольку у людей все доброе всегда несовершенно, то закон, наглядно показанный на том или ином примере, всегда смиряет мою гордость. Для этого и дает мне мерило человек, которого я перед собой вижу, чье несовершенство, которое все еще может быть ему присуще, я знаю не так, как свое собственное. *Уважение* — это *дань*, которую мы не можем не отдаваться заслуге, хотим ли мы этого или нет; в крайнем случае мы можем внешне не выказывать его, но не можем не чувствовать его внутренне.

Уважение есть чувство *удовольствия* в столь *малой* степени, что его лишь неохотно проявляют к тому или другому человеку. Всегда стараются что-то найти, что могло бы облегчить нам бремя того же самого, найти что-то достойное порицания, чтобы вознаградить себя за то унижение, которое мы испытываем из-за такого примера; даже покойники не всегда гарантированы от такой критики, особенно в том случае, если их пример кажется неподражаемым. Даже сам моральный закон в своем *торжественном величии* не избавлен от этого стремления сопротивляться чувству уважения. Быть может, думают, что это стремление следует объяснить какой-то другой причиной, почему мы охотно низвели бы его до своей интимной склонности, и что мы по другим причинам стараемся превратить это в излюбленное предписание для собственной правильно понятой выгоды, чтобы только отделаться от отпугивающего уважения, которое так строго напоминает нам нашу собственную недостойность? Но, с другой стороны, в уважении столь *мало* *неудовольствия*, что если уж отказались от самомне-

ния и допустили практическое влияние этого уважения, то нельзя не залюбоваться великолепием этого закона, и сама душа, кажется, возвышается в той мере, в какой она считает святой закон возвышающимся над ней и ее несовершенной природой. Правда, великие таланты и соответствующая им деятельность также могут вызывать уважение или аналогичные с ним чувства; и вполне уместно оказывать им это уважение; тогда кажется, будто удивление и это чувство — одно и то же. Но когда присматриваются ближе, то замечают, что, поскольку всегда остается неизвестным, что в этом умении от прирожденного таланта и что от культуры, приобретенной собственным прилежанием, разум предположительно представляет нам умение как плод культуры, стало быть, как заслугу; а это заметно умеряет наше самомнение, делает нам упреки или обязывает нас следовать этому примеру подходящим для нас образом. Следовательно, это уважение, которое мы оказываем такому лицу (собственно говоря, закону, о котором напоминает нам его пример), не только удивление; это подтверждается и тем, что толпа любителей, когда ей кажется, что она откуда-то узнала нечто дурное в характере такого человека (как, например, Вольтера), теряет всякое уважение к нему; но истинный ученый всегда испытывает это уважение, по крайней мере к таланту этого человека, сам отдается тому же признанию и занят той же работой, что до известной степени делает для него законом подражание ему.

Следовательно, уважение к моральному закону есть единственный и вместе с тем несомненный моральный мотив, коль скоро это чувство может быть направлено на какой-нибудь объект только на этом основании. Прежде всего моральный закон объективно и непосредственно определяет волю в суждении разума; но свобода, причинность которой определима только законом, состоит именно в том, что все склонности, стало быть и оценку самой личности, она ограничивает условием соблюдения ее чистого закона. Это ограничение воздействует на чувство и вызывает ощущение неудовольствия, которое мы можем по-



знать а priori из морального закона. Но так как оно ввиду этого есть *негативное* воздействие, которое как возникшее из влияния чистого практического разума противодействует главным образом деятельности субъекта, поскольку склонности служат его определяющими основаниями, стало быть, мнению о своем личном достоинстве (которое без соответствия с моральным законом сводится на нет), то воздействие этого закона на чувство есть только смирение, которое мы можем, правда, постичь а priori, но познать в нем мы можем не силу чистого практического закона как мотива, а только противодействие побуждениям чувственности. А так как этот закон все же объективно, т. е. в представлении чистого разума, есть непосредственное определяющее основание воли, следовательно, это смирение имеет место только в отношении чистоты закона, то уменьшение притязаний высокой моральной самооценки, т. е. смирение в чувственной сфере, есть возвышение моральной, т. е. практической, оценки самого закона в сфере интеллектуальной, одним словом, есть уважение к закону, следовательно, и положительное по своей интеллектуальной причине чувство, которое познается а priori. В самом деле, всякое ослабление препятствий к деятельности содействует самой этой деятельности. Но признание морального закона есть сознание деятельности практического разума из объективных оснований, которое только потому не оказывает воздействия в поступках, что ему мешают субъективные (патологические) причины. Следовательно, уважение к моральному закону надо рассматривать и как положительное, но не непосредственное воздействие его на чувство, поскольку он ослабляет тормозящее влияние склонностей через смирение самомнения, стало быть, как субъективное основание деятельности, т. е. как *побуждение* к соблюдению этого закона и как основание для максимы сообразного с ним поведения. Из понятия мотива возникает понятие *интереса*, который приписывается только существу, обладающему разумом, и означает *мотив* воли, поскольку он *представляется через разум*. А так как сам закон должен быть

мотивом в морально доброй воле, то *моральный интерес* есть чистый, свободный от чувственности интерес только практического разума. На понятии интереса основывается и понятие *максимы*. Максима, следовательно, лишь тогда в моральном отношении подлинна, когда она основывается только на интересе к соблюдению закона. Все три понятия — *мотива, интереса и максимы* — применимы только к конечным существам: все они предполагают ограниченность природы существа, так как субъективный характер его произвольного выбора не сам собой соответствует объективным законам практического разума; это потребность быть чем-то побуждаемым к деятельности, так как этой деятельности противодействует внутреннее препятствие. Следовательно, к божественной воле они не применимы.

Есть что-то необычайное в безгранично высокой оценке чистого, свободного от всякой выгоды морального закона в том виде, в каком практический разум представляет его нам для соблюдения; голос его заставляет даже самого смелого преступника трепетать и смущаться перед его взором; поэтому нет ничего удивительного, что это влияние чисто интеллектуальной идеи на чувство считают непостижимым для спеулятивного разума и приходится довольствоваться тем, что можно еще постичь а priori, а именно что такое чувство неразрывно связано с представлением о моральном законе в каждом конечном разумном существе. Если бы это чувство уважения было патологическим, следовательно, чувством удовольствия, основанным на внутреннем *чувстве*, то было бы тщетно обнаружить связь его с какой-либо априорной идеей. Но оно есть чувство, которое обращено только на практическое, и хотя оно присуще представлению о законе исключительно по его форме, а не ввиду какого-то его объекта и, стало быть, его нельзя причислить ни к удовольствию, ни к страданию, оно тем не менее возбуждает *интерес* к соблюдению закона, который мы называем *моральным* интересом; точно так же способность проявлять такой интерес к закону

(или иметь уважение к самому моральному закону) и есть, собственно говоря, *моральное чувство*.

Сознание *свободного* подчинения воли закону, связанного, однако, с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума, и есть это уважение к закону. Закон, который требует этого уважения и внушает его, и есть, как это видно, моральный закон (ведь никакой другой закон не устраняет все склонности от непосредственного влияния их на волю). Объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключаящий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называется *долгом*, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *принуждение*, т. е. определение к поступкам, как бы *неохотно* они ни совершались. Чувство, возникающее из сознания этого принуждения, возможно не патологически, не как такое, какое возбуждается предметом чувств, а чисто практически, т. е. в силу предшествующего (объективного) определения воли и причинности разума. Следовательно, оно как *подчинение* закону, т. е. как веление (провозглашающее для чувственно побуждаемого субъекта принуждение), содержит в себе не удовольствие, а, скорее, недовольство поступком. Но так как это принуждение осуществляется только законодательством *нашего* разума, то оно содержит в себе также некоторое *возношение*, и субъективное воздействие на чувство, поскольку чистый практический разум есть единственная причина этого, можно в отношении этого возношения назвать *самоодобрением*, так как человек признает, что он определяется к этому безо всякого интереса только законом, и сознает совершенно иной, субъективно вызванный этим интерес, чисто практический и *свободный*; проявлять такой интерес к сообразному с долгом поступку советует не какая-либо склонность; такой интерес не только безусловно предписывается, но и вызывается разумом через практический закон, поэтому он называется совершенно своеобразно, а именно уважением.

Следовательно, понятие долга *объективно* требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно — уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основывается различие между сознанием поступать *сообразно с долгом* и сознанием поступать *из чувства долга*, т. е. из уважения к закону; причем первое (легальность) было бы возможно и в том случае, если бы определяющими основаниями воли были одни только склонности, а второе (*моральность*), моральную ценность, должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона\*.

Во всех моральных суждениях в высшей степени важно обращать исключительное внимание на субъективный принцип всех максим, чтобы вся моральность поступков усматривалась в необходимости их *из чувства долга* и из уважения к закону, а не из любви и склонности к тому, что эти поступки должны порождать. Для людей и всех сотворенных разумных существ моральная необходимость есть принуждение, т. е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг, а не как образ действий, который нравится нам сам по себе. Как будто мы могли бы когда-нибудь добиться того, чтобы без уважения к закону, которое связано со страхом или по крайней мере с боязнью нарушить закон, словно какое-то божество, возвышающееся над всякой зависимостью, быть в состоянии обладать *святостью* воли сами собой, как бы благодаря ставшему для нас второй натурой и никогда не нарушаемому

---

\* Если точно исследовать понятие уважения к лицам так, как оно было представлено нами выше, то можно заметить, что оно всегда основывается на сознании долга, ставящего перед нами пример, и что, следовательно, уважение не имеет никакой другой основы, кроме моральной, и (что очень хорошо, а в психологическом отношении для познания людей даже очень полезно) во всех тех случаях, где мы пользуемся этим термином, следует обращать внимание на таинственное и удивительное, но часто встречающееся обстоятельство: как человек в своих суждениях принимает в соображение моральный закон.

соответствию воли с чистым нравственным законом (который, таким образом, поскольку мы никогда не могли бы быть введены в искушение отступить от него, в конце концов перестал бы быть для нас велением).

Моральный закон именно для воли всесовершеннейшего существа есть закон *святости*, а для воли каждого конечного разумного существа есть закон *долга*, морального принуждения и определения его поступков *уважением* к закону и из благоговения перед своим долгом. Нельзя брать другой субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из чувства долга, намерение совершить поступок не морально, а ведь именно оно и важно в этом законодательстве.

Очень хорошо делать людям добро из любви и участливого благоволения к ним или быть справедливым из любви к порядку; но это еще не подлинная моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению *как людей* среди разумных существ, если мы позволяем себе, словно какие-то волонтеры, с гордым высокомерием отстранять все мысли о долге и независимо от приказа только ради собственного удовольствия делать то, для чего нам не нужно было бы никакого приказа. Мы подчинены *дисциплине* разума и во всех наших максимах не должны забывать о подчиненности ему, в чем-либо отступать от него или, питая какую-то иллюзию самолюбия, сколько-нибудь уменьшать вес закона (хотя его и дает наш собственный разум) тем, что определяющее основание нашей воли, хотя и сообразно с законом, мы бы усматривали не в самом законе и не в уважении к этому закону, а в чем-то ином. Долг и обязанность — только так мы должны называть наше отношение к моральному закону. Хотя мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом и побуждающего нас к уважению, но вместе с тем мы подданные, а не глава этого царства, и непризнание нашей низшей ступени как сотворенных

существ и отказ самомнения уважать святой закон есть уже отступничество от него по духу, хотя бы буква закона и была соблюдена.

С этим вполне совпадает возможность такой заповеди, как *возлюби Бога больше всего, а ближнего своего — как самого себя*\*. В самом деле, как заповедь она требует уважения к закону, который *предписывает любовь*, а не предоставляет каждому произвольно выбирать это в качестве своего принципа. Но любовь к Богу как склонность (патологическая любовь) невозможна, так как Бог не предмет [внешних] чувств. Такая любовь к людям хотя и возможна, но не может быть нам предписана как заповедь, так как ни один человек не может любить по приказанию. Следовательно, в этой сердцевине всех законов разумеется только *практическая любовь*. В этом смысле любить Бога — значит *охотно* исполнять его заповеди; любить ближнего — значит *охотно* исполнять по отношению к нему всякий долг. А заповедь, которая делает это правилом, не может предписывать иметь такое убеждение в сообразных с долгом поступках, а может лишь предписывать *стремиться* к нему. В самом деле, заповедь, гласящая, что нечто должно делать охотно, заключает в себе противоречие: если бы мы уже сами знали, что нам надлежит делать, и, кроме того, сознавали, что мы сделаем это охотно, то заповедь относительно этого была бы совершенно излишней; и если мы это делаем, но неохотно, только из уважения к закону, то заповедь, которая делает это уважение как раз мотивом максимы, действовала бы прямо противоположно предписываемому расположению духа. Таким образом, этот закон всех законов, как всякое моральное предписание Евангелия, представляет нравственный образ мыслей во всем его совершенстве, коль скоро он как идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к кото-

---

\* Принцип личного счастья, который иные пытаются выдавать за высшее основоположение нравственности, представляет собой полный контраст этому закону. Этот принцип гласил бы: *возлюби себя больше всего, а Бога и ближнего своего — только ради самого себя*.

рому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться. Если бы разумное существо могло когда-нибудь дойти до того, чтобы совершенно *охотно* исполнять все моральные законы, то это, собственно, означало бы, что в нем не было бы даже и возможности желания, которое побуждало бы его отступить от этих законов; ведь преодоление такого желания всегда требует от субъекта самоотверженности, следовательно, нуждается в самопринуждении, т. е. во внутреннем принуждении к тому, что делают не очень-то охотно. Но никогда ни одно существо не может дойти до такой ступени морального убеждения. В самом деле, так как всякое существо в отношении того, чего оно требует для полной удовлетворенности своим состоянием, всегда зависимо, то оно никогда не может быть свободно от желаний и склонностей, которые, основываясь на физических причинах, сами по себе не согласуются с моральным законом, имеющим совершенно другие источники; стало быть, по отношению к ним необходимо, чтобы убеждение его максим основывалось на моральном принуждении, а не на доброхотной преданности, и на уважении, которое *требует* соблюдения закона, хотя бы это делалось и неохотно, а не на любви, которая не опасается никакого внутреннего противодействия закону, тем не менее, однако, эту последнюю, а именно чистую любовь к закону (так как тогда он перестал бы быть *велением* и моральность, которая субъективно переходила бы в святость, перестала бы быть *добродетелью*), необходимо сделать постоянной, хотя и недостижимой, целью своих стремлений. Действительно, в том, что мы высоко ценим, но чего (сознавая собственные слабости) боимся, благоговейный страх благодаря большей легкости удовлетворять его превращается в привязанность, а уважение — в любовь; по меньшей мере это было бы осуществлением намерения по отношению к закону, если бы сотворенное существо в состоянии было когда-нибудь достигнуть его.

Это рассуждение имеет своей целью не столько разъяснить указанную евангельскую заповедь, чтобы

определить *религиозный фанатизм* в любви к Богу, сколько точно определить нравственное убеждение непосредственно в отношении обязанностей перед людьми и воспрепятствовать *чисто этическому* фанатизму, заражающему много умов, или, где можно, предотвратить его. Нравственная ступень, на которой стоит человек (а по нашему мнению, каждое разумное существо), есть уважение к моральному закону. Убеждение, которое ему надлежит иметь для соблюдения этого закона, состоит в том, чтобы соблюдать его из чувства долга, а не из добровольного расположения и во всяком случае не из непринуждаемого, самостоятельно и охотно осуществляемого стремления соблюдать его, и моральное состояние человека, в котором он всякий раз может находиться, есть *добродетель*, т. е. моральный образ мыслей *в борьбе*, а не *святость* в мнимом *обладании* полной *чистотой* намерений воли. Поощряя к поступкам благородным, возвышенным и великодушным, мы только настраиваем умы на моральный фанатизм и усиление самомнения, когда внушаем им иллюзию, будто это не долг, т. е. уважение к закону, иго которого (тем не менее легкое — его возлагает на нас сам разум) они *должны*, хотя бы и неохотно, нести, что служит определяющим основанием их поступков, и который всегда их смиряет, когда они соблюдают его (*повинуются* ему); будто от них ожидают таких поступков не из чувства долга, а как подлинной заслуги. Не говоря уже о том, что, подражая таким действиям, а именно из такого принципа, они отнюдь не удовлетворяли бы дух закона, состоящий в подчиняющемся закону убеждению, а не в законосообразности поступка (принцип здесь может быть каким угодно), и не говоря о том, что они усматривают мотивы *патологически* (в симпатии или в самолюбии), а не морально (в законе), — они таким образом порождают легкомысленный, поверхностный и фантастический образ мыслей — им льстит добровольная благодетельность их души, которая не нуждается ни в подбадривании, ни в обуздывании и которой не нужна даже заповедь; из-за этого они забывают о своей обязанности, о которой они должны думать



больше, чем о заслуге. Можно, конечно, хвалить поступки других, которые были совершены с большой самоотверженностью и притом ради долга, как *благородные* и *возвышенные* деяния, но лишь постольку, поскольку имеются следы, дающие возможность предполагать, что они совершены только из уважения к своему долгу, а не в душевном порыве. Если хотят кому-то представить их как пример для подражания, то в качестве побуждения к этому необходимо использовать уважение к долгу (как единственное подлинное моральное чувство); это серьезное и святое предписание, которое не позволяет нашему пустому себялюбию забавляться патологическими побуждениями (поскольку они аналогичны с моральностью) и хвастаться каким-то *заслуженным* нами достоинством. Если только хорошенько поискать, то для всех достойных похвалы поступков мы найдем закон долга, *повелевающий*, а не оставляющий на наше усмотрение то, что могло бы нравиться нашей склонности. Это единственный способ представления, который морально формирует душу, так как только ему одному доступны твердые и точно определенные основоположения.

Если *фанатизм* в самом общем значении слова есть предпринятый согласно основоположениям переход границ человеческого разума, то *этический фанатизм* есть переход границ, устанавливаемых человечеству практическим чистым разумом: этот разум позволяет искать субъективное определяющее основание сообразных с долгом поступков, т. е. моральное побуждение к ним, только в самом законе, а не в чем-нибудь другом, а убеждение, которое тем самым вносится в максимы, усматривать только в уважении к этому закону, а не в чем-нибудь другом; стало быть, он предписывает сделать высшим *жизненным принципом* всякой моральности в человеке мысль о долге, усмиряющую всякое *высокомерие* и всякое пустое *самолюбие*.

Если это так, то не только сочинители романов и сентиментальные наставники (хотя они и осуждают сентиментальность), но иногда и философы, даже самые строгие из них, стойки, вводили *этический фана-*

*тизм* вместо более трезвой, но более мудрой дисциплины нравов, хотя фанатизм последних был более героическим, а фанатизм первых — пошлым и томным, и без всякого лицемерия можно повторить со всей справедливостью моральное учение Евангелия, что прежде всего чистота морального принципа, а также соответствие его с ограниченностью конечных существ подчинили все благонравное поведение человека дисциплине предъявляемого долга, который не дает им предаваться мечтаниям о воображаемых моральных совершенствах, и поставили в рамки смирения (т. е. самопознания) как самомнение, так и самолюбие, которые охотно забывают свои границы.

*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который только рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно,

лицо (Person) как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к интеллигибельному миру; поэтому не следует удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением.

На этом происхождении [долга] основываются некоторые выражения, обозначающие ценность предметов согласно моральным идеям. Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с *автономией* разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как со средством, но и как с целью. Это условие мы справедливо приписываем даже божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на *личности* их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.

Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы (по ее назначению), позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение; она естественна и легко понятна даже самому обыденному человеческому разуму. Не замечал ли иногда каждый, даже умеренно честный человек, что он отказывался от вообще-то невинной лжи, благодаря которой

он мог бы или сам выпутаться из трудного положения, или же принести пользу любимому и весьма достойному другу, только для того, чтобы не стать презренным в своих собственных глазах? Не поддерживает ли честного человека в огромном несчастье, которого он мог бы избежать, если бы только мог пренебречь своим долгом, сознание того, что в своем лице он сохранил достоинство человечества и оказал ему честь и что у него нет основания стыдиться себя и бояться внутреннего взора самоиспытания? Это утешение не счастье и даже не малейшая доля его. Действительно, никто не станет желать, чтобы представился случай для этого или чтобы жить при таких обстоятельствах. Но человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни. Следовательно, это внутреннее успокоение лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным; но именно оно удерживает человека от опасности потерять свое собственное достоинство, после того как он совсем отказался от достоинства своего положения. Оно результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни.

Таков истинный мотив чистого практического разума. Он не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования и поскольку он в людях, сознающих также и свое чувственное существование и связанную с этим зависимость от их природы, на которую в этом отношении оказывается сильное патологическое воздействие, субъективно внушает уважение к их высшему назначению. Но с этим мотивом легко сочетаются столь многие прелести и удовольствия жизни, что уже ради них одних самый мудрый выбор разумного и размышляющего о величайшем благе жизни *эпикурейца* провозгласил бы себя нравственным благоповедением; и было бы полезно перспективы радостного наслаждения жизнью связать с этой высшей и уже са-

мой по себе достаточно определяющей побудительной причиной,— но только для того, чтобы уравновесить соблазны, в которые непременно вводит порок на противоположной стороне, а не для того, чтобы придавать им настоящую движущую силу, хотя бы в малейшей степени, когда речь идет о долге, так как это означало бы осквернять источник морального убеждения. Высокое достоинство долга не имеет никакого отношения к наслаждению жизнью; у него свой особый закон и свой особый суд; и если бы то и другое захотели встряхнуть так, чтобы смешать их и, как целебное средство, предложить больной душе,— они тотчас же сами собой отделились бы друг от друга, а если же нет, то первое не оказывало бы никакого действия; но если бы физическая жизнь приобретала при этом некоторую силу, то безвозвратно исчезла бы моральная жизнь.

## КРИТИЧЕСКОЕ ОСВЕЩЕНИЕ АНАЛИТИКИ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Под критическим освещением какой-нибудь науки или одного из ее разделов, который сам по себе представляет систему, я понимаю исследование и обоснование того, почему они должны иметь такую, а не другую систематическую форму, когда их сравнивают с другой системой, которая имеет в своей основе подобную же познавательную способность. А практический разум имеет в своей основе ту же самую познавательную способность, что и спекулятивный, поскольку оба суть *чистый разум*. Следовательно, различие между систематической формой одного и систематической формой другого необходимо определить путем сравнения их и указать причину этого.

Аналитика чистого теоретического разума имела дело с познанием предметов, которые могут быть даны рассудку; следовательно, она должна была начинаться с *созерцания*; стало быть (так как это созерцание всегда чувственно), с чувственности, только от них перейти к понятиям (предметов этого созерцания), и,

лишь предпослав то и другое, могла завершиться *основоположениями*. Практический же разум имеет дело не с предметами с целью их *познания*, а со своей собственной способностью *осуществлять* эти предметы (сообразно с их познанием), т.е. с *волей*, которая есть причинность, поскольку разум содержит в себе определяющее основание ее, следовательно, он должен указать не объект созерцания, а (так как понятие причинности всегда включает в себе отношение к закону, который определяет существование многообразного в его взаимоотношении) как практический разум *только закон* его. Поэтому критика его аналитики, поскольку он должен быть практическим разумом (что, собственно, и составляет здесь задачу), должна начинать с *возможности априорных практических основоположений*. Только отсюда она может перейти к *понятиям* о предметах практического разума, а именно к понятиям безусловно доброго и злого, чтобы дать их сообразно с указанными основоположениями (ведь до этих принципов никакая познавательная способность не может дать их как доброе и злое); лишь тогда последняя глава, а именно глава об отношении чистого практического разума к чувственности и его необходимом, а priori познаваемом влиянии на чувственность, т.е. о *моральном чувстве*, может завершить эту часть [аналитики]. Таким образом, аналитика практического чистого разума делит всю совокупность всех условий своего применения совершенно аналогично с аналитикой теоретического разума, но в обратном порядке. Аналитика теоретического чистого разума делилась на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, а аналитика практического, наоборот, на логику и эстетику чистого практического разума (если мне позволено употреблять здесь эти вообще-то не очень точные названия только ради аналогии); логика в свою очередь там делилась на аналитику понятий и аналитику основоположений, а здесь делится на аналитику основоположений и аналитику понятий. Там из-за двоякого вида чувственного созерцания эстетика делилась на две части; здесь чувственность рассматривается вовсе не как способность

созерцания, а только как чувство (которое может быть субъективной основой желания), и в отношении его чистый практический разум уже не допускает дальнейшего деления.

Легко понять причину, почему это деление на две части с их подразделением здесь действительно не производится (как можно было бы на первых порах попытаться сделать, руководствуясь примером первой). В самом деле, так как это *чистый разум*, который рассматривается здесь в своем практическом применении, стало быть, исходя из априорных основоположений, а не из эмпирических оснований определений, то деление аналитики чистого практического разума должно быть подобным делению умозаключения, а именно: от общего в *большей посылке* (от морального принципа) через предпринятое в *меньшей посылке* подведение возможных поступков (как добрых или злых) под это общее идти к *заключению*, а именно к субъективному определению воли (интересу к практически возможному добру и основанной на этом максиме). Тому, кто мог убедиться в основательности суждений, данных в аналитике, эти сравнения доставят удовольствие, так как они справедливо возбуждают надежду на то, что, быть может, когда-нибудь удастся постичь единство всей способности чистого разума (как теоретического, так и практического) и можно будет все выводить из одного принципа, а это неизбежная потребность человеческого разума, который находит полное удовлетворение только в полностью систематическом единстве своего познания.

Но если мы будем рассматривать также и содержание познания, какое мы можем иметь о чистом практическом разуме и посредством него, как это излагает его аналитика, то при удивительной аналогии между ним и теоретическим разумом оказывается и не менее удивительное различие. В отношении теоретического разума *способность чистого априорного познания разума* можно было совсем легко и ясно доказать на примерах из наук (науки различными способами проверяют свои принципы путем методического применения,

поэтому в них в отличие от обыденного познания нечего особенно опасаться скрытой примеси эмпирических основ познания). Но то, что чистый разум без примеси какого-либо эмпирического основания определения сам по себе есть также практический разум, — это необходимо было суметь доказать из *практического применения самого обыденного разума*, подтвердив высшее практическое основоположение как такое, которое всякий естественный человеческий разум как совершенно априорный и не зависимый ни от каких чувственных данных признает высшим законом своей воли. Соответственно чистоте его происхождения необходимо было сначала доказать и обосновать его в самом *суждении этого обыденного разума*, прежде чем наука могла овладеть им для применения его, словно как факт, предшествующий всякому умствованию относительно его возможности и всем выводам, которые можно было бы отсюда делать. Но это обстоятельство легко объяснить и из только что сказанного, ведь практический разум необходимо должен начинать с основоположений, которые, следовательно, как первые данные должны быть положены в основу всех наук и не могут возникнуть из них. Но так обосновать моральные принципы как основоположения чистого разума можно было вполне и с достаточной достоверностью одной лишь ссылкой на суждения обыденного человеческого разума, так как все эмпирическое, что могло бы проникнуть в наши максимумы как определяющее основание воли, тотчас же *обнаруживает себя* через чувство удовольствия или страдания, необходимо присущее ему, поскольку оно возбуждает желание; а чистый практический разум прямо *противодействует* тому, чтобы такое чувство было принято в его принцип в качестве условия. Неравномерность определяющих оснований (эмпирических и рациональных) обнаруживает себя в этом противоборстве практически законодательствующего разума со всякой примешивающейся склонностью через своеобразный вид *ощущения*, которое, однако, не предшествует законодательству практического разума, а, скорее, только им и порождается, и притом как



принуждение, а именно через такое чувство уважения, какое ни один человек не имеет к склонностям, каковы бы эти склонности ни были, но какое он питает к закону; неоднородность определяющих оснований обнаруживает себя столь разительно и столь явно, что каждый даже самый обыденный человеческий рассудок на приводимом ему примере должен сразу же убедиться, что ему могут, правда, советовать следовать искушениям через эмпирические основания воления, но никогда нельзя требовать, чтобы он *повиновался* какому-нибудь другому закону, кроме одного лишь закона чистого практического разума.

Различить *учение о счастье и учение о нравах*, в первом из которых эмпирические принципы составляют весь фундамент, а во втором не составляют даже дополнения, — это первая и самая важная обязанность аналитики чистого практического разума, ради выполнения которой она должна действовать так же *пунктуально*, более того, если можно так сказать, так же *педантично*, как геометр в своем деле. Но все же философу, которому здесь (как и всегда в познании разума посредством одних лишь понятий, без конструирования их) приходится бороться с большими трудностями, так как он не может положить в основу (чистому ноумену) никакого созерцания, полезно, почти так же как химику, во всякое время производить эксперимент над практическим разумом каждого человека, чтобы моральное (чистое) основание определения отличать от эмпирического, когда он к эмпирически побуждаемой воле (как, например, того, кто охотно солгал бы, поскольку он благодаря этому мог бы что-то приобрести для себя) прибавляет моральный закон (как определяющее основание). Это вроде того, как химик прибавляет щелочь к известковому раствору в соляной кислоте: соляная кислота тотчас же оставляет известь, соединяется с щелочью и известь опускается на дно. Точно так же, когда тому, кто вообще-то честный человек (или только на этот раз мысленно ставит себя на место честного человека), напоминают о моральном законе, по которому он признает низость лжеца, тотчас же практический ра-

зум его (в суждении о том, что должно быть сделано этим человеком) оставляет выгоду и соединяется с тем, что сохраняет ему уважение к своей собственной персоне (с правдивостью); а выгоду взвешивает каждый после того, как он обособляется и освобождается от всякого вторжения (*Anhängsel*) разума (который всецело на стороне долга), дабы в других случаях вступить с разумом в сношения, но только не там, где он мог бы идти вразрез с моральным законом, которого разум никогда не оставляет, а с которым он самым тесным образом соединяется.

Это различие принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, *противопоставление* их, и чистый практический разум не хочет, чтобы *отказывались* от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания *не принимались во внимание*, коль скоро речь идет о долге. В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом — отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг. Однако содействие своему счастью никогда не может быть непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга. А так как все определяющие основания воли, за исключением чистого практического закона разума (морального закона), эмпирические, следовательно, как эмпирические относятся к принципу счастья, то все они должны быть обособлены от высшего нравственного основоположения и не должны быть включены в него в качестве условия, так как это так же уничтожило бы всякую нравственную ценность, как эмпирическая примесь к геометрическим основоположениям уничтожила бы всякую математическую очевидность — самое лучшее, что (по мнению Платона<sup>14</sup>) имеется в математике и что даже важнее всякой пользы ее.

Вместо дедукции высшего принципа чистого практического разума, т.е. объяснения возможности подобного априорного познания, можно указать лишь на то, что если признают возможность свободы дейст-

вующей причины, то следует признать не только возможность, но даже и необходимость морального закона как высшего практического закона разумных существ, которым приписывается свобода причинности их воли: оба понятия столь неразрывно связаны между собой, что практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального. Но свободу действующей причины, особенно в чувственно воспринимаемом мире, отнюдь нельзя усмотреть по ее возможности; хорошо еще, если мы можем быть достаточно уверены в том, что нет доказательств ее невозможности, а моральный закон, который ее постулирует, заставляет нас и тем самым дает нам право признать ее. Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как *психологическое* свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования *природы души* и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие интеллигибельного мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения. Вот почему необходимо привести здесь еще некоторые доводы против этого заблуждения и для того, чтобы показать всю поверхность *эмпиризма*.

Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени*, следовательно как явлений, в противоположность их причинности как вещей самих по себе. Но если определения существования вещей во времени признают за определения вещей самих по себе (так обычно и представляют себе),

то необходимость в причинном отношении никак нельзя соединить со свободой: они противоречат друг другу. В самом деле, из первой следует, что каждое событие, стало быть, и каждый поступок, который происходит в определенный момент времени, необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей власти*, т.е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным. Более того, если бы я даже признавал все свое существование независимым от какой бы то ни было чуждой причины (например, от Бога), так что определяющее основание моей причинности и даже всего моего существования было бы не вне меня, то и это отнюдь не превращало бы естественную необходимость в свободу. В самом деле, в каждый момент времени я подчинен необходимости быть определяемым к действительности тем, *что не находится в моей власти*, и а *parte priori* бесконечный ряд событий, который я всегда могу лишь продолжать в заранее уже определенном порядке и нигде не могу начинать спонтанно, был бы непрерывной цепью природы, и моя причинность, таким образом, никогда не была бы свободой.

Если, следовательно, хотят приписывать свободу существу, чье существование определено во времени, то по крайней мере в этом отношении нельзя исключать его существование, стало быть, и его поступки из закона естественной необходимости всех событий; это было бы равносильно предоставлению его слепой случайности. А так как этот закон неизбежно касается всякой причинности вещей, поскольку их *существование* определимо *во времени*, то, если бы оно было тем способом, каким следовало бы представлять себе и *существование этих вещей самих по себе*, свободу следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие. Следовательно, если хотят спасти ее, то не остается ничего другого, как приписывать существование вещи, поскольку оно определимо во времени, значит, и причинность по закону *естественной*

*необходимости только явлению, а свободу — тому же самому существу как вещи самой по себе. Это, конечно, и неизбежно, если хотят сохранить оба этих противоположных друг другу понятия; но в их применении, если хотят объяснить их как соединенные в одном и том же поступке, и, следовательно, объяснить само это соединение, возникают большие трудности, которые делают такое соединение как будто невозможным.*

Если о человеке, который совершил кражу, я говорю: этот поступок есть по естественному закону причинности необходимое следствие из определяющих оснований предшествующего времени и потому было невозможно, чтобы этот поступок не был совершен, то каким образом может оценка поступка по моральному закону что-то изменить здесь и как можно предполагать, что этого поступка могло и не быть, так как закон гласит, что его не должно было бы быть, т.е. каким образом он может называться совершенно свободным в тот самый момент и в отношении того же самого поступка, в который он подчинен неизбежной естественной необходимости и в том же отношении? Искать выход лишь в том, чтобы *вид* определяющих оснований его причинности по закону природы приспособлять к *относительному* понятию свободы (по которому иногда называют свободным действие, естественное определяющее основание которого находится *внутри* действующего существа; например действие брошенного тела, когда оно находится в свободном движении; в этом случае употребляют слово *свобода*, так как тело, пока оно летит, ничем не побуждается извне; или мы называем также свободным движение часов, потому что они сами двигают стрелку, которая, следовательно, не нуждается в толчке извне; точно так же поступки людей, хотя они необходимы из-за своих определяющих оснований, предшествующих во времени, мы все же называем свободными, потому что они есть внутренние представления, порожденные нашими собственными силами, и тем самым желания, вызванные определенными обстоятельствами, а стало быть, поступки, со-

вершенные по собственному нашему усмотрению), — это жалкая уловка, за которую кое-кто все еще готов ухватиться, полагая, будто таким мелочным педантизмом разрешена трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий, ввиду чего такое решение вряд ли можно было бы найти на поверхности. Действительно, когда рассматривают вопрос о свободе, которая должна лежать в основе всех моральных законов и сообразной с ними вменяемости, важно вовсе не то, определяется ли причинность по закону природы определяющими основаниями, лежащими в субъекте или лежащими *вне* его, и необходима ли она в первом случае по инстинкту или в силу определяющих оснований, мыслимых разумом; если эти определяющие представления, даже по признанию этих людей, имеют основание своего существования во времени и притом в *предыдущем состоянии*, а это состояние — в свою очередь в предшествующем ему и т.д., то, хотя бы эти определения и были внутренними, хотя бы они и имели психологическую, а не механическую причинность, т.е. вызывали поступок через представления, а не через телесное движение, они все же *определяющие основания* причинности существа постольку, поскольку его существование определимо во времени, стало быть, при порождающих необходимость условиях прошедшего времени; следовательно, когда субъект должен действовать, они *уже не в его власти*; правда, они содержат в себе психологическую свободу (если этим словом хотят здесь пользоваться для чисто внутреннего сцепления представлений в душе), но содержат в себе и естественную необходимость, стало быть, не оставляют никакой *трансцендентальной свободы*, которую надо мыслить как независимость от всего эмпирического и, следовательно, от природы вообще, рассматривают ли ее как предмет внутреннего чувства только во времени, или как предмет внешних чувств в пространстве и времени вместе; а без этой свободы (в последнем истинном значении), которая одна лишь бывает а priori практической, невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону.

Именно поэтому такую необходимость событий во времени по естественному закону причинности можно называть *механизмом* природы, хотя мы вовсе не хотим этим сказать, будто вещи, подчиненные ему, должны быть действительными материальными *машинами*. Здесь обращается лишь внимание на необходимость связи событий во временном ряду, так, как они развиваются по закону природы, как бы ни назывался субъект, в котором происходят эти события, — *automaton materiale*, когда механизм приводится в действие материей, или — вместе с Лейбницем<sup>15</sup> — *automaton spirituale*, когда он приводится в действие представлениями; и если бы свобода нашей воли была только как *automaton spirituale* (скажем, психологической и относительной, а не трансцендентальной, т.е. абсолютной, одновременно), то в сущности она была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения.

Чтобы устранить кажущееся противоречие между механизмом природы и свободы в одном и том же поступке в приведенном случае, надо вспомнить то, что было сказано в «Критике чистого разума» или что вытекает оттуда: естественная необходимость, несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть, лишь определениям действующего субъекта как явления, следовательно, поскольку определяющие основания каждого его поступка лежат в том, что относится к прошедшему времени и уже *не в его власти* (сюда надо отнести его совершенные уже поступки и определимый этим характер в его собственных глазах как феномена). Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь саму по себе, рассматривает свое существование, *поскольку оно не подчинено условиям времени*, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом; и в этом его существовании для него нет ничего предшествующего определению его воли, а каждый поступок и вообще каждое сменяющееся сообразно с внутренним

чувством определение его существования, даже весь последовательный ряд его существования как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа следует рассматривать в сознании его интеллигибельного существования только как следствие, но отнюдь не как определяющее основание причинности его как *ноумена*. В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в произошедшем [времени] достаточно определен и потому неминуемо необходим; в самом деле, этот поступок со всем произошедшим, что его определяет, принадлежит к единственному феномену его характера, который он сам создает себе и на основании которого он сам приписывает себе как причине, независимой от всякой чувственности, причинность этих явлений.

Этому вполне соответствуют приговоры той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью. Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости, и чтобы признать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом уме, т.е. мог пользоваться своей свободой; и хотя он *объясняет* себе свой проступок той или другой дурной привычкой, появившейся от небрежности и невнимательности к себе до такой степени, что он может рассматривать этот проступок как естественное следствие этой привычки, тем не менее это не может предохранить его от самопорицания и упреков себе. Именно на этом основывается раскаяние в давно совершенном поступке при каждом воспоминании о нем; это — мучительное, вызванное моральным убеж-



дением ощущение, которое практически бесполезно, поскольку оно не может сделать случившееся неслучившимся; это ощущение было бы даже нелепым (Пристли<sup>16</sup>, как настоящий и последовательный *фаталист*, считает его именно таким; за откровенность здесь он заслуживает больше одобрения, чем те, кто, признавая механизм воли на деле, а свободу ее только на словах, все еще хотят, чтобы считали, что они вводят такое раскаяние в свою синкретическую систему, не объясняя возможности такой вменяемости), но как боль оно вполне правомерно, потому что разум, когда дело идет о законе нашего интеллигибельного существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени и спрашивает лишь о том, принадлежит ли мне это событие как поступок, и в таком случае морально связывает с ним это ощущение, когда бы ни произошло событие — теперь или давным-давно. В самом деле, *жизнь в чувственно воспринимаемом мире* (Sinnenleben) имеет в отношении интеллигибельного сознания своего существования (свободы) абсолютное единство феномена, о котором, поскольку он заключает в себе только явление убеждения (характера), имеющего отношение к моральному закону, должно судить не по естественной необходимости, присущей ему как явлению, а по абсолютной спонтанности свободы. Следовательно, можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение, и тем не менее утверждать при этом, что человек свободен. Действительно, если бы мы были способны и к другому видению (что нам, конечно, не дано и вместо чего мы имеем лишь понятие разума), а именно к интеллектуальному созерцанию этого же субъекта, то мы убедились бы, что вся эта цепь явлений в отношении того, что может касаться только морального закона, зави-

сит от спонтанности субъекта как вещи самой по себе, но физически объяснить определение этой спонтанности нельзя. За неимением такого созерцания это различие между отношением наших поступков как явлений к чувственно воспринимаемой сущности нашего субъекта и отношением, благодаря которому эта чувственно воспринимаемая сущность относится к интеллигибельному субстрату в нас, подтверждается моральным законом. — С этой точки зрения, которая естественна для нашего разума, хотя и необъяснима, можно считать обоснованными и суждения, которые, будучи построены с полной добросовестностью, тем не менее на первый взгляд кажутся совершенно противоречащими всякой справедливости. Бывают случаи, когда люди с детства, даже при воспитании, которое на других имело благотворное влияние, обнаруживают столь рано злобность, которая усиливается в зрелые годы до такой степени, что их можно считать прирожденными злодеями и, если дело касается их образа мыслей, совершенно неисправимыми; но и их судят за проступки и им вменяют в вину преступление; более того, они (дети) сами находят эти обвинения вполне справедливыми, как если бы они, несмотря на присущие им неисправимые естественные свойства души, остались столь же отвечающими за свои поступки, как и всякий другой человек. Этого не могло бы быть, если бы мы не предполагали, что все, что возникает на основе произвольного выбора (как, несомненно, каждый преднамеренно совершаемый поступок), имеет в основе свободную причинность, которая с раннего детства выражает характер человека в его явлениях (поступках); а эти явления ввиду однообразия поведения показывают естественную связь, которая, однако, не делает необходимым дурные свойства воли, а представляет собой, скорее, следствие добровольно принятых злых и неизменных основоположений, отчего человек становится еще более достойным осуждения и наказания.

Но есть еще одна трудность в вопросе о свободе, поскольку она должна быть совместима с природным механизмом в существе, принадлежащем к чувственно

воспринимаемому миру, — трудность, которая, если даже согласятся со всем сказанным до сих пор, угрожает свободе полной гибелью. Но, несмотря на эту опасность, одно обстоятельство все же дает надежду на счастливый для признания свободы исход, а именно то, что эта трудность сильнее всего (в самом деле, как это мы скоро увидим, лишь она одна) отягощает систему, в которой существование, определяемое во времени и пространстве, признают существованием вещи самой по себе; она, следовательно, не заставляет нас отказываться от нашего важнейшего предположения об идеальности времени как чистой формы чувственного созерцания, значит, как способа представления, который присущ субъекту как принадлежащему к чувственно воспринимаемому миру, и требует лишь соединять свободу с этой идеей.

Если согласятся с нами, что интеллигибельный субъект в отношении данного поступка может еще быть свободным, хотя он как субъект, принадлежащий и к чувственно воспринимаемому миру, в отношении этого же поступка механически обусловлен, то, как только признают, что *Бог* как всеобщая перво-сущность есть *причина* также и *существования субстанции* (положение, от которого никогда нельзя отказаться, не отказавшись в то же время от понятия о Боге как сущности всех сущностей и тем самым от понятия о вседостаточности его, на котором зиждется вся теология), необходимо, по-видимому, также допустить, что поступки человека имеют свое определяющее основание в том, *что находится целиком вне его власти*, а именно в причинности отличной от него высшей сущности, от которой полностью зависит его существование и все определение его причинности. И действительно, если бы поступки человека, поскольку они принадлежат к его определениям во времени, были определениями человека не как явления, а как вещи самой по себе, то свободу нельзя было бы спасти. Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона<sup>17</sup>, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений; и хотя самосознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой

спонтанности в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом, так как она может быть названа так только относительно, ибо хотя ближайшие причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, внутренние, но последняя и высшая причина находится целиком в чужой власти. Поэтому я не понимаю, каким образом те, которые все еще упорно хотят видеть в пространстве и времени определения, принадлежащие к существованию вещей самих по себе, хотят избежать здесь фатальности поступков. Если же они допускают (как это делает вообще-то проницательный Мендельсон<sup>18</sup>), что пространство и время суть необходимые условия существования конечных и зависимых (abgeleiteter) существ, но не бесконечной первосущности, то на каком же основании они проводят такое различие? И каким образом они хотят избежать того противоречия, которое они допускают, когда рассматривают существование во времени как определение, необходимо присущее конечным вещам самим по себе, если Бог есть причина этого существования, но причиной самого времени (или пространства) быть не может (потому что время как а priori необходимое условие предполагается для существования вещей) и если, следовательно, его причинность в отношении существования этих вещей сама должна быть по времени обусловленной, причем неизбежно должны возникнуть все противоречия с понятием его бесконечности и независимости? Определение же божественного существования как независимого от всех условий времени, в отличие от существования существ чувственно воспринимаемого мира, очень легко отличать как *существование существа самого по себе* от существования *вещи в явлении*. Поэтому, если не признают идеальности времени и пространства, остается один только *спинозизм*, в котором пространство и время суть неотъемлемые определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не субстанции, а только присущие ей акциденции. Дело в том, что если бы эти вещи существовали только как ее действия *во времени* и время было

бы условием их существования самих по себе, то поступки таких существ должны были бы быть лишь ее поступками, которые она где-то и когда-то совершала. Поэтому спинозизм, несмотря на нелепость его основной идеи, делает гораздо более последовательный вывод, чем тот, который можно сделать согласно теории о сотворении мира, если *существа*, принимаемые за субстанции и *существующие во времени* сами по себе, рассматривать как действия высшей причины и не как нечто принадлежащее этой причине и ее деятельности, а как субстанции сами по себе.

Устранить указанную трудность можно быстро и четко следующим образом. Если существование *во времени* есть лишь способ чувственного представления мыслящего существа в мире, следовательно, не касается его как вещи самой по себе, то сотворение этого существа есть сотворение вещи самой по себе, потому что понятие сотворения принадлежит не к способу чувственного представления о существовании и не к причинности, а может относиться только к ноуменам. Следовательно, если о существах в чувственно воспринимаемом мире я говорю: они сотворены, то я их рассматриваю в этом отношении как ноумены. Так же как было бы противоречием, если бы сказали: Бог — творец явлений, так будет противоречием, если скажут: он как творец есть причина поступков в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, как явлений, хотя он причина существования совершающего поступки существа (как ноумена). Если же можно (если только мы признаем существование во времени за нечто такое, что правильно только для явлений, а не для вещей самих по себе) утверждать свободу, не задевая природного механизма поступков как явлений, то ничего не меняет здесь то обстоятельство, что существа, совершающие поступки, суть сотворенные существа, так как сотворение касается их интеллигibleного, а не чувствительного (*sensibele*) существования и, следовательно, не может рассматриваться как определяющее основание явлений; но все это было бы совершенно иначе, если бы существа в мире существовали *во времени* как вещи сами по себе, так как

тогда создатель субстанции был бы в то же время и творцом всего механизма в этой субстанции.

Вот как необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей самих по себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума.

Но указанное здесь устранение трудности, скажут нам, все же таит в себе много трудного и вряд ли может быть ясно изложено. А разве легче и понятнее всякое другое решение, которое пытались и будут пытаться дать? Скорее, можно было бы сказать, что догматические учителя метафизики показали здесь больше хитрости, чем искренности, когда они старались как можно дальше запрятать этот трудный пункт в надежде, что если они совсем не будут о нем говорить, то никто не будет о нем думать. Если надо помочь науке, то следует *вскрывать* трудности и даже *искать* те, которые тайно ей мешают, ведь каждая из них вызывает к жизни средства, которые нельзя найти, не добиваясь приращения науки в объеме или в определенности, так что даже препятствия становятся средством, содействующим основательности науки. Если же трудности скрываются сознательно или устраняются только паллиативными средствами, то рано или поздно они превратятся в неизлечимый недуг, который разрушает науку, ввергая ее в полный скептицизм.

\* \* \*

Так как среди всех идей чистого спекулятивного разума, собственно, одно лишь понятие свободы приводит к столь большому расширению в сфере сверхчувственного, хотя только в отношении практического познания, то я спрашиваю себя: *почему только на его долю выпала такая плодотворность*, тогда как остальные хотя и обозначают пустое место для возможных интеллигибельных сущностей, но понятие о них ничем нельзя определить? Так как я ничего не могу мыслить без категории, а ее надо искать прежде всего в идее разума о свободе, которой я занимаюсь,

то я сразу замечаю, что здесь это категория *причинности* и что, хотя под *понятие разума* о свободе как за-предельное понятие нельзя подвести никакое соответствующее ему созерцание, тем не менее *рассудочному понятию* (причинности), для синтеза которого *понятие разума* требует безусловного, должно быть до этого дано чувственное созерцание, лишь посредством которого и удостоверяется его объективная реальность. А все категории делятся на два класса: на *математические*, которые имеют дело только с единством синтеза в представлении об объектах, и на *динамические*, которые имеют дело с единством синтеза в представлении о существовании объектов. Первые (категории величины и качества) всегда содержат в себе синтез *однородного*, в котором отнюдь нельзя найти безусловного для обусловленного в пространстве и времени, данного в чувственном созерцании, так как оно само в свою очередь должно принадлежать к времени и пространству и, следовательно, всегда должно быть с своей стороны обусловленным; поэтому и в диалектике чистого теоретического разума оба противоположных друг другу способа находить безусловное и целокупность (*Totalität*) условий для них были ложными. Категории второго класса (категории причинности и необходимости вещи) не требовали этой однородности (обусловленного и условия в синтезе), потому что здесь надо представлять не созерцание, как оно складывается из многообразного в нем, а только то, каким образом существование соответствующего ему обусловленного предмета присовокупляется к существованию условия (в рассудке как связанное с ним); и тогда для полностью обусловленного в чувственно воспринимаемом мире (и в отношении причинности, и в отношении случайного существования самой вещи) было дозволено полагать в интеллигибельном мире безусловное, хотя, впрочем, неопределенно, и делать синтез трансцендентным; вот почему и в диалектике чистого спекулятивного разума оказалось, что оба с виду противоположных друг другу способа находить безусловное для обусловленного — например, в синтезе причинности для обусловлен-

ного в ряду причин и действий чувственно воспринимаемого мира мыслить причинность, которая далее уже чувственно не обусловлена, — на самом деле не противоречат друг другу и что один и тот же поступок, который как принадлежащий к чувственно воспринимаемому миру всегда чувственно обусловлен, т.е. механически необходим, в то же самое время как принадлежащий к причинности совершающего поступок существа, поскольку оно принадлежит к интеллигильному миру, может иметь в основе и чувственно не обусловленную причинность, стало быть, его можно мыслить как свободный поступок. Теперь дело только в том, чтобы это *можно* превратить в *есть*, т.е. чтобы иметь возможность на действительном случае, как бы через факт, доказать, что некоторые поступки предполагают такую причинность (интеллектуальную, чувственно не обусловленную), какими бы они ни были — действительными или же только заповеданными, т.е. объективно практически необходимыми. Мы не можем надеяться найти такую связь в действительных, данных в опыте поступках как в событиях чувственно воспринимаемого мира, потому что причинность через свободу всегда надо искать в интеллигильном, вне чувственно воспринимаемого мира. Но другие вещи, кроме чувственно воспринимаемых, нам для восприятия и наблюдения не даны. Следовательно, нам ничего не остается, как только искать неоспоримое и притом объективное основоположение причинности, исключаяющее из ее определения всякое чувственное условие, т.е. основоположение, в котором разум уже не ссылается в отношении причинности на нечто *другое* как на определяющее основание, а сам уже посредством этого основоположения содержит в себе определяющее основание и в котором, следовательно, разум как *чистый разум* сам есть практический разум. Не надо искать и находить это основоположение; оно уже давно было в разуме всех людей и вошло в их существо; это основоположение *нравственности*. Следовательно, нам даны указанная необусловленная причинность и способность ее, свобода, а с ней существо (я сам), которое принадлежит



к чувственно воспринимаемому миру, но в то же время как принадлежащее к интеллигибельному миру не только неопределенно и проблематически *мыслится* (что уже спекулятивный разум мог обнаружить как возможное), но даже в *отношении закона* причинности этого мира *определенно* и ассерторически *познается*, и таким образом нам дается действительность интеллигибельного мира, и притом в практическом отношении *определенно*; и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*<sup>19</sup>. Но такого шага мы не могли сделать в отношении второй динамической идеи, а именно идеи *необходимой сущности*. Мы не могли из чувственно воспринимаемого мира дойти до этой сущности без посредства первой динамической идеи. В самом деле, если бы мы хотели попытаться сделать это, то мы должны отважиться на прыжок — оставить все, что нам дано, и перенестись к тому, из чего нам не дано ничего такого, посредством чего мы могли бы связать такое интеллигибельное существо с чувственно воспринимаемым миром (потому что необходимая сущность должна быть познана как данная *вне нас*); это, однако, вполне возможно в отношении *нашего собственного* субъекта, поскольку он, с *одной стороны*, определяет себя посредством морального закона как интеллигибельное существо (в силу свободы), а с *другой стороны*, познает себя как деятельный согласно этому определению в чувственно воспринимаемом мире, как это теперь ясно доказано. Одно только понятие свободы дает нам возможность не выходить за пределы самого себя, чтобы для обусловленного и чувственного находить безусловное и интеллигибельное. Ведь именно сам наш разум познает себя через вышедший и безусловный практический закон и [познает] существо, которое сознает этот закон (нашу собственную персону), как принадлежащее к чистому интеллигибельному миру, и притом даже с определением того способа, каким оно как такое существо может быть деятельным. Так становится понятным, почему во всей способности разума *только практическое* в

состоянии вывести нас за пределы чувственно воспринимаемого мира и дать познание о сверхчувственном порядке и связи, которое, однако, именно поэтому может быть расширено лишь настолько, насколько это необходимо как раз для чистой практической цели.

Да будет мне дозволено при этом обратить внимание еще на одно обстоятельство, а именно на то, что каждый шаг, который делают с чистым разумом даже в практической сфере, где тонкая спекуляция совершенно не принимается в соображение, тем не менее столь точно и притом сам собой примыкает ко всем моментам критики теоретического разума, как если бы он был сделан с обдуманном намерением подтвердить ее. Такое, отнюдь не искомое, но (как легко можно в этом убедиться, если только продолжать моральные изыскания вплоть до их принципов) само собой находящееся точное согласие важнейших положений практического разума с замечаниями критики спекулятивного разума, которые часто кажутся слишком тонкими и ненужными, поражает и приводит в изумление; оно подтверждает уже признанную другими и восхваляемую максиму — в каждом научном исследовании спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямоотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради него одного. Частое наблюдение убедило меня, что когда такая работа доведена до конца, тогда то, что мне в середине работы порою казалось в отношении других посторонних учений сомнительным, если только я до тех пор упускал из виду эти сомнения и обращал внимание только на свою работу, пока она не была совсем закончена, в конце концов неожиданным образом совершенно совпадало с тем, что обнаруживалось само собой, без принятой в соображение этих учений, без пристрастия к ним и предпочтения. Писатели избавились бы от многих ошибок и сберегли бы немало труда (бесполезно потраченного на иллюзии), если бы могли решиться приступать к работе с несколько большей прямоотой.

# ДИАЛЕКТИКА ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### О диалектике чистого практического разума вообще

Чистый разум, будем ли мы его рассматривать в спекулятивном или практическом применении, всегда имеет свою диалектику, так как он требует абсолютной целокупности (Totalitat) условий для данного обусловленного, а ее можно найти только в вещах самих по себе. А так как все понятия о вещах должны быть соотнесены с созерцаниями, а созерцания у нас, людей, могут быть лишь чувственными, стало быть, предметы можно познавать не как вещи сами по себе, а только как явления, в ряду обусловленного и условий которых никогда нет безусловного, — то из приложения этой идеи разума о целокупности условий (стало быть, о безусловном) к явлениям неизбежно возникает видимость, будто эти явления суть вещи сами по себе (ведь без предостерегающей критики их всегда считают таковыми); эта видимость никогда и не казалась бы ложной, если бы она не выдавала себя из-за *противоречия* разума с самим собой в применении его основоположения к явлениям — предполагать безусловное для всего обусловленного. Это заставляет разум исследовать эту видимость: откуда она возникла и как можно ее устранить. Этого можно достигнуть только посредством исчерпывающей критики всей чистой способности разума; так что антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое только может впасть человеческий разум, так как в конце концов она побуждает нас искать ключ, чтобы выбраться из этого лабиринта; а когда этот ключ найден, он открывает нам и то, чего мы не искали, но что нам нужно, а именно дает нам возможность усмотреть высший неизменный порядок вещей; при

этом порядке вещей мы находимся уже теперь, а определенные предписания могут нам указать, как продолжать при нем наше существование сообразно с высшим назначением разума.

Как разрешить эту естественную диалектику в спекулятивном применении чистого разума и предотвратить ошибку, возникающую из естественной, впрочем, видимости, было подробно указано в критике этой способности. Не лучше, однако, обстоит дело с разумом в его практическом применении. Как чистый практический разум он также ищет безусловное для практически обусловленного (зависящего от склонностей и естественных потребностей), и притом не как определяющее основание воли; когда это основание уже дано (в моральном законе), он ищет безусловную всеполноту *предмета* чистого практического разума под именем *высшего блага*.

– Определение этой идеи, в достаточной мере практическое, т.е. для максимы нашего поведения согласно разуму, есть *учение мудрости*, а оно, будучи *наукой*, есть *философия* в том значении, в каком это слово понимали древние: для них она была указанием на понятие, в котором следует усмотреть высшее благо, и на поведение, которым следует достигнуть этого блага. Было бы хорошо оставить этому слову его старое значение *учения о высшем благе*, поскольку разум стремится создать из него *науку*. В самом деле, с одной стороны, ограничивающее условие, которое мы добавляем, соответствовало бы греческому выражению (которое обозначает любовь к *мудрости*) и в то же время было бы достаточным для того, чтобы под именем философии охватить и любовь к *науке*, стало быть, ко всякому спекулятивному познанию разума, поскольку оно пригодно как для указанного понятия, так и для практического определяющего основания; в то же время оно не позволяло бы упускать из виду главную цель, только ради которой философия и называется учением мудрости. С другой стороны, было бы не худо убавить самомнение у того, кто рискнул бы присвоить себе звание философа, уже самой дефиницией напоминая ему о мере самооценки, которое

значительно уменьшит его притязания; ведь быть *учителем мудрости* — это, конечно, нечто большее, чем быть учеником, который всегда еще далек от того, чтобы с твердой уверенностью вести к такой высокой цели самого себя, не говоря уже о других. Это означало бы быть *мастером в знании мудрости*, а это больше того, на что может притязать скромный человек; тогда философия, как и сама мудрость, все еще оставалась бы идеалом, который объективно представлен полностью только в разуме, а субъективно, для отдельного лица, составляет цель его постоянных стремлений; притязать на обладание этим идеалом под претенциозным именем философа вправе только тот, кто мог бы указать неперенное влияние мудрости (в самообуздании и в явном интересе главным образом к общему благу) на себе как на примере, чего древние и требовали, чтобы можно было заслужить это почетное звание.

Относительно диалектики чистого практического разума нам следует еще предпослать одно напоминание по поводу определения понятия *о высшем благе* (от диалектики, если только удастся решить ее, можно ожидать самого благотворного результата, как и от диалектики теоретического разума, благодаря тому что откровенно указанные и нескрываемые противоречия чистого практического разума с самим собой заставляют прибегнуть к исчерпывающей критике его собственной способности).

Моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли. А так как это закон только формальный (а именно требует лишь формы максимы как устанавливающей общие законы), то как определяющее основание он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта волнения. Следовательно, если бы высшее благо и было всем *предметом* чистого практического разума, т.е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать *определяющим основанием* воли, и только моральный закон необходимо рассматривать как основание к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему. Это напоминание в

таким тонким вопросе, как определение нравственных принципов, где даже малейшее ложное толкование искажает воззрения (*Gesinnungen*), очень важно. В самом деле, из аналитики явствует, что если до морального закона считают какой-нибудь объект под наименованием *благо* определяющим основанием воли и потому выводят из него высший практический принцип, то это всегда приводит к гетерономии и вытесняет моральный принцип.

Само собой разумеется, что если в понятие высшего блага уже включается моральный закон как первое условие, то высшее благо не только *объект*, но и его понятие, а представление о возможном благодаря нашему практическому разуму существованию его есть также *определяющее основание* чистой воли, так как тогда моральный закон, уже мыслимый в этом понятии и включенный в него, а не какой-либо другой предмет на самом деле определяет волю согласно принципу автономии. Нельзя упускать из виду этот порядок понятий об определении воли, так как в противном случае не понимают самого себя и думают, что впадают в противоречие там, где все находится в полной взаимной гармонии.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе

Понятие *высшего* уже содержит в себе двусмысленность, которая, если на нее не обратить внимания, может привести к бесполезным спорам. Высшее может означать или верховное (*supremum*), или совершенное (*consummatum*). Первое — это то условие, которое само необусловленно, т.е. не подчинено никакому другому (*originarium*); второе — то целое, которое не есть часть еще большего целого того же рода (*perfectissimum*). В аналитике было доказано, что *добродетель* (как достоинство быть счастливым) есть *первое* (*oberste*) *условие* всего того, что только может казаться нам желательным, стало быть, и всех наших

поисков счастья, иначе говоря, есть *верховное* благо. Но она еще не есть полное и совершенное благо как объект способности желания разумных конечных существ; чтобы быть таким благом, для этого нужно еще *счастье*, и притом не только в пристрастных глазах отдельного лица, которое делает целью само себя, но даже в суждении беспристрастного разума, который рассматривает добродетель вообще в мире как цель саму по себе. Иметь потребность в счастье, быть еще достойным его и тем не менее не быть ему причастным — это несовместимо с совершенным волением разумного существа, которое имело бы также полноту силы, если только мы попытаемся мыслить себе такое. Поскольку же добродетель и счастье вместе составляют обладание высшим благом в одной личности, причем счастье распределяется в точной соразмерности с нравственностью (как достоинством и ее достоинством быть счастливой), составляют *высшее благо* возможного мира, это означает все благо в целом, в котором добродетель как условие всегда есть верховное благо, так как она уже не имеет над собой никакого условия, а счастье всегда есть нечто такое, что, хотя оно и приятно тому, кто им обладает, само по себе не есть нечто доброе безусловно и во всех отношениях, а всегда предполагает как свое условие моральное законосообразное поведение.

Два определения, *необходимо* связанные в одном понятии, должны быть соединены как основание и следствие, причем так, что это *единство* рассматривается или как *аналитическое* (логическое соединение), или как *синтетическое* (реальная связь), первое — по закону тождества, второе — по закону причинности. Соединение добродетели со счастьем можно, следовательно, или понимать так, что стремление быть добродетельным и разумные поиски счастья будут не двумя различными, а совершенно тождественными действиями, так как первое не нуждается ни в какой другой максиме, кроме той, которую следует полагать в основу второго, — или же соединение таково, что добродетель порождает счастье как нечто отличное от

сознания ее, подобно тому как причина производит действие.

Из всех древнегреческих школ, собственно говоря, только две следовали в определении понятия о высшем благе одному и тому же методу в том смысле, что не считали добродетель и счастье двумя различными элементами высшего блага, стало быть, искали единство принципа по правилу тождества; но было и расхождение между ними: они по-разному выбирали из этих двух основное понятие. *Эпикурец* говорил: добродетель — это сознание своей максимы, ведущей к счастью; *стоик* говорил: счастье — это сознание своей добродетели. Для первого *благоразумие* было то же, что нравственность; для второго, который выбрал более высокое название для добродетели, только *нравственность* была истинной мудростью.

Жаль, что проницательность этих мужей (вызывает восхищение и то, что они в столь раннюю эпоху уже испробовали все возможные пути философских изысканий) была применена так неудачно — для нахождения тождества в высшей степени неоднородных понятий: понятия счастья и понятия добродетели. Но диалектическому духу их времени соответствовало то, что и теперь иногда смущает даже тонкие умы: они пытались устранять существенные и несоединимые различия в принципах, превращая их в словесный спор, и таким образом с виду получалось единство понятия, только под разными названиями; это обычно бывает в тех случаях, когда соединение неоднородных основ лежит или так глубоко, или так высоко, или требует столь полного преобразования учений, ранее принятых в философских системах, что становится страшно углубляться в реальное различие, и поэтому предпочитают рассматривать его как чисто формальное несходство.

В своей попытке найти тождественность практических принципов добродетели и счастья обе школы бесконечно расходились между собой в способе, каким они хотели добиться этого тождества: первая полагала свой принцип в эстетической плоскости, а другая — в логической; первая — в сознании чувст-



венной потребности, вторая — в независимости практического разума от всех чувственных оснований определения. Понятие о добродетели, по учению *эпикурейцев*, заключалось уже в максиме — содействовать своему счастью. Чувство счастья, по учению *стоиков*, уже заключается в сознании своей добродетели. Однако то, что содержится в другом понятии, хотя и тождественно с частью содержащегося в первом, но не тождественно с целым; кроме того, два целых могут отличаться друг от друга и специфически, хотя бы они состояли из одного и того же вещества, а именно если части в том и другом соединены в целое совершенно по-разному. Стоик утверждал, что добродетель есть *все высшее благо*, а счастье только сознание обладания этой добродетелью как принадлежащей к состоянию субъекта. Эпикурец утверждал, что счастье есть *все высшее благо*, а добродетель только форма максимы поисков этого счастья, а именно [состоит] в разумном применении средств для него.

А из аналитики ясно, что максимы добродетели и максимы личного счастья в отношении их высшего практического принципа совершенно неоднородны и не только не согласны между собой, хотя и принадлежат к высшему благу, дабы сделать его возможным, но в одном и том же субъекте они очень ограничивают друг друга и наносят друг другу ущерб. Следовательно, вопрос, *как практически возможно высшее благо*, несмотря на все прежние *совместно предпринятые попытки*, все еще остается нерешенной задачей. Но то, что делает его трудноразрешимой задачей, дано в аналитике, а именно: что счастье и нравственность — это два специфически совершенно *различных элемента* высшего блага, и их соединение, следовательно, *нельзя познать аналитически* (скажем, тот, кто так ищет своего счастья, будет в этом своем поведении считать себя добродетельным благодаря одному лишь раскрытию своих понятий, или тот, кто следует добродетели, будет считать себя счастливым уже от одного сознания такого поведения *ipso facto*); оно — *синтез* понятий. Но так как это соединение познается как априорное, стало быть, практически необходимое

и, следовательно, не как выводимое из опыта, и так как поэтому возможность высшего блага основывается не на эмпирических принципах, то *дедукция* этого понятия должна быть *трансцендентальной*. А *prōi* (морально) необходимо *создавать высшее благо через свободу воли*; следовательно, и условие возможности его должно быть основано исключительно на принципах априорного познания.

## I

### Антиномия практического разума

В высшем для нас практическом, т.е. осуществляемом нашей волей, благе добродетель и счастье мыслятся соединенными между собой необходимо, так что чистый практический разум не может признавать первую, если к благу не принадлежит второе. И это соединение (как и всякое вообще) бывает или *аналитическим*, или *синтетическим*. А поскольку данное соединение не может быть аналитическим, как это только что было показано, то его надо мыслить синтетическим, и притом как сочетание причины с действием, потому что оно касается практического блага, т.е. того, что возможно благодаря поступкам. Следовательно, или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья. Первое *безусловно* невозможно, так как (что было доказано в аналитике) максимы, которые полагают определяющее основание воли в желании своего счастья, вовсе не моральные максимы и не могут служить основой добродетели. Но и второе *также невозможно*, потому что всякое практическое сочетание причин и действий в мире как результат воли сообразуется не с моральными намерениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами для своих целей; следовательно, нельзя ожидать необходимого и достаточного для высшего блага сочетания счастья с добродетелью в мире [даже] с помощью самого пункту-

ального соблюдения моральных законов. А так как содействие высшему благу, содержащему в своем понятии это сочетание, есть а priori необходимый объект нашей воли и неразрывно связано с моральным законом, то невозможность содействия должна доказать и ошибочность этого закона. Следовательно, если высшее благо по практическим правилам невозможно, то и моральный закон, который предписывает содействовать этому благу, фантастичен и направлен на пустые воображаемые цели, и, стало быть, сам по себе ложен.

## II

### Критическое снятие антиномии практического разума

В антиномии чистого спекулятивного разума имеется подобное же противоречие между естественной необходимостью и свободой в причинности происходящих в мире событий. Там оно было снято доказательством того, что на самом деле никакого противоречия нет, если события и сам мир, в котором они происходят, рассматриваются (как это и должно быть) только как явления, потому что одно и то же действующее существо как *явление* (даже перед своим собственным внутренним чувством) имеет причинность в чувственно воспринимаемом мире, которая всегда сообразна с механизмом природы, но в отношении того же самого события, поскольку это действующее лицо рассматривается также как *ноумен* (как чистая интеллигенция в своем существовании, определяемом не по времени), оно может содержать в себе определяющее основание указанной причинности по законам природы, которое само свободно от всякого закона природы.

Так же обстоит дело и с имеющейся перед нами антиномией чистого практического разума. Первое из двух положений, а именно: стремление к счастью создает основание добродетельного образа мыслей,— *безусловно ложно*; а второе: что добродетельный образ

мыслей необходимо создает счастье,— ложно *не безусловно*, а лишь поскольку такой образ мыслей рассматривается как форма причинности в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, в том случае, если я признаю существование в этом мире единственным способом существования разумного существа; следовательно, оно ложно только *при определенном условии*. Но поскольку я не только вправе мыслить свое существование и как ноумена в интеллигибельном мире, но даже имею в моральном законе чисто интеллектуальное основание определения своей причинности (в чувственно воспринимаемом мире), то вполне возможно, что нравственность убеждений имеет как причина если не непосредственную, но все же опосредованную (при посредстве интеллигибельного творца природы) и притом необходимую связь со счастьем как с действием в чувственно воспринимаемом мире; эта связь в такой природе, которая есть лишь объект чувств, всегда имеет место только случайно и не может быть достаточной для высшего блага.

Следовательно, несмотря на это кажущееся противоречие практического разума с самим собой, высшее благо есть необходимая высшая цель морально определенной воли, истинный объект практического разума; в самом деле, высшее благо практически возможно, и максимы воли, которые относятся сюда в силу своей материи, имеют объективную реальность, которую первоначально думали обнаружить (*getroffen würde*) через эту антиномию в соединении нравственности со счастьем согласно общему закону, но только по недоразумению, так как отношение между явлениями принимали за отношение вещей самих по себе к этим явлениям.

Если мы вынуждены искать возможность высшего блага, этой для всех разумных существ поставленной разумом цели всех их моральных желаний, искать так далеко, т.е. в соединении с интеллигибельным миром, то должно казаться странным, что философы как в древности, так и в новое время считали, что счастье находится во вполне подобающем соответствии с добродетелью уже *в этой жизни* (в чувственно воспри-

нимаемом мире), или могли убедить себя в том, что они сознают это соответствие. И Эпикур, и стоики выше всего ставили счастье, которое возникает в жизни из сознания добродетели; первый в своих практических предписаниях не был так низменно настроен, как это можно было бы заключить из принципов его теории, которой он пользовался для объяснения, а не для действия, или как многие истолковывали, сбивые с толку термином *наслаждение* вместо *удовлетворенность*; он причислял к доставляющим наслаждение видам глубочайшей радости самое бескорыстное совершение добра, умеренность и обуздание склонностей, как этого мог бы требовать самый строгий философ-моралист; все это входило в его план удовольствия (под этим он понимал всегда радостное сердце); он расходился со стоиками главным образом в том, что в этом удовольствии он видел всю побудительную причину; стоики, и вполне справедливо, отрицали это. В самом деле, добродетельный Эпикур, как теперь и многие морально благонамеренные, хотя недостаточно продумывающие свои принципы, люди, с одной стороны, допускал ту ошибку, что он уже предполагал добродетельный *образ мыслей* у тех, для кого он только еще хотел указать мотив добродетели (и действительно, честный человек не может чувствовать себя счастливым, если он заранее не сознает своей честности, так как при добродетельных убеждениях упреки, которые ему приходилось бы делать себе за нарушения, придерживаясь такого образа мыслей, и моральное самоосуждение лишали бы его всякого удовольствия от всего приятного, что могло бы быть в его состоянии). Но спрашивается, как впервые возможны такие убеждения и такой образ мыслей для определения ценности его существования, если до них в субъекте не было бы никакого чувства моральной ценности вообще? Когда человек добродетелен, он не будет, конечно, радоваться жизни, если он не сознает своей честности в каждом поступке, как бы ни благоприятствовало ему счастье в его физическом состоянии; но для того чтобы еще только сделать его добродетельным, стало быть, еще

до того как он определяет моральную ценность своего существования, — можно ли восхвалять перед ним душевный покой, возникающий из сознания честности, если он не разбирается в этом?

С другой стороны, здесь всегда есть основание для ошибки подстановки (*vitium subreptionis*) и как бы для оптической иллюзии в самоосознании того, что *делают*, в отличие от того, что *ощущают*; полностью избежать этого не может даже самый искушенный человек. Моральное убеждение необходимо связано с сознанием определения воли *непосредственно законом*. А сознание определения способности желания всегда составляет основание удовлетворенности от вызванного этим поступка; это удовольствие, эта удовлетворенность сама по себе есть не определяющее основание поступка, а непосредственно определение воли одним лишь разумом, оно есть основание чувства удовольствия и остается чистым практическим, а не эстетическим определением способности желания. А так как это определение внутренне так же побуждает к деятельности, как чувство удовольствия, ожидаемого от задуманного поступка, то мы легко принимаем то, что мы сами делаем, за нечто такое, что мы только пассивно чувствуем, и тогда моральные мотивы мы принимаем за чувственное побуждение, как это всегда бывает при так называемом обмане чувств (здесь внутреннего чувства). Определяться к поступкам непосредственно чистым законом разума и даже питать иллюзию, будто субъективное в этой интеллектуальной определяемости воли есть нечто эстетическое и действие особенного чувственно воспринимаемого чувства (ведь интеллектуальное чувство было бы противоречием), — все это есть нечто в высшей степени возвышенное в человеческой природе. Важно также обратить внимание на это свойство нашей личности и наилучшим образом культивировать воздействие разума на это чувство. Но следует также остерегаться фальшивыми восхвалениями этого морального основания определения как мотива, когда под него подводят чувства особых радостей в качестве основания (а ведь они только следствия), унижить и исказить, словно через поддельную фольгу, действительные, настоя-

шие мотивы, сам закон. Уважение, а не удовольствие или наслаждение счастьем есть, следовательно, то, для чего невозможно никакое *предшествующее* чувство, положенное разуму в основу (потому что такое чувство всегда было бы эстетическим и патологическим); сознание непосредственного принуждения воли закон вряд ли есть аналог чувству удовольствия, между тем по отношению к способности желания оно делает то же самое, но из других источников. Однако одним лишь этим способом представления можно достигнуть того, чего ищут, а именно того, чтобы поступки совершались не только сообразно с долгом (в силу приятных чувств), но и из чувства долга, что должно быть истинной целью всякого морального воспитания.

Но разве нет слова, которое обозначало бы не наслаждение, как [его обозначает] слово *счастье*, а удовлетворенность своим существованием, аналог счастью, который необходимо должен сопутствовать сознанию добродетели? Есть! Это слово — *самоудовлетворенность*; в своем подлинном значении оно всегда указывает только на негативную удовлетворенность своим существованием, когда сознают, что ни в чем не нуждаются. Свобода и осознание ее как способности соблюдать моральный закон с неодолимой силой убеждения есть *независимость от склонностей*, по крайней мере как определяющих (хотя и не как *оказывающих воздействие*) побудительных причин наших желаний; и насколько я сознаю ее в соблюдении своих моральных максим, она единственный источник неизменной удовлетворенности, необходимо связанной с соблюдением этих максим и не основывающейся ни на каком особом чувстве, и эту удовлетворенность можно назвать интеллектуальной. Эстетическая удовлетворенность (так она называется не в собственном смысле слова), которая основывается на удовлетворении склонностей, какими бы тонкими их ни изображали, никогда не может быть адекватна тому, что об этом думают. В самом деле, склонности меняются, усиливаются, когда им благоприятствуют, и всегда оставляют после себя большие пустоты, чем та, которую думали наполнить [ими]. Поэтому они для разумного

существа всегда *тягостны*; и хотя оно не в силах отказать от них, они все же вызывают у него желание отделаться от них. Даже склонность к тому, что сообразно с долгом (например, к благотворительности), хотя и может чрезвычайно способствовать действительности *моральной* максимы, но самой максимы не порождает. Ведь в максиме все нацелено на представление о законе как определяющем основании, если поступок должен содержать в себе не только *легальность*, но и *моральность*. Склонность, благонравна она или нет, слепа и рабски покорна, и там, где дело идет о нравственности, разум не только должен быть ее опекуном, но, не принимая ее во внимание, должен как чистый практический разум заботиться исключительно о своем собственном интересе. Даже чувство сострадания и нежной симпатии, если оно предшествует размышлению о том, в чем состоит долг, и становится определяющим основанием, тягостно даже для благомыслящих людей; оно приводит в замешательство их обдуманнные максимы и возбуждает в них желание отделаться от него и повиноваться только законодательствующему разуму.

Отсюда можно понять, каким образом сознание этой способности чистого практического разума может делом (добродетелью) порождать сознание господства над своими склонностями, а тем самым и сознание независимости от них, следовательно, и от недовольства, которое всегда им сопутствует, и, таким образом, вызывает негативную удовлетворенность своим состоянием, т.е. *довольство*, источник которого есть довольство своей персоной. Таким образом (а именно косвенно) самой свободе доступно удовольствие, которое нельзя назвать счастьем, так как оно не зависит от положительного присоединения какого-нибудь чувства; говоря точно, оно и не *блаженство*, так как в нем нет полной независимости от склонностей и потребностей; но оно все же подобно блаженству, по крайней мере постольку, поскольку определение нашей воли может быть свободным от их влияния; следовательно, по крайней мере по своему происхождению оно аналогично той самодостаточности, которую можно приписывать только высшей сущности.



Из этого снятия антиномии практического чистого разума следует, что в практических основоположениях можно мыслить (хотя, конечно, еще нельзя познать и постичь), по крайней мере как нечто возможное, естественную и необходимую связь между сознанием нравственности и ожиданием соразмерного с ней счастья как его следствия; но отсюда следует и то, что принципы поисков счастья не могут породить нравственность; что, следовательно, нравственность составляет *верховное благо* (как первое условие высшего блага), а счастье составляет, правда, второй элемент его, но так, что оно только морально обусловленное, однако необходимое следствие нравственности. Только в такой субординации *высшее благо* есть весь объект чистого практического разума, который необходимо должен представлять себе его возможным, так как одно из велений разума — делать все возможное для его осуществления. Но так как возможность такой связи обусловленного с его условием принадлежит к сверхчувственным отношениям вещей и не может быть дана по законам чувственно воспринимаемого мира, хотя практическое следствие этой идеи, а именно поступки, которые имеют целью осуществить высшее благо, принадлежат к чувственно воспринимаемому миру, — то мы попытаемся показать основания указанной возможности, во-первых, в отношении того, что непосредственно в нашей власти, и, во-вторых, в том, что предлагает нам разум как дополнение к нашей неспособности для возможности высшего блага (по практическим принципам необходимо) и что не в нашей власти.

### III

#### О примате чистого практического разума в его связи со спекулятивным

Под приматом одной из двух или более вещей, связанных разумом, я понимаю преимущество одной из них быть первым определяющим основанием связи со всеми остальными. В более узком, практическом смысле это означает преимущество интереса одной, поскольку ей (которую нельзя ставить ниже какой-

либо другой) подчиняется интерес других. Каждой способности души можно приписать *интерес*, т.е. принцип, содержащий в себе условие, при котором только и может быть успешным применение этой способности. Разум как способность [давать] принципы определяет интерес всех душевных сил, а также и свой собственный интерес. Интерес его спекулятивного применения состоит в *познании* объекта вплоть до высших априорных принципов; интерес практического применения — в определении *воли* в отношении конечной и полной цели. То, что требуется для возможности применения разума вообще, а именно чтобы принципы и утверждения его не противоречили друг другу, не составляет части его интереса; оно есть вообще условие обладания разумом; только расширение [разума], а не просто соответствие [его] с самим собой мы относим к его интересу.

Если практический разум может допускать и мыслить как данное только то, что ему мог предложить *спекулятивный* разум сам по себе из своего усмотрения, то примат остается за спекулятивным разумом. Но если допустить, что практический разум сам по себе имеет первоначальные априорные принципы, с которыми неразрывно связаны те или иные теоретические положения, и что эти положения тем не менее недоступны какому бы то ни было возможному усмотрению спекулятивного разума (хотя они и не должны были бы противоречить ему), то вопрос состоит в том, какой интерес выше (а не в том, какой должен уступить, так как один [из них] не необходимо противоречит другому): должен ли спекулятивный разум, который ничего не знает о том, что предлагает ему признать практический, принять эти положения и попытаться соединить их, хотя они для него запредельны, со своими понятиями как чуждое, привнесенное ему достояние, или же он вправе упрямо преследовать только свой собственный, частный интерес и согласно канонике Эпикура<sup>20</sup> отвергать как пустое умствование все, что не может подтвердить свою объективную реальность очевидными, данными опытом примерами, хотя бы оно и было тесно связано с интересом практического (чистого) применения и само

по себе не противоречило теоретическому, — отвергать только потому, что оно на самом деле наносит ущерб интересу спекулятивного разума, поскольку уничтожает те границы, которые этот разум сам для себе поставил, и отдает его на милость всякой нелепости или безумию воображения.

Действительно, такое требование нельзя было бы предъявить спекулятивному разуму, если бы в основу был положен практический разум как обусловленный патологически, т.е. если бы он управлял интересом склонностей, руководствуясь одним лишь чувственным принципом счастья. Рай Магомета или трогательное единение с божеством у *теософов*<sup>21</sup> и *мистиков*, каждый на свой лад навязывали бы разуму свои бредни, и тогда было бы лучше совсем не иметь разума, чем отдавать его на милость всяким мечтаниям. Но если чистый разум сам по себе может быть практическим и действительно таков, как об этом свидетельствует сознание морального закона, то это всегда один и тот же разум, который, будь то в теоретическом или практическом отношении, судит согласно априорным принципам; тогда ясно, что, хотя его способность в теоретическом отношении недостаточна для того, чтобы устанавливать те или иные положения, которые, впрочем, ему и не противоречат, он должен эти положения, коль скоро они *неразрывно связаны с практическим интересом* чистого разума, признать — правда, как чуждое ему предложение, созревшее не на его почве, но тем не менее достаточно подтвержденное — и попытаться сопоставить и соединить их со всем тем, что во власти его как спекулятивного разума, но только помнить при этом, что хотя это не его воззрения, но они расширяют его применение в каком-то другом, а именно в практическом, отношении, что отнюдь не противоречит его интересу, который состоит в ограничении спекулятивного безрассудства.

Следовательно, в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает *приматом*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное а priori на самом разуме, стало быть, *необходимое*. В самом деле, без такой суб-

ординации возникло бы некоторое противоречие разума с самим собой, так как если бы они были только координированы, то чистый спекулятивный разум стремился бы плотно закрыть свои собственные границы и не допускать в свою область ничего принадлежащего практическому разуму, а чистый практический разум старался бы для всего раздвинуть свои границы и там, где это диктовала бы его потребность, включить теоретический разум в свои границы. Но нельзя требовать от чистого практического разума, чтобы он подчинился спекулятивному и, таким образом, переменял порядок, так как всякий интерес в конце концов есть практический и даже интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом применении.

#### IV

### Бессмертие души как постулат чистого практического разума

Осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый моральным законом. А в этой воле *полное соответствие* убеждений с моральным законом есть первое условие высшего блага. Оно, следовательно, должно быть так же возможным, как и его объект, так как содержится в той же заповеди — содействовать этому благу. Полное же соответствие воли с моральным законом есть *святость* — совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования. А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед как реальный объект нашей воли.

Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности* существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души). Сле-

довательно, высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть *постулат* чистого практического разума (под ним я понимаю *теоретическое*, но как таковое, недоказуемое положение, поскольку оно неотъемлемо присуще *практическому* закону, имеющему а priori безусловную силу).

Положение о моральном назначении нашей природы, что только в прогрессе, идущем в бесконечность, можно достигнуть полного соответствия с нравственным законом, в высшей степени полезно не только ради восполнения неспособности спекулятивного разума, но и для религии. Без него или нравственный закон совершенно лишается своей *святости*, так как тогда его портят, делая его *снисходительным* и потому приспособленным к нашим удобствам, или же преувеличивают (*spannt*) его назначение и возбуждают надежду на недостижимую цель, а именно на полное приобретение святости воли, и потому предаются мечтательным, *теософическим* грезам, полностью противоречащим самопознанию; то и другое будет только мешать беспрестанному *стремлению* к точному и неукоснительному исполнению строгого, не допускающего снисхождения, но не воображаемого (*idealischen*), а истинного веления разума. Для разумного, но конечного существа возможен только прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства. *Бесконечный*, для которого условие времени ничто, видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом, и святость, которой неотступно требует его заповедь, чтобы быть соразмерным его справедливости в той доле высшего блага, которую он каждому предназначает, может иметь место полностью в интеллектуальном созерцании существования разумных существ. То, что может достаться сотворенному существу в смысле надежды на такую долю, было бы сознанием своего испытанного морального убеждения, дабы имевшийся до сих пор прогресс от более дурного к морально-лучшему и неизменное намерение, которое стало благодаря этому известно, дали надежду на дальнейшее непрерывное продолжение это-

го прогресса, сколько бы ни длилось существование сотворенного существа, даже после этой жизни<sup>\*</sup>; таким образом, оно может быть полностью адекватным воле Бога (без снисхождения или послабления, что было бы несовместимо со справедливостью) не здесь и не в какой-либо будущий момент существования, а только в бесконечности (обозримой только Богом) своего продолжения.

## V

### Бытие Божье как постулат чистого практического разума

Моральный закон в предыдущем анализе вел к практической задаче, которая предписывается только чистым разумом без всякой примеси чувственных мотивов, а именно к необходимой полноте первой и самой главной части высшего блага — *нравственности* и, так как эта задача может быть полностью разрешена лишь в вечности, моральный закон вел к постулату *бессмертия*. Этот же закон должен вести и к возможности второго элемента высшего блага — к соразмерному с этой нравственностью *счастью* — так же бескорыстно,

---

<sup>\*</sup> *Убеждение* в неизменности своего образа мыслей в продвижении к добру кажется самым по себе невозможным для сотворенного существа. Ввиду этого христианское вероучение ведет свое происхождение только из того самого духа, который творит это освящение, т.е. это твердое намерение, а вместе с ним сознание постоянности в моральном прогрессе. Но и тот, кто сознает, что значительную часть своей жизни до самого ее конца он неуклонно стремился к лучшему, и притом из истинно моральных побуждений, вправе, естественно, иметь если не уверенность, то утешительную надежду, что и в существовании, продолжающемся после этой жизни, он будет держаться этих принципов; и хотя он здесь в своих собственных глазах никогда не оправдывается, он может надеяться на это в будущем при ожидаемом приумножении его естественного совершенства, а вместе с ним и приумножении его обязанностей; тем не менее он в этом продвижении, которое касается, правда, бесконечно далекой цели, но для Бога считается достоянием, может иметь надежду на *блаженное* будущее; ведь именно этим выражением пользуется разум, чтобы обозначить полное *благо*, независимое от всех случайных причин мира; это благо так же, как и *святость*, есть идея, которая может содержаться только в бесконечном прогрессе и его целокупности и которой, стало быть, сотворенное существо никогда полностью не достигает.

как и прежде, из одного лишь беспристрастного разума, а именно к допущению существования причины, адекватной этому действию, т.е. постулировать *бытие Бога* как необходимо относящееся к возможности высшего блага (а этот объект нашей воли необходимо связан с моральным законодательством чистого разума). Мы хотим убедительным образом показать эту связь.

*Счастье* — это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*; следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли. Моральный закон как закон свободы повелевает через определяющие основания, которые должны быть совершенно независимыми от природы и ее соответствия с нашей способностью желания (как мотивами); но действующее разумное существо в мире не есть причина самого мира и самой природы. Следовательно, в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимого от него; именно поэтому существо это не может через свою волю быть причиной этой природы; что же касается его счастья, то он не может своими силами привести природу в полное согласие со своими практическими основоположениями. Тем не менее в практической задаче чистого разума, т.е. в необходимых усилиях, направленных на высшее благо, такая связь постулируется как необходимая: мы *должны* пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть возможным). Следовательно, здесь *постулируется* также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина включает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом воли разумных существ, но и с представлением об этом законе (поскольку они полагают, что это *высшее определяющее основание воли*), значит, не только с нравами по их форме, но и со своей нравственностью как побудительной причиной

их, т.е. с моральным убеждением. Значит, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. А существо, которое по своим поступкам способно иметь представление о законе, есть Интеллигенция (разумное существо), и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Таким образом, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т.е. *Бог*. Следовательно, постулат возможности *высшего производного блага* (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности *высшего первоначального блага*, а именно существования Бога. Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом как потребностью необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия Бога, неразрывно связывает предположение о нем с долгом, т.е. морально необходимо признать бытие Бога.

Здесь следует отметить, что эта моральная необходимость *субъективна* (т.е. является потребностью), а не *объективна* (т.е. сама не является долгом); в самом деле, не может быть долгом признание существования какой-либо вещи (так как это касается только теоретического применения разума). Это также не значит, что необходимо признавать бытие Бога *как основание всякой обязательности вообще* (ведь это основание, как это было достаточно доказано, зиждется исключительно на автономии самого разума). К долгу относятся здесь лишь усилия, направленные на осуществление высшего блага в мире и содействие этому благу, возможность которого, следовательно, можно постулировать; но наш разум может мыслить эту возможность только при допущении высшей интеллигенции; стало быть, признание его бытия связано с сознанием нашего долга, хотя само это признание необходимо для теоретического разума, для которого оно, рассматриваемое как основание объяснения, может быть назва-



но *гипотезой*, а по отношению к пониманию заданного нам моральным законом объекта (высшего блага), стало быть, к потребности в сфере практического — *верой*, и притом *верой*, основанной на чистом *разуме*, так как только чистый разум (и в своем теоретическом, и в практическом применении) есть ее источник.

Теперь из этой *дедукции* понятно, почему *греческие* школы не могли решить свою проблему практической возможности высшего блага: только потому, что правило применения человеческой волей своей свободы они всегда считали единственным и самим по себе достаточным основанием этой возможности, для чего, по их мнению, не было необходимым бытие Бога. Правда, они были правы в том, что пытались установить принцип нравственности сам по себе, независимо от этого постулата только из отношения разума к воле и, стало быть, считали его *первым* практическим условием высшего блага; но это еще не было *полным* условием возможности этого блага. *Эпикурейцы*, правда, признавали главным совершенно ошибочный принцип нравственности — а именно принцип счастья, и максимум произвольного выбора каждого согласно его склонности выдавали за закон, но они поступали вполне *последовательно*: они точно так же, т.е. соответственно с низменным характером своего основоположения, принижали свое высшее благо и ожидали только такого счастья, какого можно было достичь благодаря человеческому благоразумию (для чего требуется также воздержность и умерение склонностей); а это, как известно, довольно жалкое счастье, и, смотря по обстоятельствам, может быть весьма разным, не говоря уже о тех исключениях, которые их максимы должны были постоянно допускать и которые делали эти максимы непригодными в качестве законов. *Стоики*, напротив, совершенно верно выбрали свой главный практический принцип, а именно добродетель, как условие высшего блага; но, представляя степень добродетели, необходимую для чистого закона ее, полностью достижимой в этой жизни, они не только моральную способность *человека* под именем *мудреца* возвышали над всеми пределами человеческой природы и признавали нечто противоре-

чащее всякому человеческому познанию, но и вообще не придавали значения второй *составной части* высшего блага, а именно счастью, и не считали его особым предметом человеческой способности желания; своего *мудреца*, словно какое-то божество, они, убежденные в превосходстве его личности, считали совершенно независимым от природы (в отношении его удовлетворенности), полагая, что хотя он и подвержен жизненным невзгодам, но не подчинен им (в то же время изображая его свободным от зла); таким образом они действительно опускали второй элемент высшего блага — личное счастье, усматривая его только в деятельности и удовлетворенности своим личным достоинством и, стало быть, включая его в сознание нравственного образа мыслей, хотя в этом их мог бы в достаточной мере опровергнуть голос их собственной природы.

Учение христианства\*, если его даже еще не рассматривают как вероучение, дает в этом отношении понятие высшего блага (царства божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума. Моральный закон свят (неукоснителен) и требует святости нравов, хотя всякое моральное совершенство, которого может достичь человек, всегда есть только добродетель, т.е. законосообразное убеждение из *уважения* к закону, следовательно, сознание постоянного стремления преступить его, по крайней мере отсутствия чистоты, т.е. приме-

---

\* Обычно считают, что христианское нравственное предписание по своей чистоте не имеет никаких преимуществ перед моральным понятием стоиков; однако различие между ними совершенно явное. Стоическая система считала сознание душевной силы тем стержнем, вокруг которого должны были вращаться все нравственные убеждения; и хотя ее приверженцы и говорили об обязанностях, даже неплохо их определяли, но мотивы и истинное определяющее основание воли они усматривали в возвышении мышления над низменными, лишь вследствие душевной слабости господствующими мотивами чувств. Добродетель, следовательно, была у них в известной степени героизмом *мудреца*, возвышающегося над животной природой человека и находящегося в этом удовлетворение; хотя он указывает другим на обязанности, но себя он считает выше их и не поддается искушению преступить нравственный закон. Однако всего этого они не могли бы делать, если бы представляли себе этот закон в той чистоте и строгости, как это делает заповедь Еван-

си многих неистинных (не моральных) побуждений к исполнению закона, стало быть, связанная со смирением самооценка и, значит, в отношении святости, которой требует христианский закон, оставляет сотворенному существу только движение вперед в бесконечность, и именно поэтому он вправе надеяться на бесконечное существование. *Ценность* убеждения, *полностью* соответствующего моральному закону, бесконечна, так как всякое возможное счастье согласно суждению мудрого и всемогущего распределителя его не имеет других ограничений, кроме отсутствия соотносительности разумных существ с их долгом. Но моральный закон сам по себе ведь не обещает счастья: счастье, по понятиям о естественном порядке вообще, не обязательно связано с соблюдением этого закона. Христианское учение о нравственности восполняет этот пробел (отсутствие второй необходимой составной части высшего блага) представлением о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному

---

гелия. Если под *идеей* я понимаю такое совершенство, адекватного которому ничего не может быть дано в опыте, то моральные идеи от этого не становятся чем-то запредельным, т.е. тем, даже понятие о чем никогда нельзя определить достаточно точно или о чем неизвестно, соответствует ли ему вообще какой-нибудь предмет или нет, каковы идеи спекулятивного разума; как прообразы практического совершенства моральные идеи служат необходимой путеводной нитью для нравственного поведения и вместе с тем *мерилом для сравнения*. Если рассматривать *христианскую мораль* с философской ее стороны, то сопоставление ее с идеями греческих школ показывает, что идеи *киников*<sup>22</sup>, *эпикурейцев*, *стоиков* и *христиан* — это *естественная простота, благоразумие, мудрость и святость*. Что касается способа достижения этого, то греческие философы так расходятся между собой, что киники думали, будто для этого достаточно *обыденного человеческого рассудка*, другие же — [будто достаточно] лишь пути науки; те и другие, следовательно, считали для этого достаточным *применение* одних лишь *естественных сил*. Христианская мораль, так как она устанавливает свою заповедь (как это и должно быть) чисто и строго, отнимает у человека надежду быть полностью адекватным ей, по крайней мере в этой жизни, но этим же утешает его: если мы поступаем столь хорошо, сколь это в наших *силах*, мы можем надеяться, что то, что не в наших силах, пригодится в другом месте, хотя, быть может, мы и не будем знать, каким образом. Аристотель и Платон расходятся между собой только в вопросе о *происхождении* наших нравственных понятий.

закону, как о *царстве божьем*, где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, саму по себе чуждую для каждой из них, и этот творец делает возможным высшее производное благо. *Святость* нравов указывается людям в качестве путеводной нити в этой жизни, а соразмерное с ней благо, *блаженство*, представлено как достижимое только в вечности; дело в том, что *святость нравов* всегда должна быть прообразом их поведения в каждом состоянии и продвижение к ней возможно и необходимо уже в этой жизни; *блаженства же* нельзя достигнуть в этом мире под именем счастья (поскольку это зависит от наших сил), и потому оно делается лишь предметом надежды. Несмотря на это, сам христианский принцип *морали* есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума самого по себе, так как познание Бога и его воли он делает не основанием этих законов, а только основанием достижения высшего блага при условии соблюдения их и даже истинные *мотивы* соблюдения этих законов усматривает не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, ибо только точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство.

Так моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*, т.е. к *познанию всех обязанностей как божественных заповедей, не как санкций, т.е. произвольных, самих по себе случайных повелений чуждой воли*, а как неотъемлемых законов каждой свободной воли самой по себе, которые, однако, необходимо рассматривать как заповеди высшей сущности, потому что высшего блага, которое моральный закон обязывает нас полагать предметом наших стремлений, мы можем ожидать только от морально совершенной (святой и благой) и вместе с тем всемогущей воли, следовательно, благодаря соответствию с этой волей. Здесь также все остается поэтому бескорыстным и основанным только на долге; и нет надобности полагать в основу страх или надежду в качестве мотивов: если они становятся принципами, они совершенно уничтожают всю моральную ценность поступков. Мораль-

ный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире. Но я могу надеяться на осуществление этого блага только благодаря соответствию моей воли с волей святого и благого творца мира; и хотя в понятии высшего блага как понятии целого, в котором величайшее счастье представляется связанным с величайшей мерой нравственного (возможного для сотворенных существ) совершенства в самой строгой пропорции, содержится и *мое собственное счастье*, тем не менее не оно, а моральный закон (который, вернее, строго ограничивает условиями мое безграничное желание счастья) есть определяющее основание воли, которое предназначено содействовать этому высшему благу.

Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья в той мере, в какой мы заботились о том, чтобы не быть недостойными его.

Всякий достоин обладать вещью или состоянием в том случае, если это обладание согласуется с высшим благом. Но нетрудно видеть теперь, что всякое достоинство зависит от нравственного поведения, так как в понятии высшего блага это поведение составляет условие всего остального (что относится к состоянию [человека]), а именно обладания долей счастья. Отсюда следует, что мораль никогда нельзя трактовать как учение о счастье, т.е. как указание на то, каким образом можно стать счастливым. Она имеет дело исключительно с сообразным разуму условием для счастья (*conditio sine qua non*), а не со средством его достижения. Но когда она (возлагающая только обязанности, а не предлагающая правила для своекорыстных желаний) излагается полностью, только тогда, после того как порождено основывающееся на законе моральное желание содействовать высшему благу (привести нас к царству божьему), которое прежде не могло появиться ни в одной своекорыстной душе, и ради этого желания сделан шаг к религии, — только тогда это учение о нравственности

можно назвать и учением о счастье, так как *надежда* на счастье начинается только с религии.

Отсюда можно видеть, что если спрашивают о *конечной цели Бога* в сотворении мира, то надо указать не на *счастье* разумных существ в нем, а на *высшее благо*, которое к указанному желанию этих существ прибавляет еще одно условие, а именно: быть достойным счастья, т.е. *нравственность* этих разумных существ; только нравственность содержит в себе мерило, которое позволяет им надеяться на счастье волею *мудрого* творца. В самом деле, так как *мудрость*, рассматриваемая теоретически, означает *познание высшего блага*, а рассматриваемая практически — *соответствие воли с высшим благом*, то высшей самобытной мудрости нельзя приписывать цель, которая была бы основана только на *благости*. Ведь результат этой благости (в отношении счастья разумных существ) можно мыслить только при ограничивающих условиях соответствия со *святостью*\* своей воли как с сообразной высшему первоначальному благу. Поэтому те, кто цель сотворения усматривают в почитании Бога (в том случае, если ее мыслят не антропоморфически, как склонность быть восхваляемым), нашли, пожалуй, лучшее выражение. В самом деле, больше всего славит Бога именно то, что есть самое ценное в мире, — уважение к его заповеди, соблюдение святого долга, который возлагает на нас его закон, если превосходное устройство [мира] ведет к тому, чтобы увенчать та-

---

\* Чтобы показать отличительную черту этого понятия, я замечу здесь еще вот что: так как Богу приписывают различные атрибуты, качество которых присуще и сотворенному, — только там они возводятся до высшей степени, как, например, могущество, значение, присутствие, *благость* и т.д. под названиями всемогущества, всеведения, вездесущности, всеблагости и т.д., — то все же имеются три свойства, которые исключительно и все же без прибавления величины приписывают Богу, и все они моральные свойства: он *один святой*, *один блаженный*, *один мудрый*, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их он *святой законодатель* (и творец), *благый правитель* (и охранитель) и *справедливый судья*. Это три свойства, содержащие в себе все, благодаря чему Бог становится предметом религии; соответственно им метафизические совершенства добавляются в разуме сами собой.

кой прекрасный порядок соответствующим счастьем. Если последнее (говоря человеческим языком) делает Бога достойным любви, то первое делает его предметом поклонения. Сами люди могут, правда, благоденствиями снискать себе любовь, но одним только этим не могут заслужить уважение, так что величайшая благотворительность делает им честь только тем, что она распределяется в соответствии с достоинством.

Отсюда само собой напрашивается вывод, что в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть *цель сама по себе*, т.е. никогда никем (даже Богом) не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью, что, следовательно, само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым. Ведь этот моральный закон основывается на автономии его воли как свободной воли, которая по своим общим законам необходимо должна также *согласоваться* с той волей, которой ей следует *подчиняться*.

## VI

### О постулатах чистого практического разума вообще

Все они исходят из основоположения моральности; это основоположение не постулат, а закон, которым разум непосредственно определяет волю; именно потому, что воля так определяется как чистая воля, она для исполнения своего предписания требует этих необходимых условий. Эти постулаты не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивного познания, но в *общем* дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить.

Это постулаты *бессмертия, свободы*, если рассматривать их положительно (как постулаты причинности существа, поскольку оно принадлежит к интеллигибельному миру), и *бытия Божьего*. *Первый* вытекает из практического необходимого условия соразмерности продолжительности [существования] с полнотой в исполнении морального закона; *второй* — из необходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и из способности определения своей воли по закону некоего интеллигибельного мира, т.е. свободы; *третий* — из необходимости условия для такого интеллигибельного мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага, т.е. бытия Божьего.

Необходимое в силу уважения к моральному закону стремление к высшему благу и вытекающее отсюда предположение об объективной реальности этого блага приводят, следовательно, через постулаты практического разума к следующим понятиям, которые спекулятивный разум мог, правда, предложить в качестве задач, но не мог их раскрыть: 1) к понятиям, при раскрытии которых разум мог лишь впасть в *паралогизмы* (а именно к понятию бессмертия), так как у него не было признака постоянности, чтобы психологическое понятие о субъекте в последней инстанции, которое необходимо приписывается душе в самосознании, довести до реального представления о субстанции, что практический разум делает через постулат длительности [существования], необходимой для соразмерности с моральным законом в высшем благе как всей цели практического разума; 2) к понятию, относительно которого спекулятивный разум содержит только *антиномию*, а решение этой антиномии он мог основывать только на проблематически, правда, мыслимом, но по объективной реальности самом по себе недоказуемом и неопределимом понятии; т.е. [приводят] к *космологической* идее интеллигибельного мира и к сознанию нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает посредством морального закона, а вместе с ним и посредством закона интеллигибельного мира, на который спекулятивный разум мог только указать,



но определить понятие его не мог); 3) к понятию, которое придает смысл тому, что спекулятивный разум хотя и мог мыслить, но должен был оставить неопределенным только как трансцендентальный *идеал*, а именно *теологическому* понятию первосущности (в практическом отношении, т.е. как условию возможности объекта воли, определяемой указанным законом) как главному принципу высшего блага в интеллигибельном мире через державное моральное законодательство в нем.

Но действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и *имманентно* ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было *трансцендентным*? Конечно, но *только в практическом отношении*. В самом деле, мы этим не познаем ни природы нашей души, ни интеллигибельного мира, ни высшей сущности по тому, что они есть сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в *практическом* понятии *высшего блага* как объекта нашей воли, и совершенно а priori через чистый разум, но только посредством морального закона, и то лишь по отношению к нему, т.е. объекту, которому он повелевает. Но этим не постигается, каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода есть постулируемая моральным законом и ради него. Так же обстоит дело и с остальными идеями, которых ни один человеческий рассудок никогда не сможет исследовать по их возможности, хотя никакая софистика не может убедить даже самого простого человека в том, что это не истинные понятия.

## VII

**Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного?**

Мы хотим тотчас же дать ответ на этот вопрос применительно к данному случаю, чтобы не оказаться слишком абстрактными. Для того чтобы чистое познание расширять *практически*, должно быть а priori

дано *намерение*, т.е. цель как объект (воли), который независимо от всех теоретических основоположений<sup>23</sup> представляется практически необходимым через императив, непосредственно определяющий волю (категорический); этот объект здесь *высшее благо*. Но это благо невозможно без допущения трех теоретических понятий (для которых, так как они лишь чистые понятия разума, нельзя найти соответствующего созерцания, стало быть, на теоретическом пути нельзя найти и объективной реальности), а именно понятий свободы, бессмертия и Бога. Следовательно, практическим законом, который предписывает существование высшего возможного в мире блага, постулируется возможность указанных объектов чистого спекулятивного разума, объективная реальность, которую этот разум не мог подтвердить; этим, конечно, теоретическое познание чистого разума приумножается, но это приумножение состоит лишь в том, что указанные понятия, прежде проблематические (только мыслимые) для чистого разума, теперь ассерторически являются такими, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании их для возможности своего и притом практически безусловно необходимого объекта — высшего блага, и это дает теоретическому разуму право предполагать их. Но такое расширение теоретического разума не есть расширение спекуляции, т.е. эти понятия не должны иметь положительного применения в *теоретическом отношении*. В самом деле, так как здесь практический разум сделал лишь то, что эти понятия стали реальными и действительно имеют свои (возможные) объекты, хотя нам отнюдь не дается их созерцание (чего и нельзя было требовать), то на основе этой допускаемой реальности их невозможно никакое синтетическое положение. Следовательно, это открытие нисколько не помогает нам в спекулятивном отношении, служит, однако, для расширения этого нашего познания в практическом применении чистого разума. Три вышеуказанные идеи спекулятивного разума сами по себе еще не знания; все же они (трансцендентные) *мысли*, в которых нет ничего невозможного. Теперь же благодаря аподиктическому

практическому закону они как необходимые условия возможности того, что этот закон повелевает *делать себе объектом*, получают объективную реальность, т.е. этот закон показывает нам, *что они имеют объекты*, но он не в состоянии указать, как их понятие относится к объекту; а это еще не есть познание *этих объектов*, ведь этим вовсе нельзя синтетически судить о них, нельзя теоретически определить их применение и, стало быть, разум не может теоретически пользоваться ими, а ведь именно в этом состоит всякое спекулятивное познание их. Тем не менее теоретическое познание — *правда, не этих объектов*, а разума вообще — было этим расширено постольку, поскольку практические постулаты *дают* указанным идеям объекты, так как лишь благодаря этому чисто проблематическая мысль приобрела объективную реальность. Следовательно, это было не расширение познания *данных сверхчувственных предметов*, а расширение теоретического разума и познания его в отношении сверхчувственного вообще, поскольку разуму пришлось допустить, *что такие предметы имеются*, хотя он не мог определить их точнее, и, стало быть, расширить это познание самих объектов (которые даны теперь этому разуму исходя из практического основания и только для практического применения); этим приумножением, следовательно, чистый теоретический разум, для которого все указанные идеи трансцендентны и без объекта, обязан исключительно своей чистой практической способностью. Здесь они становятся *имманентными и конститутивными*, будучи основаниями возможности того, чтобы *сделать действительным необходимый объект* чистого практического разума (высшее благо), так как без этого они *трансцендентны* и представляют собой чисто *регулятивные* принципы спекулятивного разума, которые обязывают его не допускать новый объект за пределами опыта, а продолжать их применение в опыте до полноты<sup>24</sup>. Но раз это приумножение стало достоянием разума, то как спекулятивный разум (собственно говоря, только для того, чтобы гарантировать свое практическое применение) он будет обращаться с этими идеями только негативно, т.е. не расширяя

[их], а разъясняя, с тем чтобы отклонить, с одной стороны, *антропоморфизм* как источник *суеверия* или кажущееся расширение указанных понятий мнимым опытом, а с другой стороны, *фанатизм*, который обещает расширение познания посредством сверхчувственного созерцания или тому подобных чувств; и то и другое служит помехой практическому применению чистого разума; следовательно, устранение этой помехи несомненно необходимо для расширения нашего познания в практическом отношении; и это не противоречит признанию того, что разум в спекулятивном отношении этого несколько не выиграл.

Для всякого применения разума к тому или другому предмету требуются чистые рассудочные понятия (*категории*), без которых нельзя мыслить ни один предмет. Эти понятия могут быть использованы для теоретического применения разума, т.е. для такого рода познания, лишь в том случае, если под них подведено также созерцание (которое всегда чувственно), и, следовательно, только для того, чтобы посредством них представлять объект возможного опыта. Но здесь именно *идеи* разума, которые не могут быть даны в опыте, должно мыслить посредством категорий, чтобы познать этот объект. Однако дело здесь идет не о теоретическом познании объектов этих идей, а только о том, что они вообще имеют объекты. Эту реальность дает чистый практический разум, и теоретическому разуму ничего не остается при этом, как только *мыслить* эти объекты посредством категорий, что, как мы уже ясно доказали, вполне возможно и без созерцания (чувственного или сверхчувственного), так как категории имеют свое место и происхождение в чистом рассудке исключительно как способности мыслить независимо и до всякого созерцания и всегда обозначают лишь объект вообще, *каким бы способом он ни был нам дан*. А категориям, если их применять к указанным идеям, нельзя, правда, дать какой-либо объект в созерцании, но то, *что такой объект действительно есть*, что, стало быть, категория как одна лишь форма мысли здесь не пуста, а имеет значение, это в достаточной мере подтверждается объектом, который практический разум несомненно дает в поня-

тии высшего блага, — *реальностью понятий*, нужных для возможности высшего блага; это приумножение, однако, отнюдь не расширяет познания по теоретическим основоположениям.

\*\*\*

Если эти идеи о Боге, некоем интеллигибельном мире (царстве божьем) и бессмертии определяются затем предикатами, которые заимствуются из нашей собственной природы, то это определение нельзя считать ни *чувственным воплощением* этих чистых идей разума (антропоморфизмы), ни запредельным познанием *сверхчувственных* предметов; ведь эти предикаты не что иное, как рассудок и воля, рассматриваемые в том их соотношении, в каком их следует мыслить в моральном законе, стало быть, лишь поскольку они могут иметь чистое практическое применение. От всего остального, что психологически присуще этим понятиям, т.е. поскольку мы эмпирически наблюдаем эту свою способность *в ее проявлении* (например, то, что рассудок человека дискурсивен, что его представления суть поэтому мысли, а не созерцания, что они следуют друг за другом во времени, что удовлетворенность его воли всегда зависит от существования ее предмета и т.д., — всего этого в высшей сущности не может быть), в этом случае отвлекаются; таким образом от понятий, посредством которых мы мыслим себе существо чистого рассудка, остается только то, что необходимо как раз для возможности мыслить себе моральный закон, стало быть, познание Бога, но только в практическом отношении; поэтому если бы мы попытались расширить это познание, превращая его в теоретическое познание, мы получили бы рассудок, который не мыслит, а *созерцает* волю, направленную на предметы, от существования которых ее удовлетворенность нисколько не зависит (я не хочу уже указывать на трансцендентальные предикаты, например, на величину существования, т.е. на такую продолжительность, которая, однако, имеет место не во времени, этом единственно возможном для нас способе представлять себе всякое существование как величину); все это свойства, о которых мы не можем

составить себе никакого понятия, пригодного для *познания* предмета, и они учат нас тому, что ими никогда нельзя пользоваться для *теории* о сверхчувственных существах, и, следовательно, с этой стороны мы вообще не можем основать спекулятивное познание, а применение его может ограничить исключительно исполнением морального закона.

Это последнее столь очевидно и может столь ясно быть доказано на деле, что можно смело требовать от всех так называемых *учителей естественного богословия* (странное название!), чтобы они указали хотя бы только одно свойство (скажем, свойство рассудка или воли), определяющее их предмет (за пределами чисто онтологических предикатов), относительно которого нельзя было бы неопровержимо доказать, что, если от него отделить все антропоморфическое, у нас останется только одно слово, и с этим словом нельзя связать какое-либо понятие, посредством которого можно было бы надеяться на расширение теоретического познания. В сфере же практического от свойств рассудка и воли у нас все же остается еще понятие отношения, которому практический закон (а *pragm* определяющий именно это отношение рассудка к воле) дает объективную реальность. А раз это так, то понятию объекта морально определенной воли (понятию высшего блага), а с ним и условиям его возможности — идеям о Боге, свободе и бессмертии — также дается реальность, но всегда лишь по отношению к исполнению морального закона (а не для спекулятивной цели).

После этих замечаний легко найти ответ на очень важный вопрос: *относится ли понятие о Боге к физике* (стало быть, и к метафизике, которая содержит в себе

---

\* *Ученость* есть, собственно, лишь совокупность *исторических наук*. Следовательно, *ученым богословом* можно назвать только учителя теологии откровения. Но если бы захотели назвать учеными тех, кто овладел основанными на разуме науками (математикой и философией), хотя это уже противоречило бы смыслу слова (в соответствии с которым следует отнести к учености только то, чему непременно нужно *научиться* и чего, стало быть, нельзя самому придумать разумом), — то философ с его познанием Бога как положительной наукой представлял бы собой слишком жалкую фигуру, чтобы его за это можно было называть *ученым*.

только чистые априорные принципы первой в общем значении) *или к морали?* Объяснять устроения природы или их изменение, прибегая для этого к помощи Бога как творца всех вещей, — это по меньшей мере не физическое объяснение; это вообще означает признание в том, что с философией здесь покончено, так как, для того чтобы составить себе понятие о возможности того, что мы видим перед своими глазами, приходится допустить нечто такое, о чем вообще не имеют никакого понятия. С помощью метафизики дойти от познания *этого* мира до понятия о Боге и до доказательства его существования *достоверными выводами* невозможно, потому что мы должны были бы познать этот мир как совершеннейшее возможное целое, стало быть, познать для этого все возможные миры (дабы иметь возможность сравнивать их с этим миром), значит, мы должны были бы быть всеведущими, чтобы сказать, что этот мир был возможен только благодаря *Богу* (как мы должны себе мыслить это понятие). Но полностью познать существование этого существа из одних лишь понятий безусловно невозможно, так как каждое положение о существовании, т.е. такое, где о существе, о котором я составляю себе понятие, говорится, что оно существует, есть положение синтетическое, т.е. такое, посредством которого я выхожу за пределы понятия и говорю о нем больше того, что мыслилось в этом понятии, а именно, что *вне рассудка* еще дан предмет, соответствующий этому понятию в *рассудке*, а это явно нельзя вывести с помощью какого-либо умозаключения. Следовательно, для разума остается только один способ дойти до такого познания, а именно как чистый разум он определяет свой объект, исходя из высшего принципа своего чистого практического применения (так как оно, кроме того, направлено лишь на существование чего-то как следствия разума). И тогда в его неизбежно возникающей задаче, т.е. необходимом стремлении воли к высшему благу, появляется необходимость допускать не только такую первосущность для возможности этого блага в мире, но, что самое удивительное, и нечто такое, чего совершенно не доставало продвижению разума по естественному пути, а именно *строго определенное понятие этой первосущности*. А так как этот мир мы

знаем слишком мало и еще в меньшей мере можем сравнивать его со всеми возможными мирами, то от порядка, целесообразности и величия его мы можем, правда, заключать к *мудрому, благому, могущественному* и т.д. творцу его, но не можем заключать к *всеведению, всеблагодати, всемогуществу* и т.д. Конечно, можно допустить, что мы вправе этот неизбежный пробел восполнить посредством дозволительной, вполне разумной гипотезы, а именно что если в столь многих областях, в которых мы можем приобрести более точные познания, заметны мудрость, благодать и т.д., тогда то же самое должно быть и во всех других областях, и, следовательно, разумно приписывать творцу мира все возможное совершенство. Но это не *выводы*, благодаря которым мы могли бы похвастаться своей проницательностью, а только права, которые могут нам быть снисходительно предоставлены и все же нуждаются еще и в другой рекомендации, чтобы их можно было использовать. Следовательно, на эмпирическом пути (физики) понятие о Боге всегда остается *не строго определенным понятием* о совершенстве первосущности, чтобы можно было считать его соответствующим понятию о божестве (от метафизики в ее трансцендентальной части здесь ничего нельзя добиться).

Это понятие я пытаюсь рассмотреть в рамках объекта практического разума и тогда нахожу, что моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим*, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим, вечным* и т.д. Стало быть, посредством понятия высшего блага как предмета чистого практического разума моральный закон определяет понятие первосущности как высшей сущности, чего не могло сделать физическое (и, поднимаясь выше, метафизическое) и, значит, все спекулятивное шествие разума. Следовательно, понятие о Боге первоначально относится не к физике, т.е. [дается] не для спекулятивного разума, а к морали; то же



можно сказать и об остальных понятиях разума, о которых мы выше говорили как о его постулатах в его практическом применении.

Если в истории греческой философии, помимо Анаксагора<sup>25</sup>, нет явных следов чистой рациональной теологии, то причина этого лежала не в том, что более ранним философам не хватало рассудка и проницательности, чтобы возвыситься до этой теологии путем спекуляции, по крайней мере с помощью вполне разумной гипотезы. Что может быть легче и естественнее простой мысли, могущей прийти на ум каждому, — вместо неопределенной степени совершенства различных причин, действующих в мире, признавать одну-единственную разумную причину, которая обладает *всем совершенством*? Но зло в мире казалось им слишком серьезным упреком, чтобы считать себя вправе строить такую гипотезу. Стало быть, они обнаружили ум и проницательность именно тем, что не позволили себе такой гипотезы и искали среди естественных причин, не найдут ли они здесь свойства и способности, необходимые для первосущности. Но лишь после того как этот проницательный народ продвинулся в своих изысканиях настолько, что стал философски трактовать даже нравственные вопросы, о которых другие народы только болтали, появилась у них новая потребность, а именно практическая потребность, которая сразу подсказала им определенное понятие первосущности, причем спекулятивный разум остался только зрителем, в лучшем случае имел еще ту заслугу, что украшал понятие, выросшее не на его почве, и целым рядом фактов из наблюдения природы, обнаружившихся только теперь, не столько содействовал большому признанию этого понятия (оно уже имелось), сколько придавал ему блеск мнимотеоретического усмотрения разума.

\*\*\*

Из этих замечаний читатель критики чистого спекулятивного разума полностью убедится в том, сколь необходима и полезна для теологии и морали была в ней утомительная *дедукция* категорий. В самом деле,

только благодаря ей можно было избежать того, чтобы, полагая категории в чистом рассудке, вместе с Платоном считать их врожденными, и на этом основывать чрезмерные притязания на теории о сверхчувственном, которым конца не видно, но которые делают теологию волшебным фонарем, показывающим призраки; если же категории считать приобретенными, можно избежать того, чтобы вместе с Эпикуром ограничить все и всякое применение их, даже применение в практическом отношении, одними лишь предметами чувств и определяющими основаниями чувств. Но после того как критика в дедукции категорий доказала: *во-первых*, что они не эмпирического происхождения, а имеют а priori свое местонахождение и источник в чистом рассудке; *во-вторых*, что так как они относятся к предметам вообще независимо от созерцания этих предметов, то они — правда, лишь в применении к эмпирическим предметам — осуществляют теоретическое познание, но и, примененные к предмету, данному чистым практическим разумом, служат для *определенного мышления, направленного на сверхчувственное*, впрочем, лишь постольку, поскольку это мышление определяется только такими предикатами, которые необходимо относятся к чистой, а priori данной *практической цели* и ее возможности. Они впервые приводят спекулятивное ограничение чистого разума и его практическое расширение в то *отношение равенства*, в котором разум вообще может быть применен целесообразно; этот пример лучше всего доказывает, что путь к *мудрости*, дабы он был надежным, удобопроходимым и верным, у нас, людей, неизбежно должен идти через науку; но только по завершении науки можно убедиться в том, что она ведет к этой цели.

## VIII

### О признании истинности из потребности чистого разума

*Потребности* чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к *гипотезам*, а потребности чистого практического разума — к *постулатам*;

в самом деле, в первом случае я в ряду оснований поднимаюсь от производного так высоко, *как я хочу*, и нуждаюсь в первооснове не для того, чтобы дать этому производному (например, причинной связи вещей и изменений в мире) объективную реальность, а только для того, чтобы полностью удовлетворить свой пытливый разум в исследовании этого производного. Так, я вижу порядок и целесообразность в природе, и мне надобно переходить к спекуляции не для того, чтобы убедиться в их *действительности*, а только для того, чтобы *объяснить* их и *предположить божество* как их причину; и тогда, ввиду того что заключение от действия к определенной причине, в особенности к столь точно и столь полностью определенной причине, какую мы мыслим в Боге, всегда ненадежно и сомнительно, такое предположение может быть развито в лучшем случае до степени самого разумного для нас, людей, мнения\*. Потребность же чистого *практического* разума основана на *долге* — делать нечто (высшее благо) предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами; но для этого я должен допустить возможность его, стало быть и условия этой возможности, а именно Бога, свободу и бессмертие, так как своим спекулятивным разумом я доказать их не могу, хотя и не могу опровергнуть. Этот долг основывается, правда, на совершенно независимом от этих последних допущений и самом по себе аподиктически достоверном законе, а именно на моральном законе, и поэтому не нуждается в какой-либо иной поддержке теоретического мнения о внут-

---

\* Но и здесь мы не могли бы сослаться на потребность *разума*, если бы перед нами не было проблематического, но неизбежного понятия разума, а именно понятия безусловно необходимой сущности. Это понятие должно быть определенным, и если сюда присоединяется стремление к расширению [познания], то это есть объективное основание потребности спекулятивного разума, а именно потребности точнее определить понятие необходимой сущности, которая служит первоосновой для других, и тем самым распознать ее. Без такой предшествующей необходимой проблемы нет *потребностей*, по крайней мере потребностей *чистого разума*; остальные суть потребности *склонности*.

реннем характере вещей, о скрытой цели миропорядка или властвующего над ним правителя, чтобы полностью обязать нас к безусловно законосообразным поступкам. Но субъективный эффект этого закона, а именно соответствующее ему и необходимое благодаря ему *стремление* содействовать практически возможному высшему благу, предполагает по крайней мере то, что последнее *возможно*; в противном случае было бы практически невозможно стремиться к объекту понятия, которое в сущности пусто и лишено объекта. А вышеуказанные постулаты касаются только физических или метафизических, одним словом, содержащихся в природе вещей условий *возможности* высшего блага, но не ради той или другой спекулятивной цели, а только ради практически необходимой цели, присущей воле чистого разума, которая здесь *не выбирает*, а *повинуется* неукоснительному велению разума; это веление имеет *объективно* свое основание в характере вещей, поскольку чистый разум должен судить о них в общей форме и основывается не на склонности, которая ради того, чего мы *желаем* из одних только субъективных оснований, отнюдь не вправе считать средства для этого возможными или предмет [желания] — действительным. Следовательно, это *безусловно необходимая потребность*, и допущение ее оправдано не только как дозволительная гипотеза, но и как постулат в практическом отношении; и если признать, что чистый моральный закон как веление (не как правило благоразумия) безусловно обязателен для каждого, то честный человек может, конечно, сказать: я *хочу*, чтобы был Бог, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого разума, чтобы, наконец, продолжительность [моего существования] была бесконечной; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес, поскольку я *не смею* в нем ничем поступиться, неизбежно определяет мое суждение вопреки всем мудрствованиям, хотя бы я и не

был в состоянии ответить на них или противопоставить им более правдоподобные [соображения]\*.

\*\*\*

Да будет мне дозволено прибавить здесь еще одно замечание. чтобы избежать ложных толкований при применении столь необычного еще понятия, как понятие веры, основанной на чистом практическом разуме. — Может показаться, будто основанная на разуме вера провозглашается здесь чуть ли не *заповедью*, а именно [предписывает] признавать возможным высшее благо. Но вера, которая предписывается как заповедь, есть бессмыслица. Если вспомнить вышеприведенное объяснение того, что требуется признавать в понятии высшего блага, то увидим, что нельзя приписывать как заповедь признание такой возможности и что никакие практические намерения не требуют *допущения* ее; спекулятивный разум должен признать ее без всякой просьбы, ведь никто не станет утверж-

---

\* В «Deutsches Museum» за февраль 1787 г. помещена статья покойного Виденмана<sup>26</sup>, человека тонкого и светлого ума (о преждевременной смерти которого мы весьма сожалеем), где он оспаривает право заключать от потребности к объективной реальности ее предмета и объясняет свою мысль примером с *влюбленным*, который, безумно увлекшись идеей красоты, что было лишь плодом его воображения, хотел заключить, что такой объект действительно где-то существует. Я считаю, что Виденман совершенно прав во всех случаях, где потребность основывается на *склонности*, которая не может постулировать существование своего объекта даже для тех, кто целиком в ее власти, в еще меньшей мере содержит в себе требование, имеющее силу для каждого, и поэтому она есть только *субъективное* основание желаний. Здесь же она есть *потребность разума*, возникающая из *объективного* основания определения воли, а именно из морального закона, который безусловно обязателен для каждого разумного существа, следовательно, а *piot* дает право на допущение соответствующих ему условий в природе и делает эти условия неотделимыми от полного практического применения разума. Она представляет собой долг осуществлять высшее благо, насколько это в наших силах; поэтому высшее благо и должно быть возможным; стало быть, для каждого разумного существа в мире неизбежно допускать то, что необходимо для объективной возможности этого блага. Допущение это столь же необходимо, как и моральный закон, по отношению к которому оно только и имеет значение.

дать, что соответствующая моральному закону достоинство разумного существа в мире быть счастливым сама по себе *не может* быть связана с соразмерным ей обладанием счастьем. В отношении же первой части высшего блага, а именно того, что касается нравственности, моральный закон дает нам заповедь, и сомнение в возможности этой составной части было бы равносильно сомнению в самом моральном законе. Что же касается второй части этого объекта, именно счастья, полностью соразмерного с указанной достоинством, то допущение возможности его вообще не нуждается, правда, в заповеди, так как сам теоретический разум ничего против этого не имеет, но *способ, каким* мы должны мыслить себе такую гармонию между законами природы и законами свободы, имеет в себе нечто такое, в отношении чего нам предоставляется *выбор*, так как теоретический разум ничего не решает здесь с аподиктической достоверностью, и в отношении его возможен такой моральный интерес, который решает дело.

Выше я сказал, что по одному лишь естественному ходу вещей в мире нельзя ни ожидать, ни считать невозможным счастье, строго соразмерное с нравственным достоинством, что, следовательно, возможность высшего блага с этой стороны может быть допущена только при предположении морального творца мира. Я намеренно воздержался от ограничения этого суждения *субъективными* условиями нашего разума, чтобы только тогда использовать это ограничение, когда можно будет точнее определить способ признания истинности разумом. В действительности вышеуказанная невозможность *только субъективна*, т.е. наш разум находит *для себя невозможным* объяснить себе по одному лишь естественному ходу вещей такую строго соразмерную и совершенно целесообразную связь между двумя событиями, совершающимися в мире по столь различным законам, хотя во всем, что вообще есть в природе целесообразного, нельзя невозможность его доказать по общим законам природы, т.е. в достаточной мере доказать, исходя из объективных оснований.

Но теперь вступает в действие решающее основание иного рода, чтобы положить конец колебаниям спекулятивного разума. Заповедь — содействовать высшему благу — имеет объективное основание (в практическом разуме); возможность этого блага также имеет объективное основание (в теоретическом разуме, который ничего против этого не имеет). Но каким образом мы должны представлять себе эту возможность: по всеобщим законам природы, без властвующего над природой мудрого творца или только при допущении его, — этого разум объективно решить не может. Но здесь появляется *субъективное* условие разума — единственный теоретически для него возможный и вместе с тем единственный подходящий для моральности (которая подчинена *объективным* законам разума) способ мыслить себе точное соответствие между царством природы и царством нравственности как условие возможности высшего блага. А так как содействие этому благу и, следовательно, допущение его возможности необходимо *объективно* (но только как следствие практического разума), а способ, каким мы хотим мыслить себе высшее благо как возможное, зависит от нашего выбора, при котором, однако, свободный интерес чистого практического разума решается на допущение мудрого творца мира, — то принцип, который определяет здесь наше суждение, хотя и *субъективен* как потребность, но вместе с тем как средство содействия тому, что необходимо объективно (практически), есть основание *максимы* признания истинности в моральном отношении, т.е. *вера, основанная на чистом практическом разуме*. Эта вера, следовательно, не предписывается, она возникла из самого морального убеждения как добровольное, подходящее для моральной (предписанной) цели и, кроме того, согласное с теоретической потребностью разума определение нашего суждения — признавать существование мудрого творца мира и полагать его в основу применения разума; следовательно, даже у благонамеренных людей она может быть иногда поколеблена, но никогда не переходит в неверие.

# О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей

Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера ее познавательных способностей, в особенности их соотношение, должна считаться подходящей для этой цели. Критика же чистого *спекулятивного* разума доказывает, что этого разума далеко не достаточно, чтобы соответственно с этой целью решить важнейшие предлагаемые ему задачи, хотя эта критика не отрицает естественных и достойных внимания указаний *спекулятивного* разума, а также великих шагов, которые он в состоянии делать, чтобы приблизиться к этой великой поставленной ему цели, никогда, однако, не достигая ее самой по себе, даже с помощью величайшего познания природы. Следовательно, здесь природа, кажется, наделила нас способностью, необходимой для нашей цели, лишь *как мачеха*.

Но допустим, что природа снизошла до нашего желания и наделила нас той способностью проницательности или просветленности, которой нам хотелось бы обладать или которой мы действительно, как *воображают* некоторые, обладаем; каково было бы, по всей вероятности, следствие этого? Если бы не изменилась и вся наша природа, то *склонности*, а ведь за ними всегда первое слово, сначала потребовали бы своего удовлетворения и в соединении с разумным размышлением потребовали бы максимального и продолжительного удовлетворения под именем *счастья*. Моральный закон заговорил бы потом, чтобы держать их в подходящих рамках и даже подчинить их всех более высокой цели, не считающейся ни с какой склонностью. Но вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* постоянно стояли бы *Бог* и *вечность* в их *грозном величии* (ведь то, что мы можем доказать полностью, имеет для нас такую же степень достоверности, как и то, в чем мы убеждаемся своими глаза-



ми). Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но так как *убеждение*, на основе которого должно совершать поступки, не может быть внушено никакой заповедью, а побуждение к деятельности здесь всегда под рукой и оно *внешнее*, следовательно, разум не должен пробивать себе дорогу, собирая силы для противодействия склонностям с помощью живого представления о достоинстве закона, — то большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикуют*, но в фигурах *нет жизни*. Так как, однако, дело обстоит у нас совершенно иначе и мы при всем напряжении нашего разума можем иметь только очень темные и сомнительные виды на будущее, а мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас, не обещая с несомненностью ничего и не угрожая ничем, требует от нас бескорыстного уважения, хотя, впрочем, только тогда, когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного, — то может иметь место истинно нравственное убеждение, непосредственное относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его персоны, а не только с его поступками. Следовательно, и здесь было бы верно то, чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, [а именно] что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала.

**КРИТИКА  
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА**

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ  
УЧЕНИЕ  
О МЕТОДЕ ЧИСТОГО  
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА**

---

Под учением о методе чистого практического разума не следует понимать способ обращения (как в размышлении, так и в изложении) с чистыми практическими основоположениями ради *научного* познания их, что, собственно, лишь в *теоретической* области называется методом (ведь общедоступное познание нуждается в *приемах*, а наука — в *методе*, т.е. в таком образе действий *по принципам* разума, благодаря которому единственно и может многообразное в познании стать *системой*). Скорее, под таким учением о методе подразумевают тот способ, каким можно было бы содействовать *проникновению* законов чистого практического разума в человеческую душу и *влиянию* на ее максимы, т.е. каким образом можно было бы объективно практический разум сделать и *субъективно* практическим.

Ясно, что те же самые определяющие основания воли, единственно которые и делают максимы собственно моральными и дают им нравственную ценность, непосредственное представление о законах и объективно необходимое соблюдение их как долг, должны быть представлены как истинные мотивы поступков, так как иначе была бы осуществлена *легальность* поступков, но не *моральность* убеждений. Однако не столь ясно, и с первого взгляда должно даже казаться совершенно неправдоподобным, что указанное представление о чистой добродетели может и субъективно иметь *большую силу* над человеческой ду-

шой и служить гораздо более сильным побуждением к тому, чтобы осуществлять эту легальность поступков и приводить к более основательным решениям — предпочитать всем другим соображениям закон из одного лишь уважения к нему, чем все соблазны, которые могут возникать из представлений (Vorspiegelungen) об удовольствии и вообще о том, что можно считать принадлежащим к счастью, или чем все, что угрожает страданиями и бедами. Тем не менее это действительно так, и если человеческая природа не была бы такой, то и никакой способ представления о законе никогда не мог бы вызвать моральность убеждения, к каким бы средствам ни вздумали обращаться ради этой цели. Тогда все было бы сплошным лицемерием, закон стал бы ненавистным или презренным, несмотря на то, что его соблюдали бы ради личной выгоды. Может быть, в наших поступках и была бы соблюдена буква закона (легальность), но не было бы в наших убеждениях духа закона (моральности), и так как при всех своих усилиях мы в своем суждении все же не могли бы полностью освободиться от разума, то мы неизбежно должны были бы в собственных глазах казаться недостойными и порочными, если бы даже пытались перед внутренним судилищем вознаградить себя за эту обиду тем, что мы наслаждались бы удовольствием, которое, как мы воображаем, связало бы признанный нами естественный или божественный закон с механической деятельностью полиции, которая считается только с тем, что совершают, нисколько не интересуясь побудительными причинами совершаемого.

Нельзя, конечно, отрицать, что для того, чтобы направить на путь морально доброго еще неразвитый или уже одичавший дух, нужны некоторые подготовительные меры — приманивать его выгодой или пугать его лишениями. Но как только эти механические меры (Maschinenwerk), эти помочи произведут хоть некоторое действие, надо непременно вселить в душу чистое моральное побуждение, которое дает ей неожиданную даже для нее силу не только потому, что оно единственное побуждение, которое создает харак-

тер (практически последовательный образ мышления по неизменным максимам), но и потому, что оно учит людей ощущать свое собственное достоинство, дает душе силу оторваться от всякой чувственной привязанности, желающей стать господствующей, и в независимости своей интеллигентной природы и душевном величии, в чем оно и видит свое назначение, найти щедрое вознаграждение за приносимую жертву. Следовательно, это свойство нашей души, эту восприимчивость к чистому моральному интересу и, стало быть, движущую силу чистого представления о добродетели, если его как следует донести до человеческого сердца, мы хотим показать посредством наблюдений, доступных каждому, как самый могущественный мотив и, если дело идет о продолжительности и точности в следовании моральным максимам, как единственное побуждение к добру; при этом надо также напомнить, что если эти наблюдения обнаруживают только действительность такого чувства, а не достигнутое им нравственное совершенствование, то это не наносит никакого ущерба единственному методу, предписывающему делать объективно практические законы чистого разума субъективно практическим посредством одного лишь чистого представления о долге, и вовсе не говорит о том, что этот метод — пустая фантазия. В самом деле, так как этот метод еще никогда не был приведен в действие, то и опыт ничего не может сказать о его результате, можно лишь требовать доказательств восприимчивости к таким мотивам, которые я здесь кратко изложу, а затем в немногих словах опишу метод установления и развития истинно морального образа мыслей.

Если обратить внимание на ход беседы в разншерстном обществе, которое состоит не только из ученых и любителей умствовать, но из деловых людей или женщин, то можно заметить, что кроме рассказов и шуток там всегда имеется еще одно развлечение, а именно резонерство, так как рассказы, поскольку они должны быть новы и интересны, скоро исчерпываются, а шутки легко становятся пошлыми. У людей, на которых всякое мудрствование легко наводит тоску,

среди всех видов резонерства больше всего вызывают интерес (Beitritt) и вносят какое-то оживление в общество рассуждения о *нравственной ценности* того или другого поступка, в котором выявляется характер человека. Те, на кого все тонкости и умствования в теоретических вопросах наводят скуку и тоску, тотчас включаются в разговор, когда дело касается выявления моральной ценности хорошего или дурного поступка, о котором идет речь; они готовы так тщательно, изощренно и со всей тонкостью выискивать все, что могло бы умалить в нем чистоту и, стало быть, степень добродетельности намерения или хотя бы возбудить сомнение в ней, чего нельзя ожидать от них, когда речь идет об объекте спекуляции. В таких суждениях часто проглядывает характер именно тех, кто высказывает свое мнение о других; некоторые из тех, кто судит главным образом об умерших, особенно склонны защищать то доброе, что рассказывают о тех или других делах этих лиц, от всех оскорбительных упреков в нечестности и в конце концов защищать все нравственное достоинство личности от обвинения в притворстве и скрытой злобе; другие, наоборот, больше помышляют о нареканиях и обвинениях, дабы оспаривать это достоинство. Последним, однако, не всегда можно приписывать намерение всякими умствованиями отрицать все случаи добродетельного поведения людей, дабы превратить добродетель в пустой знак; часто это лишь благонамеренная строгость в определении истинно нравственной ценности согласно неукоснительному закону, в сопоставлении с которым (а не с примерами) самомнение в сфере морального сильно уменьшается, а смирение не только внушается, но при строгом самоиспытании ощущается каждым. Тем не менее в большинстве случаев защитники чистоты намерения в данных примерах охотно смыли бы с намерения малейшее пятнышко там, где есть возможность предполагать его честность, с той целью, чтобы в случае, когда оспаривается достоверность всех примеров и отрицается чистота всякой добродетели, не стали бы в конце концов считать ее просто химерой и, таким образом, не третировали

всякое стремление к ней как пустое жеманство и ложное самомнение.

Я не знаю, почему воспитатели молодежи до сих пор не воспользовались этой склонностью разума с такой охотой вдаваться в самое тонкое рассмотрение намеченных практических вопросов и, положив в основу чисто моральный катехизис, не выискали жизнеописания людей древности и нового времени, для того чтобы иметь под рукой доказательства для предлагаемых обязанностей, где они могли бы, главным образом посредством сравнения подобных поступков при различных обстоятельствах, побудить своих питомцев высказывать суждения, дабы определить большую или меньшую моральную ценность этих поступков; здесь даже самая ранняя юность, которая вообще-то еще не созрела для спекуляции, скоро становится очень проницательной и, замечая успехи способности суждения, проявляет к таким вопросам большой интерес; но самое главное — это то, что есть полное основание надеяться, что частые упражнения в определении благонравного поведения во всей его чистоте, в одобрении его, в выявлении (с сожалением или презрением) малейшего отклонения от него, хотя бы до сих пор они были только игрой способности суждения, в которой дети могут состязаться друг с другом, тем не менее оставят длительный след глубокого уважения к одним поступкам и отвращения к другим, а это — в силу лишь привычки часто рассматривать такие поступки как достойные одобрения или порицания — создаст хорошую основу для честности во всем их образе жизни в будущем. Я хотел бы, чтобы не утруждали молодежь примерами так называемых *благородных* (сверхдобродетельных) поступков, которыми так изобилуют наши сентиментальные сочинения, и обращали главное внимание на долг и на то достоинство, которое человек может и должен обрести в собственных глазах от сознания того, что он не нарушил долг, так как то, что сводится к пустым желаниям и тоске по недостижимому совершенству, порождает лишь героев романов, которые, хвастаясь своим чувством чрезмерно великого, освобождают се-

бя от исполнения обыденной и обиходной обязанности, которая в таком случае кажется им ничтожно малой\*.

Но если спрашивают, в чем, собственно, заключается *чистая* нравственность, на которой, как на пробном камне, надо испытывать моральную ценность каждого поступка, то я должен признаться, что только философы могут считать сомнительным решение этого вопроса, ведь в обыденном человеческом разуме он уже давно решен, правда не посредством отвлеченных общих формул, а обычным применением, словно как различие между правой и левой рукой. Итак, мы прежде всего хотим показать на примере критерий чистой добродетели; представим себе, что он предлагается для суждения десятилетнему ребенку, и посмотрим, необходимо ли он должен так судить сам собой, без всяких указаний учителя. Рассказывают историю честного человека, которого хотят заставить участвовать в клевете на невинного, но бедного человека (как, например, Анна Болейн по обвинению Генриха VIII Английского<sup>27</sup>). Ему предлагают выгоды, т.е. большие подарки или высокий чин, но он их отвергает. Это возбуждает в душе [юного] слушателя одобрение и сочувствие, потому что речь идет о выгоде. И вот начинают прибегать к различным угрозам. Среди этих клеветников есть лучшие друзья этого честного человека, которые отказывают ему теперь в дружбе, есть близкие родственники, которые (а он человек бедный) грозят лишить его наследства, власть имущие,

---

\* Весьма полезно превозносить поступки, в которых проявляются высокий, бескорыстный и участливый образ мыслей и человечность. Но здесь надо обращать внимание не столько на *душевный подъем*, который бывает очень непостоянным и преходящим, сколько на *подчинение сердца долгу*, от чего можно ждать более продолжительного влияния, так как оно приводит к принципу (а душевный подъем — только к отдельным вспышкам). Стоит только немного подумать, и сразу найдется вина, которую человек почему-то возлагает на себя по отношению к человеческому роду (хотя бы она состояла только в том, что из-за неравенства людей в гражданском строе он пользуется такими выгодами, из-за которых так сильно нуждаются другие), чтобы самолюбивая мечта о *заслуге* не вытесняла мысли о *долге*.



которые могут его преследовать и наносить ему ущерб на каждом шагу и при любом случае, государь, который грозит ему лишением свободы и даже жизни. Наконец, чтобы мера страдания была полной, заставляют его испытать и то горе, которое глубоко может почувствовать только нравственно доброе сердце; его семья, которой грозят величайшие лишения и нужда, *умоляет* его об *уступчивости* — его, человека честного, но и нетвердого, сострадательного, а также чувствительного к собственной нужде; в момент, когда он желал бы, чтобы никогда не было того дня, который принес ему такое несказанное горе, он тем не менее без всяких колебаний и сомнений остается верным своему намерению быть честным. Тогда мой юный слушатель постепенно переходит от одобрения к удивлению, от удивления — к изумлению и, наконец, к величайшему благоговению, и его охватывает сильное желание и самому быть таким же человеком (хотя, конечно, не в его положении); добродетель здесь столь ценна только потому, что она так дорого стоит, а не потому, что она что-то дает. Все удивление и даже стремление подражать такому характеру здесь целиком покоятся на чистоте нравственного принципа, которую можно представить себе с полной ясностью лишь потому, что все, что люди только могут причислять к счастью, перестает здесь быть мотивом поступка. Следовательно, нравственность тем больше имеет силы над человеческим сердцем, чем более чисто она представлена. Отсюда следует, что если закон нравственности и образ святости и добродетели вообще должны оказывать некоторое влияние на нашу душу, то они могут его оказывать, лишь поскольку они как мотивы принимаются близко к сердцу в чистом виде, не смешанные с намерением приобрести что-то для собственного благополучия, потому что ярче всего они проявляются в страданиях. Но то, устранение чего увеличивает действие движущей силы, есть препятствие. Следовательно, всякая примесь мотивов личного счастья препятствует тому, чтобы моральный закон имел влияние на человеческое сердце. — Я утверждаю далее, что даже в вышеуказанном удивительном по-

ступке, когда побудительной причиной, из которой он возник, было глубокое уважение к своему долгу, именно это уважение к закону, а не притязание на внутреннее представление о великодушии и благородном, достойном образе мыслей имеет величайшее влияние на душу зрителя; следовательно, долг, а не заслуга, должен оказывать не только самое определенное, но, если он представлен в истинном свете своей ненарушимости, и самое неотразимое влияние на душу.

В наше время, когда нежными и мягкими чувствами или высокопарными и раздутыми претензиями, скорее расслабляющими, чем укрепляющими сердце, надеются сделать для души больше, чем скучным и серьезным представлением о долге, более соразмерным с человеческим несовершенством и прогрессом в добре, указание на этот метод более необходимо, чем когда бы то ни было. Совершенно нецелесообразно ставить в пример детям поступки как благородные, великодушные и достойные в надежде склонить их к ним, возбуждая энтузиазм. Действительно, так как дети не очень преуспели в соблюдении самого обычного долга и даже в правильной оценке его, то это означало бы, что со временем они сделались бы мечтателями. Но и для более зрелой и опытной части человечества этот мнимый мотив оказывает если не вредное, то во всяком случае не истинно моральное влияние на душу, которого ведь и хотели добиться.

Все *чувства*, в особенности те, которые вызывают столь необычное напряжение, должны оказывать свое влияние именно в момент их остроты, до того как они утихнут; иначе они ни к чему не ведут, поскольку сердце естественным путем возвращается к своему естественному, умеренному жизненному темпу и таким образом становится по-прежнему вялым, так как до него было донесено то, что его возбуждало, но не то, что давало бы ему силы. *Принципы* должны быть основаны на понятиях; на всякой другой основе могут иметь место только вспышки, которые не могут дать человеку никакой моральной ценности и даже уверенности в себе, без чего не может быть сознания

своего морального убеждения и морального характера, а это сознание — высшее благо в человеке. Эти понятия, если они должны стать субъективно практическими, не должны останавливаться на объективных законах нравственности, чтобы восхищаться ими и высоко ценить их по отношению к человечеству, а должны рассматривать представление о них по отношению к человеку и к его индивидуальности; в самом деле, этот закон появляется в форме, правда в высшей степени достойной уважения, но не столь привлекательной, как если бы он принадлежал к тому элементу, к которому человек естественным образом привык, а в таком виде, в каком он вынуждает человека — часто не без самоотречения — оставлять естественные склонности и обращаться к высшему закону, в котором человек может сохранить себя лишь с трудом, постоянно опасаясь возврата [к прежнему]. Одним словом, моральный закон требует соблюдения из чувства долга, а не из предпочтения, которого нельзя и не надо предполагать.

Посмотрим на примере, больше ли субъективно движущей силы мотива заключается в представлении о поступке как поступке благородном и великодушном, чем в том случае, если он представляется только как долг по отношению к серьезному моральному закону. Если кто-то с величайшей опасностью для жизни пытается спасти при кораблекрушении людей и при этом в конце концов погибает сам, то хотя этот поступок, с одной стороны, и вменяется в долг, но, с другой стороны, большей частью вменяется в заслугу, однако высокая оценка такого поступка очень ослабляется понятием о *долге по отношению к самому себе*, который здесь до некоторой степени терпит ущерб. Более определенно великодушное принесение в жертву своей жизни для спасения родины, хотя и здесь остается некоторое сомнение, действительно ли это неоспоримый долг — добровольно и без всяких приказаний посвящать себя этой цели; и поступок этот не имеет в себе всей силы примера и побуждения к подражанию. Но если это непреложный долг, неисполнение которого нарушает моральный закон сам по

себе, безотносительно к человеческому благу, и как бы попирает святость его (такого рода долг обычно называют долгом перед Богом, так как в Боге мы мыслим себе идеал святости в субстанции), то мы с глубоким и бесконечным уважением исполняем его, жертвуя для этого всем, что только могло бы иметь ценность для самой сокровенной из всех наших склонностей; и мы видим, что такой пример придает силу нашей душе и возвышает ее, если мы можем убедиться на этом примере, что человеческая природа способна так возвышаться надо всем, что только природа может дать в виде побуждения к противоположному. Ювенал столь превосходно представил такой пример, что дает читателю возможность живо почувствовать силу мотивов, заключающихся в чистом законе долга как долга.

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem  
Integer; amboguae si quando citabere testis  
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis  
Falsus, et admoto dictet periuria tauro:  
Summum crede nefas animam praeferre pudori,  
Et propter vitam vivendi perdere causas<sup>28</sup>.

Если мы вносим в наши поступки лестное для нас сознание заслуги, то мотив несколько смешивается уже с самолюбием и, следовательно, получается некоторое содействие со стороны чувственности. Но всему предпочитать лишь святость долга и сознавать, что это *можно*, так как наш собственный разум признает это как свое веление и говорит, что так *должно* делать, — значит как бы совершенно возвышаться над самим чувственно воспринимаемым миром; и в таком сознании закона это также в качестве мотива способности, *господствующей над чувственностью*, неразрывно, хотя не всегда, связано с эффектом, который, однако, благодаря частному обращению к этому мотиву и скромным сначала попыткам применять его дает надежду на полное свое воздействие, чтобы постепенно вызывать в нас самый большой, но чистый моральный интерес к нему.

Итак, метод принимает следующее направление. *Прежде всего* для него важно превратить оценку по моральным законам в естественное занятие, сопутствующее нашим собственным поступкам и рассмотрению свободных поступков других, превратить ее как бы в привычку и изощрить ее; сначала спрашивают, объективно ли *сообразуется* поступок с *моральным законом* и с каким именно; при этом закон, который дает только *основание* для обязательности, отличают от того закона, который действительно *обязателен* (*leges obligandi a legibus obligantibus*) (как, например, закон того, чего требует от меня *потребность* человека, в противоположность закону того, чего требует от меня *право* человека; последний закон предписывает существенные обязанности, а первый — несущественные), и таким образом привыкают различать разные обязанности, которые соединяются в одном поступке. Другой момент, на который следует обращать внимание, — это вопрос: совершен ли поступок также (субъективно) *ради морального закона* и, следовательно, имеет ли он не только нравственную правильность как действие, но и нравственную ценность как убеждение согласно максиме? Нет сомнения, что это упражнение и сознание возникающей отсюда культуры нашего разума, имеющего суждение только о практическом, постепенно должно пробуждать некоторый интерес к закону этого разума, стало быть, к нравственно добрым поступкам. В самом деле, мы в конце концов всегда любим то, рассмотрение чего дает нам почувствовать, что мы расширяем применение своих познавательных способностей, которому содействует главным образом то, в чем мы находим моральную правильность, потому что разум с его способностью а priori определять по принципам, что должно происходить, может чувствовать себя хорошо только при таком порядке вещей. Начинает же в конце концов созерцающий природу любить предметы, которые сначала были противны его чувствам, когда он обнаруживает великую целесообразность в их организации, и таким образом изучение их дает пищу его разуму. Лейбниц вернул насекомое, которое он

внимательно наблюдал под микроскопом, на лист его дерева, так как считал, что рассмотрение насекомого его чему-то научило и что он как бы пользовался его благодеянием.

Но такая деятельность способности суждения, которая дает нам чувствовать наши собственные познавательные способности, не есть еще интерес к самим поступкам и их моральности. Она приводит только к тому, что начинают охотно заниматься подобными суждениями и придают добродетели или образу мыслей по моральным законам ту форму красоты, которой восхищаются, но которой поэтому еще не ищут (*laudatur et alget*<sup>29</sup>); подобно тому как все, рассмотрение чего субъективно вызывает в нас сознание гармонии всех наших способностей представления и в чем мы чувствуем, что вся наша познавательная способность (рассудок и воображение) становится сильнее, возбуждает чувство удовлетворения, которое может быть сообщено и другим, хотя при этом мы остаемся равнодушными к существованию объекта, так как рассматриваем его только как повод к тому, чтобы заметить у себя задатки талантов, возвышающих нас над животными. Но здесь приступает к своему делу *второе* упражнение, а именно в ярком представлении морального убеждения показать на примерах чистоту воли, сперва как негативное совершенство ее, поскольку в поступке из чувства долга на нее не влияют никакие мотивы склонностей как определяющие основания; этим обращается внимание ученика на сознание его *свободы*; и хотя такое самоотречение вызывает сначала чувство страдания, но, так как оно избавляет этого ученика от принудительности даже истинных потребностей, оно в то же время возвещает ему освобождение от разного рода недовольства, которое возбуждает в нем все эти потребности, и делает его восприимчивым к ощущению удовлетворенности из других источников. Сердце облегчается и освобождается от бремени, которое его постоянно давит исподтишка, когда в чисто моральных решениях, примеры которых приводятся, перед человеком открывается внутренняя, ему самому ранее недостаточно известная способность — *внутренняя свобода*, способ-

ность настолько избавляться от безудержной навязчивости склонностей, чтобы ни одна, даже самая излюбленная, не имела влияния на решение, для которого мы должны теперь пользоваться своим разумом. В том случае, если *только я один* знаю, что я неправ, и, хотя откровенное признание в этом и обещание [морального] удовлетворения находят сильное противодействие в тщеславии, своекорыстии, даже вообще-то справедливом отвращении к тому, право которого мной ущемлено, тем не менее я могу пренебречь всеми этими сомнениями, — в таком случае содержится сознание независимости от склонностей и благоприятных обстоятельств и сознание возможности быть довольным собой, а это вообще полезно для меня и в других отношениях. И закон долга благодаря положительной ценности, ощущать которую дает нам соблюдение его, находит более легкий доступ в сознание нашей свободы благодаря *уважению к нам самим*. Это уважение, если оно основательное, если человек ничего так не боится, как оказаться в своих собственных глазах ничтожным и недостойным при внутреннем испытании самого себя, может быть привито любому доброму нравственному убеждению, так как это лучший, даже единственный страж, воспрепятствующий проникновению в душу неблагородных и пагубных побуждений.

Этим я хотел указать только на самые общие максимумы учения о методе морального воспитания и упражнения. А так как многообразие обязанностей потребовало бы еще частных определений для каждого вида их и таким образом составляло бы обширную работу, то меня извинят, если в таком сочинении, как это, представляющее собой лишь предварительный опыт, я ограничиваюсь главными чертами этого метода.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то

и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моей невидимой самости (Selbst), с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как интеллигенции через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразности назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни, но идет в бесконечное.

Но удивление и уважение хотя и могут побуждать к изысканиям, но не могут их заменить. Что же нужно сделать, чтобы провести эти изыскания полезным и соответствующим возвышенности предмета образом? Примеры здесь могут служить для предостережения, но также и для подражания. Рассмотрение мира начиналось с превосходнейшего взгляда, который всегда показывает лишь человеческие чувства, а наш рассудок всегда стремится проследить его во всей его широте, и оканчивалось — астрологией. Мораль начиналась с благороднейшего свойства в человеческой



природе, развитие и культура которого направлены на бесконечную пользу, и оканчивалась — мечтательностью или суеверием. Так обстоит дело со всеми еще грубыми попытками, в которых большая часть работы зависит от применения разума, что не дается само собой, не так, как пользование ногами, посредством частого упражнения, в особенности в том случае, если оно касается свойств, которые не могут быть непосредственно показаны в обыденном опыте. Но после того как была, хотя и поздно, пущена в ход максима — заранее хорошенько обдумывать все шаги, которые разум намерен сделать, и делать их, только руководствуясь заранее хорошо продуманным методом, суждение о мироздании получало совершенно другое направление и приводило к несравненно более успешным результатам. Падение камня и движение пращи, разложенные на их элементы и на проявляющиеся при этом силы и математически обработанные, создали наконец тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда — этого бояться не надо — не будет деградировать.

Идти этим путем и в изучении моральных задатков нашей природы — в этом указанный пример может быть очень поучительным для нас и дать надежду на подобный же хороший результат. Мы имеем под рукой примеры разума, строящего моральные суждения. Расчленив их на первоначальные понятия, а за неимением *математики* в неоднократных попытках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий *отделять* эмпирическое от рационального, что может в них находиться, — этим можно сделать и то и другое чистым и с достоверностью обозначить то, что каждое из них может выполнить само по себе; этим можно, с одной стороны, предотвратить заблуждения еще *грубого*, неискушенного суждения, с другой стороны (что гораздо важнее), предотвратить *взлеты гения*, которые, как это обычно бывает с адептами философского камня, без всякого методического исследования и знания

природы обещают мнимые сокровища и растрачивают сокровища настоящие. Одним словом, наука (критически исследуемая и методически поставленная) — это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости*, если под этим понимают не только то, что *делают*, но и то, что должно служить путеводной нитью для *учителей*, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти, и предохранить других от ложных путей; хранительницей науки всегда должна оставаться философия, в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее *учениям*, которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ПРОЛЕГОМЕНЫ

«Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können».

Кант был готов к тому, что оригинальность философских исследований, выполненных им в «Критике чистого разума» (1781), встретит возражения. Но он совершенно не ожидал той степени непонимания, какая стала уделом этого сочинения. Ему не возражали, его не хвалили и не бранили, а просто жаловались на то, что его не понимают. В этом отношении не составляли исключения и наиболее выдающиеся читатели из круга ближайших его друзей. Даже такой человек, как Гаман, жаловался в своих письмах к Гердеру и Харткнозу, издателю кантовской «Критики», на труд, какого ему стоило ее изучение и понимание.

Кант отдавал себе отчет в трудности задачи, которую он поставил перед своими читателями. Как он признавался Мендельсону, он в течение каких-нибудь четырех или пяти месяцев изложил плоды размышлений, отнявших у него по крайней мере двенадцать лет напряженного труда. И хотя при изложении Кант проявил величайшее внимание к содержанию, он выказал гораздо меньше усердия в стремлении к большей понятности для читателей.

Естественно поэтому, что вслед за опубликованием «Критики» у Канта возникло намерение раскрыть развитые в ней идеи посредством облегчающего и поясняющего изложения. Особенные заботы возбуждала в нем сложность и темнота трансцендентальной дедукции категорий. Уже в августе 1781 г., тотчас после рассылки первых экземпляров «Критики», адресованных его давним почитателям — Краусу, Шульце и Гаману, и едва получив первые извещения о

впечатлении, какое на них произвел его новый труд, Кант высказывает намерение издать популярное извлечение из «Критики». Он быстро приступает к работе, которая, по его предположению, должна была по объему занять небольшое число печатных листов.

Намерения Канта изменились, когда он получил рецензию на «Критику», напечатанную в «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen» от 19 января 1782 г. В числе руководителей издания был в то время посредственный ученый Федер (J. Feder), образцовый представитель эклектичной популярной философии, впрочем, известный по своим компендиям. Перелистав бегло «Критику» и плохо в ней разобравшись, Федер отложил ее в сторону. Но как раз в это время в Геттинген прибыл Гарве (Chr. Garve), которому Федер и поручил написать рецензию на труд Канта. Однако рецензия Гарве оказалась слишком обстоятельной. Сокращая ее для своего издания, Федер снабдил ее вставками, которые, как он надеялся, дадут читателям книги Канта необходимую историко-философскую ориентировку. Например, к словам Гарве относительно того, что один из устоев системы Канта — его учение об ощущениях как о простых модификациях наших состояний и о понятиях пространства и времени, Федер вставил слова: «на чем главным образом основывает свой идеализм также и Беркли». По поводу суждений Гарве о теории категорий Канта Федер добавил, что эти категории — общеизвестные основные положения логики и онтологии лишь с некоторыми идеалистическими ограничениями в духе взглядов самого Канта и т.д.

Не удивительно поэтому, что рецензия не только огорчила Канта, но и вызвала в нем серьезное опасение, как бы его труд не остался непонятым в своей наиболее существенной тенденции. Обдумывая создавшееся положение, Кант пришел к мысли, что недостатки его изложения не могут быть устранены одним лишь разъяснением ошибки, содержащейся в отзыве Гарве. Необходимо было дополнить «Извлечение» более обстоятельным изложением хода мыслей, приведшего Канта к учению критицизма. Только таким образом можно было предотвратить и устранить новые ошибки в его понимании.

Так случилось, что «Популярное извлечение» превратилось в «Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» (пролегомены — предварительные замечания, разъяснения). Это сочинение было

опубликовано в 1783 г. Харткнохом в Риге. Изменить первоначально предполагавшееся название было решено Кантом в начале 1782 г. Расширить содержание он задумал в те же первые месяцы 1782 г. Ко времени, когда решение о дополнениях было принято, первоначальный текст «Извлечения» был доведен приблизительно до 51-го параграфа будущих «Прологоменов». Сочинение было готово к печати в самом начале осени того же 1782 г.

В августе 1782 г. появилась вторая рецензия на «Критику чистого разума». Она была напечатана в «Gothaische gelehrte Zeitugen». Автором ее был некий Эваль (Ewald) из Готы. И этот рецензент обнаружил полную неспособность разобраться в сложном и оригинальном содержании «Критики». Он ограничился лишь некоторыми извлечениями из «Введения» и из «Трансцендентальной эстетики».

Таковы обстоятельства, вызвавшие написание «Прологоменов». Излагая их, Б. Эрдман отметил, что еще никем не было обращено должное внимание на один важный факт. Состоит он в том, что и по своему происхождению, и по своей тенденции «Прологомены» составились из двух весьма различных частей. Поэтому различие их «есть первое требование правильной оценки отношения этого сочинения к первому изданию «Критики чистого разума»» (Op. cit., S. X). К счастью, само происхождение «Прологоменов» облегчает это различие. Нет сомнения, что к числу позднейших добавлений принадлежат все разъяснения, непосредственно относящиеся к геттингенской рецензии. Таковы приложение «О том, что может быть сделано, чтоб превратить в действительность метафизику как науку», примечания II и III к первой части главного вопроса: «Как возможна чистая математика?», а также «Приложение к чистому естествознанию. О системе категорий». Именно здесь Кант опровергает утверждение Федера, будто его категории попросту общеизвестные основные положения логики и онтологии.

Кроме опровержения ошибочных утверждений геттингенской рецензии Кант поясняет вопросы, которых рецензия не коснулась вовсе. Сюда относится, например, примечание I к первой части главного вопроса, выясняющее значение трансцендентальной эстетики для теории математики. Особенно важны пояснения Канта, направленные против суждения Гамана, а также по поводу замалчиваемого рецензией кантовского взгляда на значение трансцендентальной дедукции категорий и кантовского отношения к постановке

вопроса у Юма. Сюда относятся: введение ко всему произведению и сравнение результата дедукции с учением Юма.

Существенны отклонения «Прологоменов» от текста первого издания «Критики чистого разума» в той их части, которая соответствует разделу о трансцендентальной дедукции категорий. Здесь проблема возможности априорного познания природы выражена в форме вопроса: как возможно познать необходимую закономерность вещей как предметов опыта («Прологомены», § 17)?

На русском языке «Прологомены» были впервые изданы в 1893 г. («Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», перев. Вл. Соловьева, М., 1893; второе издание — М., 1899; третье — М., 1905). В настоящем издании за основу был взят перевод Вл. Соловьева, исправленный в последующих трех советских изданиях (М., 1934, 1937 и 1965). Сверка перевода проведена М. М. Беляевым. Примечания составлены В. Ф. Асмусом (приведены с сокращениями).

<sup>1</sup> «Тот крестьянин, что ждет, чтоб река протекла, а она-то катит и будет катить волну до скончания века» (*Гораций*. Полное собрание сочинений. Перевод Ф. А. Петровского. Academia. М.—Л., 1936. С. 290).— 8

<sup>2</sup> Кант имеет в виду «Опыт о человеческом разуме» Дж. Локка (1690) и «Новые опыты о человеческом уме» Лейбница, написанные в 1704 г., но изданные в 1765 г. В своем «Опыте» Локк развил критику учения о существовании прирожденных человеческому уму идей, а также исследовал возникновение чувственного и рассудочного знания. Лейбниц полагал, что всеобщий и необходимый характер научных истин не может быть объяснен с точки зрения эмпиризма, из ощущений может быть выведено все в знании, кроме самого ума, и в уме существуют если не изначально данные истины, то, во всяком случае, прирожденные задатки их постижения.— 8

<sup>3</sup> Кант указывает здесь на критику метафизики, которую Юм развил в своих трудах «Трактат о человеческой природе» (1739 — 1740) и «Исследование о человеческом познании» (1748).— 8

<sup>4</sup> *Pud* (Reid, Thomas, 1710 — 1796) — шотландский философ, глава так называемой шотландской школы философии здравого смысла, отстаивал познаваемость предметов, отвергнутую скептической критикой, доказывая достоверность

их ссылками на свидетельства «здравого рассудка» и на данные непосредственного, или интуитивного, познания. Главное его сочинение — «An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense», 1764 («Исследование человеческого ума о принципах здравого смысла»; немецкий перевод — 1782 г.).

*Освальд* (Oswald, James, 1715 — 1769) — писатель упомянутой шотландской школы; применял ее учения для обоснования богословия в сочинении «An Appeal in Common Sense in Behalf of Religion» (1766 — 1772) («Обращение к здравому смыслу на пользу религии»; немецкий перевод — 1774 г.).

*Бимми* (Beattie, James, 1735 — 1803) — преподаватель той же школы; искал в «здравом смысле» основу эстетики и твердую опору для всех теоретических и практических понятий. главное сочинение — «An Essay on the Nature and Immutability of Truth», 1770 («Опыт исследования природы и непреложности истины»; немецкий перевод появился в 1772 г.).

*Пристли* (Priestley, Joseph, 1733 — 1804) — английский философ и ученый-химик. Выводил необходимость веры в Бога из совершенства механизма вселенной. — 10

<sup>5</sup> *Аналитический метод*. — Кант имеет в виду аналитический метод исследования, состоящий в том, что известные положения философии возводят к положениям, лежащим в их основе. Аналитический метод есть, по Канту, нечто совершенно иное, чем простая сумма аналитических положений. Это метод *перехода* от одних истин к другим; он означает, что исходят из искомого как из данного и восходят к условиям, при которых оно возможно. Кант даже предлагает (см. ниже примечание Канта к § 5, с. 91) называть этот метод не аналитическим, а *регрессивным*. Он предпочитает это название, чтобы не возникало недоумения, обусловленного тем, что при аналитическом *методе* вполне возможно использование не только аналитических, но и синтетических положений. Именно так обстоит дело в математическом анализе.

*Синтетический способ* — метод изложения, состоящий в том, что из данных положений извлекаются их следствия. «Критика чистого разума» была изложена синтетическим методом, «Прологомены» — аналитическим. — 15

<sup>6</sup> «Они отгоняют от ульев трутней — ленивых животных» — строка из «Георгик» Вергилия (IV, 168). — 16

<sup>7</sup> Здесь и дальше Кант отсылает читателя к соответствующим страницам первого издания своей «Критики чистого разума» (Riga, Hartknoch, 1782). Поскольку нет русского перевода этого издания, мы будем указывать страницы соответствующих мест второго издания «Критики» по т. 3 Сочинений (М., 1984). В данном случае это с. 600 и сл.— 18

<sup>8</sup> *Зенген* (Senger, Johann, 1704 — 1777) — немецкий математик, автор труда «Anfangsgrunde der Arithmetik, Geometrie...», 2. Auflage, Halle, 1773.— 21

<sup>9</sup> Текст последующих пяти абзацев, в согласии с обоснованным Фаингером предположением, перенесен сюда из четвертого параграфа. По своему содержанию и смысловой связи абзацы эти прямо примыкают к данному — второму — параграфу. Перестановка эта принята такими авторитетными исследователями текста сочинений Канта, как К. Форлендер и Э. Кассирер.— 22

<sup>10</sup> Учение Канта о роли *конструкции понятий*, или о конструктивном синтезе понятий, в математике отличает Канта от Лейбница и Юма. Лейбниц, а вслед за ним и Юм считали суждения математики *аналитическими*. Отрицая опытное происхождение суждений математики, Лейбниц полагал, что все ее суждения могут быть получены в результате *логического* анализа понятий о предметах математики при посредстве *логических* законов — противоречия и тождества. Вразрез с ним Кант, соглашаясь с тем, что философское познание есть познание разумом из понятий, полагает, что *математическое* познание есть познание не посредством понятий, а «познание посредством *конструирования* понятий» (настоящее издание, т. 3, стр. 600; на эту страницу и ссылается Кант). Конструировать понятие — это значит «показать а priori соответствующее ему созерцание» (там же). Такое созерцание не эмпирическое. В качестве созерцания оно есть *единичный* объект. В то же время, будучи *конструированным* понятием, оно есть *общее* представление. Оно служит выражением чего-то такого, что *общезначимо* для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие. Математика, по Канту, ничего не может достигнуть посредством одних лишь понятий и тотчас спешит перейти к созерцанию (интуиции), рассматривая понятие в его конкретности (in concreto). В математической конструкции то, что следует из общих условий конструирования, должно иметь общее значение также и в отношении к объекту конструируемого понятия.— 22



<sup>11</sup> Закон достаточного основания (lex rationis sufficientis) был впервые провозглашен в качестве главного основоположения знания и науки Лейбницем — как закон, гласящий, что ни об одном факте нельзя утверждать его истинность или наличие без достаточного основания, в силу которого он существует так, а не иначе. Включив этот закон, вслед за Лейбницем, в число основных онтологических и — соответственно — логических законов, Вольф (Wolff, Chridtian, 1679 — 1754) пытался дать аналитическое обоснование его, выводя его из закона противоречия. — 25

<sup>12</sup> Евклид (IV — III в. до н.э.) — древнегреческий математик. Кант имеет здесь в виду знаменитый написанный Евклидом свою математических наук («Начала», ок. 300 до н.э.), по которым учились математике, особенно геометрии, вся поздняя античность, средние века и новое время. — 26

<sup>13</sup> Вопрос об априорных синтетических суждениях — основной вопрос своей философии — Кант ставит по-разному: в зависимости от того, идет ли речь о науке (математике и естествознании) или о метафизике. В первом случае само существование таких суждений Кант считает бесспорно установленным: речь идет не о том, существуют они в науке или нет, а о том, каким образом они возможны, т.е. об их познавательных источниках, о функциях сознания, в которых они нам даны, и т.д. Во втором случае существование в метафизике априорных синтетических суждений вовсе не очевидно, оно еще должно быть доказано. Здесь подлежащий решению вопрос есть вопрос о том, существуют ли вообще в метафизике такие суждения, иначе — вправе ли метафизика рассматриваться как наука, обладающая априорными синтетическими суждениями. Этим различием уже подготавливается в известной мере ответ Канта на им самим поставленный вопрос: метафизика как теоретическое достоверное знание, располагающее априорными синтетическими суждениями, невозможно. Существование ее объектов — предмет не знания, а веры. — 28

<sup>14</sup> «Я не поверю тебе, и мне зрелище будет противно» (Гораций. Полное собрание сочинений. Перевод Ф. А. Петровского. Academia. М. — Л., 1936. С. 346). — 30

<sup>15</sup> Трансцендентальная философия — систематическое исследование вопроса о возможности и об условиях возможности априорных знаний (априорных синтетических суждений) — для чувственности, для рассудка и для разума. Как исследование самой возможности априорных знаний в ме-

тафизике, трансцендентальная философия должна предшествовать метафизике.— 32

<sup>16</sup> Ср. настоящее издание, т.3, с. 600.— 35

<sup>17</sup> Здесь Кант дает ответ на упрек, высказанный ему автором геттингенской рецензии. В этой рецензии не усматривалось никакой существенной разницы между идеализмом Канта, изложенным в «Критике», и субъективным идеализмом Беркли, основанным на отождествлении вещи с суммой наших «идей», или ощущений вещи. Кант разъяснял, что он признает и обосновывает только «трансцендентальный» идеализм, но отвергает «материальный идеализм», т.е. сомнение или отрицание существования предметов вне нас в пространстве. Он отрицает как идеализм Декарта, так и идеализм Беркли. Существование внешних вещей вне нас удостоверяется, как полагает Кант, непосредственным опытом. Свои возражения против упреков рецензента в идеализме Кант изложил не только в данном месте «Прологomenов», но и в специальном «Опровержении идеализма», добавленном во втором издании «Критики чистого разума». Кант весьма чувствительно реагировал на обвинение в идеализме, полагая, что обвинители не поняли главной и вполне оригинальной черты его учения: он выводит необходимость своего — «трансцендентального» — идеализма из исследования вопроса об источниках, условиях и границах априорного знания в математике, в теоретическом естествознании и в теоретической философии (метафизике).— 45

<sup>18</sup> Кант называет идеализм Декарта в отличие от собственного «эмпирическим», так как Декарт выводит свой идеализм не из анализа условий достоверного априорного познания, а из найденной в опыте противоположности между мыслящей и материальной (протяженной) субстанцией. Этот так называемый картезианский идеализм считает несомненной первичной достоверностью достоверность ясного самосознания («я мыслю, следовательно, существую») и уже из нее выводит различие между достоверно существующим и недостоверным.— 49

<sup>19</sup> Кант ставит Беркли в вину то, что его субъективный идеализм обосновывается не на критическом исследовании границ и компетенции знания, а на фантастических утверждениях, принимавшихся догматически.— 50

<sup>20</sup> Кант объективность знания полностью сводит к его всеобщему и необходимому значению. Идея эта не нова и

ясно может быть обнаружена у И. Клауберга, последователя Декарта.— 56

<sup>21</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 217 и сл.— 63

<sup>22</sup> *Сомнение Юма.* — Кант имеет в виду сомнение Юма в том, что причинная связь явлений, например *A* и *B*, может быть установлена на основании одного лишь логического анализа явления *A* — как логически необходимый элемент его содержания, из которого логически следует *B*. Отношение *A* к *B* как причины к ее действию есть, по Юму, не логическое отношение основания и следствия, а фактическое отношение, и найдено это отношение может быть только в опыте, эмпирически. Между причиной *A* и ее действием *B* не может быть, согласно Юму, никакой необходимой связи. После этого не значит *по причине* этого. Так как связь *A* и *B* лишь эмпирическая, т.е. лишена необходимости, то нет никакой гарантии, что при дальнейшем расширении опыта за возникновением *A* последует возникновение *B*. И если мы все же говорим, что *A* есть причина *B*, то оправдано это утверждение может быть лишь в том смысле, что в опыте одна и та же последовательность (смена) явлений может многократно повторяться. Наблюдение этой повторяемости закрепляется в сознании привычкой и ведет к представлению об *A* как о причине и о *B* как о ее действии.— 69

<sup>23</sup> Кант имеет в виду различие являющегося и истинно сущего бытия, которое в древнегреческой философии ясно выступает уже у Парменида, а еще яснее и полнее у Платона. Однако, различая явления и их сущность, древние и Кант совершенно противоположны в оценке их познаваемости. Согласно Пармениду и Платону, только об истинно сущем может быть познание; явления — предмет не познания, а недостоверного мнения. Наоборот, по Канту, познание и наука возможны только относительно явлений; сущности («вещи сами по себе») непознаваемы.— 74

<sup>24</sup> Ср. настоящее издание т. 3, с. 217 [и сл.] и 300.— 76

<sup>25</sup> ...так как за пределами чувственности нет никакого созерцания. — Здесь Кант выразил свое убеждение в том, что для человека непосредственное познание, или созерцание (*Anschauung*), или интуиция, возможно лишь как чувственное созерцание (чувственная интуиция). Интеллектуальная интуиция, непосредственное усмотрение ума, в понятии о котором, впрочем, нет никакого противоречия, может быть, по Канту, достоянием высшего, но не человеческого ума.

Человеческий рассудок не интуитивен, а дискурсивен, его познание всегда опосредованно понятиями.— 76

<sup>26</sup> ... как возможна природа в формальном смысле. — Учение Канта не есть учение, согласно которому природа есть порождение, или продукт сознания, взятый в материальном смысле, т.е. в содержательной основе своих явлений. Наше сознание, согласно Канту, предписывает предметам природы законы только в отношении формы нашего познания этих предметов и законов, но отнюдь не в отношении их природы.— 78

<sup>27</sup> Крузий (Crusius, Christian August, 1715 — 1775) — немецкий философ, ученик Лейбница и Вольфа, автор сочинения о пути к достоверности человеческого познания («Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis», 1747).— 80

<sup>28</sup> Систематизация учения о категориях дана Аристотелем в трактате «Категории», отдельные части которого, как полагают, принадлежат не самому Аристотелю.— 83

<sup>29</sup> ... понятия чувственности. — Здесь Кант называет пространство и время понятиями. Обычно он избегает именовать их таким образом, так как, согласно его взгляду, пространство и время не категории, или чистые понятия рассудка, а априорные формы чувственности (или созерцания, интуиции).— 84

<sup>30</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 370 и 396.— 86

<sup>31</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 335.— 86

<sup>32</sup> *Correlata* (лат.) — соотносительные суждения. В этой рубрике у Канта соотносительны: субстанция и акциденции (свойства); причина и ее действие; взаимодействие.

*Opposita* (лат.) — противоположные суждения. По модальности у Канта противоположны: суждения о возможности и невозможности; о действительности и недействительности; о необходимости и случайности.— 86

<sup>33</sup> *Предикабилии* — производные понятия рассудка в отличие от предикаментов, или категорий.— 86

<sup>34</sup> *Онтология*, т.е. учение о бытии, излагалась Баумгартеном в его заслужившей известность «Метафизике» (1739).— 86

<sup>35</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 314 — 315.— 87

<sup>36</sup> *a parte ante* (лат.) — со стороны предшествующей, т.е. основываясь на том, что предшествует. Таков способ доказательства начала мира, основанный на том, что каждое данное состояние мира обусловлено каким-то предшествую-

шим ему состоянием, а это последнее, в свою очередь, — состоянием, ему предшествующим, и т.д., пока не дойдем до мысли о первоначальном состоянии, которому уже ничто не предшествует и которое будет начальным для всех состояний, за ним следующих. — 92

<sup>37</sup> Излагаемый здесь и повсюду агностицизм Канта обусловлен, как хорошо видно из комментируемого места, взглядом Канта на границы чувственного познания («чувственного созерцания») и на отношение между категориями, как чисто логическими функциями, и чувственными созерцаниями (интуициями). Категории — так думает Кант — не способны дать никакого определенного познания о вещи, как она существует сама по себе, так как категориям не соответствует никакое чувственное созерцание, способное сообщить им конкретный смысл. Пространство и время только формы чувственности, категории только формы чистого рассудочного познания. — 93

<sup>38</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 368 и сл. — 94

<sup>39</sup> *Аналогии опыта* — третий, по Канту, класс в системе основоположений чистого рассудка, на которых основывается возможность всех опытных знаний. Имеются три аналогии опыта: основоположение постоянности субстанции, основоположение временной последовательности согласно закону причинности и основоположение сосуществования согласно закону взаимодействия всех субстанций. Взятые вместе, аналогии опыта высказывают следующее: все явления заключаются в единой природе, так как без этого априорного единства не было бы возможно никакое единство опыта. С. 182 — ср. настоящее издание, т. 3, с. 252 — 253. — 96

<sup>40</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 389 и сл. — 99

<sup>41</sup> *Диалектическими утверждениями*, как видно отсюда, Кант считал пары соответственно противоположных друг другу утверждений, основывающиеся (однако, по Канту, лишь мнимым образом) на принципе чистого разума. Пример диалектических — в кантовском смысле — утверждений: «все в мире состоит из простого» и «нет ничего простого, все сложно». — 99

<sup>42</sup> Заявление Канта проливает полный свет на то, что Кант называет «диалектикой чистого разума». Под этой диалектикой Кант понимает исследования абсолютной (или безусловной) целостности для всего обусловленного. Такое применение термина вызвано тем, что, согласно Канту, ис-

следования эти необходимо приводят разум к противоречащим друг другу утверждениям. Диалектика Канта не выражает действительно объективной противоречивости бытия, или природы. Необходимость этой диалектики — необходимость не истины, а заблуждения, причина которого — в попытке применить формы познания к исследованию непознаваемых вещей самих по себе. Кант полагает, что для обычного человеческого сознания, не просвещенного критической философией, заблуждение это неустранимо. Но разум, просвещенный кантовской философией, снимает антиномию и тем самым избавляет себя от нависшей над ним угрозы самопротиворечивости. «Вещи сами по себе» непознаваемы. С отказом от попытки их познания диалектика чистого разума полностью разрешается. — 103

<sup>43</sup> Здесь вместо двусмысленного термина «рассудочные сущности» Кант пользуется свободным от этой двусмысленности понятием «сущности чистого рассудка». — 107

<sup>44</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 501 и сл. — 111

<sup>45</sup> *Платнер Эрнст* (Platner Ernst, 1744 — 1818) — немецкий философ, профессор медицины и философии в Лейпциге, эклектик, испытавший влияние Лейбница, автор двухтомного сочинения «*Philosophische Aphorismen*» (1776 — 1782). — 112

<sup>46</sup> *Регулятивное* (единство) — единство, соответствующее регулятивному применению «трансцендентальных идей». Под этим применением Кант понимает правомерное применение идей, задача которых — приведение к целостному единству всего, что познается рассудком. Состоит это применение в том, что единство это рассматривается в качестве идеала, к которому должно стремиться и который в высшей степени способен наводить ум на гипотезы, но на который нельзя смотреть как на реальность, утверждаемую a priori. Понятие регулятивного применения «трансцендентальных идей» Кант разъясняет в «Критике чистого разума» — в разделе восьмом второй главы второй книги «Трансцендентальной диалектики».

*Конститутивное* (единство) — единство, соответствующее конститутивному применению идей. Под таким применением Кант понимает применение, благодаря которому нам были бы даны понятия тех или иных предметов. По Канту, трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения, так как предметы их никогда не могут быть даны нашему чувственному созерцанию. — 113

<sup>47</sup> *Диалоги Юма*. — Имеется в виду сочинение Юма «Dialogues concerning Natural Religion» («Диалоги о естественной религии»), изданное в Лондоне в 1779 г. и появившееся в немецком переводе в 1781 г. (есть русские переводы: С. М. Роговина — М., 1908, и С. Церетели-Юрьев, 1909. Этот труд входит во второй том Сочинений Юма. М., 1965). — 114

<sup>48</sup> *Деистическое понятие*. — Деизм — философское учение о Боге, развитое рядом прогрессивных философов XVI — XVII вв. Деизм был одновременно и критикой так называемой «положительной» религии с ее верой в личного Бога, открывающегося людям, с ее вероисповедной исключительностью и нетерпимостью, и философским рационалистическим учением, «религией Разума», сохранявшей веру в Бога как в безличное высшее начало, будто бы давшее миру законы, по которым мир в дальнейшем существовал и существует независимо от божественной воли и божественного вмешательства. — 120

<sup>49</sup> *Теизм* — учение о Боге как о высшем личном существе, творце мира. Теизм, указывает Кант, верит, будто природа Бога может быть постигнута или определена на основе анализа. Теизм противостоит в истории мысли деизму, утверждавшему, что посредством разума возможно познать только существование Бога, но не его свойства, или атрибуты. — 121

<sup>50</sup> *Антропоморфизм* в религии — наделение Бога свойствами, подобными свойствам человека. Кант находит аргументы Юма об антропоморфизме «опасными», так как Юм считает антропоморфизм одновременно и неотделимым от теистической формы религии, и несостоятельным по существу, т.е. подрывающим в конечном счете религиозную веру. Напротив, Кант хотел потеснить знание, чтобы дать место вере. — 121

<sup>51</sup> *Как если бы* (als ob) — важное и неоднократно используемое Кантом понятие в его философии. В обсуждении вопроса о религии этим понятием выражается, во-первых, мысль о том, что положение о сотворении мира высшим разумом и волей Бога никогда не может стать достоверно доказанным положением науки, и, во-вторых, мысль о том, что для нас существует необходимость представлять (не познавать!) мир так, как если бы он был именно таким творением, хотя положение это никогда не может стать знанием.

Такова необходимая, по Канту, фикция, обосновываемая «критической» («трансцендентальной») философией.— 122

<sup>52</sup> *Филон и Клеант* — персонажи в сочинении Юма «Диалоги о естественной религии». — 123

<sup>53</sup> Вслед за деистическим понятием о Боге Кант вводит понятие, приписывающее Богу разумную причинность по отношению к миру, т.е. вводится уже теистическое понятие о разумной причинности. При этом, однако, разумность переносится не на Бога как на «вещь саму по себе», а только на отношение Бога к чувственно воспринимаемому миру. Таким образом, думает Кант, антропоморфизм, который представлялся Юму как неотвратимое пугало, совершенно устраняется.— 126

<sup>54</sup> Последнее предложение осталось у Канта грамматически (и логически) незаконченным. В примечании Форлендера к этому месту (*Samtliche Werke, dritter Band, Lpz., 1920, S. 137*) приведены предложенные различными исследователями текста Канта восполнения недостающих слов. Мы полагаем, что наиболее точно выражает мысль Канта вставка, предложенная Б. Эрдманом в издании Прусской Академии наук: «могли быть приняты по крайней мере как возможные». — 129

<sup>55</sup> Эти рассуждения Канта не только показывают связь его теории познания с этикой и религией, но и выражают главенство — в глазах Канта — разума практического (нравственного) над теоретическим. Естественная способность разума к трансцендентальным идеям устраняет, согласно Канту притязания материализма, натурализма и фатализма и выводит нравственные идеи на простор вне области умозрения.— 130

<sup>56</sup> *Схолія* — пояснительно примечание, присоединенное к тексту, в дедукции — примечание, добавленное автором вслед за доказательством теоремы с целью или поставить вопрос о методе, или пояснить доказанное положение, или отметить связь его с другими положениями.— 130

<sup>57</sup> Ср. настоящее издание, т. 3, с. 551 — 569.— 130

<sup>58</sup> Из этого места видно, что Кант отрицает не метафизику как таковую (в духе XVIII в.), а только догматическую метафизику. Иначе говоря, Кант выступает за критическую метафизику, т.е. основанную на критическом исследовании функций и границ разума. Свою эпоху Кант определял как эпоху, когда упадок «догматической» метафизики уже наступил, но когда еще не пришло время основательной и за-



конченной «критической» метафизики, т.е. критики разума. «Критическая» метафизика может быть доведена, по убеждению Канта, до полной завершенности.— 132

<sup>59</sup> Рецензия, напечатанная в «Gottingische Anzeigen von gelehrten Sachen», была озаглавлена «Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant. 1781. 856 S. Oktav.». Текст ее перепечатан в Сочинениях Канта, изданных К. Форлендером (*I. Kant, Sämtliche Werke, dritter Band, Leipzig, 1920, S. 175 — 182*).— 140

<sup>60</sup> *Элеатская школа* — школа древнегреческой философии в V в. до н.э. в южноиталийском греческом городе Элея. Главные представители — Парменид и его ученик Зенон. Понятия «чистого рассудка», о котором здесь говорит Кант, у элеатов нет вовсе.— 142

<sup>61</sup> Кант называет здесь свой идеализм *формальным*, так как для него существенно учение об идеальности (априорности) форм познания: чувственных (пространство и время) и рассудочных (формы понятий, или категорий, формы основоположений рассудка, формы связи чувственности и рассудка, форма трансцендентального единства самосознания).— 143

<sup>62</sup> *Интеллектуальное созерцание* — см. примечание 25 к с. 136.— 143

<sup>63</sup> Ср. настоящее издание, т.3, с. 404 — 431.— 147

## ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ

«Grundlegung zur Metaphysik der Sitten». Это первая работа Канта, посвященная исключительно вопросам нравственности. Поскольку во времена Канта и до него, начиная с эпохи схоластики, «метафизикой» называли умозрительное сверхопытное теоретическое исследование сверхчувственных предметов, то «метафизика нравов» означает умозрительное сверхопытное исследование сверхчувственных оснований нравственности. В изданном более чем за двадцать лет до этого сочинении «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (см. настоящее издание, т. 2) проблема морали трактуется только в последнем его разделе, и притом весьма кратко.

Предыстория написания «Основоположений метафизики нравов» довольно сложна и начинается с 1764 г., когда Гаман впервые известил своего друга Линднера о том, что в числе задуманных Кантом трудов значится также работа о

нравственности. Уже в 1765 г. кенигсбергский книготорговец Кантер (Kanter) известил в своем каталоге о подготовляемом к изданию труде Канта «Критика морального вкуса». Из писем Канта к Марку Герцу (Marcus Herz) от 7 июня 1771 г. и 21 февраля 1772 г. видно, что в это время Кант предполагал включить исследование морали в более обширное сочинение «Границы чувственности и разума». Впоследствии из этого замысла возникла «Критика чистого разума», появившаяся только в 1781 г., а выполнение этического трактата было отделено от нее. В письме к Герцу от 24 ноября 1776 г. Кант уже не упоминает об этическом сочинении как о части «Критики чистого разума». Появилось это этическое сочинение только два года спустя после вышедших в 1783 г. «Прологоменов».

Впервые окончательное название трактата упоминается в письме Гамана к Шеффнеру от 19/20 сентября 1784 г. При печатании книги у Грунерта в Галле произошла задержка, и только 7 апреля 1785 г. Кант получил первые экземпляры своего нового труда. В тот же день в Иенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» появилось извещение о выходе его в свет.

На русском языке «Основоположения метафизики нравов» были изданы впервые (в переводе Я. Рубана) под названием «Кантово основание для метафизики нравов» (Николаев, 1803). В 1879 г. они были изданы вместе с «Критикой практического разума» в переводе Н. Смирнова. В настоящем издании за основу был взят русский перевод Л. Д. Б. под ред. В. М. Хвостова, вышедший под названием «Основоположение к метафизике нравов» (М., 1912). Сверка его проведена И. С. Андреевой. Примечания составлены В. Ф. Асмусом (приведены с сокращениями).

<sup>1</sup> Х. Вольф основывал этику на понятии совершенства. Главный труд Вольфа по вопросам этики — «*Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientificata*» («Моральная философия, или этика, исследованная научным методом»), 1750 — 1753, в пяти частях. — 158

<sup>2</sup> Формула нравственного закона, которую Кант характеризует как безусловное веление, или категорический императив. — 171

<sup>3</sup> Зильцер (Sulzer, Johan Georg, 1720 — 1797) — немецкий философ, эстетик и ученый-математик. Писал и по вопросам этики. — 183

<sup>4</sup> Термины *гипотетический, ассерторический, аподиктический* перенесены Кантов в этику из логики, где они обозначают классы суждений: условных суждений, суждений о существовании и суждений о необходимости.— 187

<sup>5</sup> Аналитическими положениями, или суждениями, Кант называет суждения, в которых содержание, мыслимое в предикате суждения, составляет часть содержания, мыслимого в его субъекте. Аналитические суждения не дают нового знания сравнительно с тем, какое уже имеется в субъекте, и только поясняют его. Достоверность их основывается на законе противоречия, так как всякая попытка отрицать содержащееся в них утверждение означает противоречие между этим отрицанием и признаками, мыслимыми в субъекте.—191

<sup>6</sup> *Хатчисон* (Hutcheson, Francis, 1694 — 1746) — английский философ, сторонник «морального интуитионизма». В основу этики полагал внутреннее «моральное чувство». Сочинения его были переведены на немецкий в 50-х и 60-х гг. XVIII в. Их главный труд — «A System of Moral Philosophy» (1755) — был переведен в 1756 г. Лессингом.— 221

<sup>7</sup> Важное разъяснение, из которого видно, что диалектика свободы и необходимости в этике Канта основывается не на допущении действительного противоречия между тезисом свободы и антитезисом необходимости, а на указании, что противоречие здесь мнимое: мысля человека и свободным, и подчиненным необходимым законам природы, мы мыслим его в обоих случаях не в одном и том же отношении (смысле). Диалектика Канта не порывает с законом (запретом) противоречия.— 238

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

«Metaphysische Anfangsgründe der Naturowissenschaft»

Работа впервые была издана в 1786 г. При жизни автора она издавалась еще 4 раза — в 1787, 1793, 1796 и 1800 гг. На русском языке эта работа первый раз появилась в свет в переводе В. П. Зубова в шеститомнике *Сочинений И. Канта* (т. 6, с. 53 — 176). В настоящем издании воспроизводится перевод В. П. Зубова, сверку которого провел А. И. Панченко, составивший также нижеследующие примечания.

И. Кант, развивая свои ранние идеи, высказанные им в диссертациях «Мысли об истинной оценке живых сил»

(1746; появилась в печати в 1749 г.) и «Физическая монадология» (1756) (см. т. 1 настоящего издания), применяя зрелые идеи самой знаменитой своей работы «Критика чистого разума» (1781), предлагает в данном сочинении оригинальное *конструктивное понимание* процесса формирования научного знания на примере механики. Суть дела, коротко, заключается в следующем.

В естествознании существуют три источника: 1) эмпирический опыт (наблюдение и эксперимент); 2) логико-математический анализ (позволяющий *конструирование* понятий); 3) априорные (т.е. философские) предпосылки, позволяющие связать два первых источника. К последним относятся: а) внешнее чувственное созерцание (т.е. обычное восприятие внешних органов чувств предметов) и б) категории рассудка.

Конечно, можно заметить, что (1) пересекается с (3а), а (2) — с (3б). Но, во-первых, если, скажем, для Юма опыт случаен, то Кант вводит трансцендентальную апперцепцию, и во-вторых, понятия логики и математики далеко не исчерпывают содержание категорий рассудка. При всем при этом Кант подчеркивает ведущее значение для формирования теоретического знания именно категорий рассудка.

Если обратиться к эволюции творчества Канта, то можно обнаружить, что в «Критике чистого разума» он разделял философию природы на две части — рациональную физику и рациональную психологию, предметами которых, соответственно, служат явления тела и души. Однако теперь, убедившись в том, что ни логика, ни математика не могут быть применены к духовным явлениям в необходимом (аподиктически достоверном) смысле, поскольку они специфически индивидуальны, он решил оставить имя *науки в собственном смысле* только за естествознанием, или, точнее, наукой о природе, или, еще точнее, *Naturwissenschaft*. (Кстати, рациональная, т.е. подчиняющаяся канонам исследования неживой природы, психология до сих пор невозможна, не говоря уж о гуманитарных дисциплинах.)

Во времена Канта, пожалуй, единственной математизированной наукой была механика, в развитие которой он сам внес немалый вклад (небулярная космологическая гипотеза, представленная им в работе «Всеобщая естественная история и теория неба», 1755).

Именно поэтому метафизическое реконструирование естествознания осуществляется Кантом на примере механики.

Важно заметить, что это реконструирование опирается не только на идеи «Критики чистого разума», но и на ранние метафизические идеи Канта. Недаром он пытался осуществить так называемый переход от метафизики к физике (см. об этом последующую работу Канта). Уже в своих ранних работах Кант задумывается о природе движущих сил, о соотношении пространства и материи, о различных видах материи, сомневается как в атомистике, так и в возможности существования непрерывных субстанций.

Согласно Канту, структура метафизики естествознания определяется категориальной структурой рассудка, т.е. теми видами категорий, которые определены в трансцендентальной аналитике. Это категории количества, качества, отношения и модальности. Соответственно этому делению метафизика естествознания делится на четыре вида: форономия; динамика; механика и феноменология. Форономия исследует метафизические начала представления движения в пространстве безотносительно к движущим силам и материи. По сути дела, это кинематика. Динамика занимается силами, присущими материи, среди которых Кант выделяет две основные — отталкивания и притяжения. Они обуславливают основные априорные свойства материи — непроницаемость и тяжесть. Механика исследует законы движения в соответствии с рядом категорий отношения — субстанции, причинности и взаимодействия. Этим трем категориям Кант противопоставляет три свои теоремы — об измерении количества движения, имея в виду, что «количество материи в целом остается одним и тем же»; о причинах движения, имея в виду, что «всякое изменение материи имеет внешнюю причину»; о взаимодействии, когда «при всяком сообщении движения действие и противодействие всегда равны». Здесь наблюдается определенная аналогия с тремя законами механики Ньютона, но есть и нечто большее — закон сохранения субстанции (материи). В целом кантовские метафизические законы механики, хотя вроде бы и аналогичны законам Ньютона, к последним не сводятся. Наконец, в феноменологии Кант, как и в «Критике чистого разума», обращается к условиям познания, в данном случае — к условиям самой механики. Он обсуждает здесь возможность самого механического опыта.

<sup>1</sup> *Naturwissenschaft* — буквально наука о природе; в современном русском языке употребляется термин *естествознание*. Для науки о душе в немецком языке существует свой термин — *Geisteswissenschaft*, который установился в послекантовские времена — в XIX в., прежде всего в работах В. Дильтея. —253

<sup>2</sup> *Ульрих*, Иоганн Август Генрих (Ulrich, 1746 — 1813) — профессор философии в Йене. Рецензия на его книгу «*Institutiones logicae et metaphysicae*» («Основоположения логики и метафизики»), помещенная в упомянутой Кантом газете (декабрь 13 от 1785 г.), написана анонимным автором, который подвергает критике кантовскую таблицу категорий, дедукцию рассудочных понятий и др., полагая, что некоторые категории (например, категория *общности*, или *общения* — *Gemeinschaft*) неприменимы к явлениям природы. —256

<sup>3</sup> *Юм*, Дэвид (Hume, 1711 — 1776) — знаменитый английский философ, историк и экономист. В «Трактате о человеческой природе» (1748) он развил учение о чувственном опыте как источнике знаний, независимом от разума. Юм полагал, что наука состоит из двух автономных компонентов — априорного, куда относятся истины математики и логики, и эмпирического, который не включает в себя логической необходимости. Поскольку Юм считал, что в эмпирическом опыте нет места никакой необходимости, постольку и причинная связь явлений представлялась ему, как пишет Кант, «просто иллюзией, проистекающей из привычки». —258

<sup>4</sup> Кант имеет в виду свое сочинение «Прологомены», § 13. —268

<sup>5</sup> *Ламберт*, Иоганн Генрих (Lambert, 1728 — 1777) — немецкий математик, физик и философ. Кант имеет в виду прежде всего его мысли, высказанные в работе «*Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*», 1761 («Космологические письма об устройстве мироздания»). —286

<sup>6</sup> *Soliditat* — надежность, солидарность, вещественность, прочность, твердость и др. —286

<sup>7</sup> Здесь Кант явно становится на позиции картезианства, хотя в своих ранних метафизических работах, например в «Физической монадологии» (см. т. 1 настоящего издания), он различал математическую и физическую делимость. —293

<sup>8</sup> Канту еще было неизвестно понятие актуальной бесконечности, т.е., выражаясь его словами, «совершенно законченного бесконечного множества», которое было обосновано *Г. Кантором* (1845 — 1918), немецким математиком, заложившим фундамент теории множеств. В этой связи см. примечания к работе Канта «Физическая монадология», опубликованной в первом томе настоящего издания.—296

<sup>9</sup> По всей видимости, Кант имеет в виду здесь Лейбница, который независимо от Ньютона разработал исчисление бесконечно малых величин.—297

<sup>10</sup> Академик *А. Н. Крылов* (1863 — 1945), математик и механик, внесший также и весомый вклад в историю науки своим переводом с латинского языка на русский (1915 — 1916) «Математических начал натуральной философии» И. Ньютона, дает такое изложение этого фрагмента труда Ньютона: «Если бы эфир или какое-либо иное тело или совершенно был бы лишен тяжести, или же тяготел бы менее, нежели соответственно массе его, тогда (согласно Аристотелю, Декарту и другим), не отличаясь от других тел ничем, разве только формой материи, он мог бы изменением формы быть постепенно переведен в тело таких же свойств, как и те, которые тяготеют в точности пропорционально своим массам, и, наоборот, вполне тяжелые тела при постепенном изменении формы тогда могли бы постепенно утрачивать свой вес, и, следовательно, веса тел зависели бы от формы их в противность доказанному в предыдущем следствии» (*Ньютон И. Математические начала натуральной философии*/ Пер. Крылова А. Н.— Пг., 1915 — 1916, т. 3, следствие 2, предложение 6, теорема 6).—308

<sup>11</sup> «Чтобы показать, что я не причисляю тяжесть к существенным свойствам тел, я добавил вопрос об исследовании причины этого свойства».—309

<sup>12</sup> *Эйлер*, Леонард (Euler, 1707 — 1783) — математик, механик, физик, астроном; по происхождению швейцарец, сначала работал в России в Петербургской Академии наук (1727 — 1741), затем — в Берлине (1741 — 1766), потом вновь вернулся в Россию. В метафизическом отношении был сторонником декартовского континуума, по сути же дела является одним из основателей теоретической (математической) физики.—314

<sup>13</sup> *Мариотт*, Эдм (Mariotte, 1620 — 1684) — французский физик. В 1676 г. установил закон постоянства произведения

объема газа на давление, при котором газ находится (при постоянной температуре). Этот закон известен в термодинамике под названием закона Бойля — Мариотта.—318

<sup>14</sup> А. Н. Крылов дает такой перевод: «Если плотность жидкости, состоящей из взаимно отталкивающихся частиц, пропорциональна сжимающему давлению, то отталкивающие силы частиц обратно пропорциональны расстояниям между их центрами. Наоборот, частицы, отталкивающиеся взаимно силами, обратно пропорциональными расстояниям между своими центрами, образуют упругую жидкость, плотность которой пропорциональна давлению» (там же. Т. 2/3, с. 347).—318

<sup>15</sup> Кант имеет в виду, по всей видимости, следующее место в «Оптике» Ньютона: «Причина преломления светового луча не заключается в падении света на твердую и непроницаемую частицу тела, как обычно считают» (*Newton I. Optica. Liber 2, Propos. 8*).—325

<sup>16</sup> *Гилозоизм* (от греч. *hyle* — материя и *zoe* — жизнь). Термин введен в 1678 г. английским религиозным философом и платоником *Р. Кедвортом* (*Cudworth, 1617 — 1688*) для обозначения натурфилософских концепций, согласно которым жизнь является имманентным свойством материи. Гилозоизм, зародившись в древней Греции (или даже еще раньше — на Востоке), проявлял себя на всем протяжении существования человечества (одними из недавних его представителей являются В. И. Вернадский и П. Тейяр де Шарден).—346

<sup>17</sup> *Кеплер*, Иоганн (*Kepler, 1571 — 1630*) — немецкий астроном; открыл законы движения планет, на основе которых и на основе исследований Г. Галилея свободного падения тел на Земле Ньютон затем смог сформулировать свои три основных закона механики и закон гравитационного притяжения.—352

<sup>18</sup> Кант использует здесь категорию *общности (общения)* (*Gemeinschaft*), которая имеет определенный антропоморфный оттенок. Применительно к неживой природе лучше использовать — вместо *общности* или *общения* — термин (катеорию) *взаимодействие*.—355

<sup>19</sup> *В конце Ньютоновой схолии*.— В этой известной схолии Ньютон дает свое понимание пространства, времени и движения; см. перевод А. Н. Крылова, т. I, с. 29-35.—362

<sup>20</sup> У А. Н. Крылова перевод такой: «Распознавание истинных движений отдельных тел и точное их разграничение от



кажущихся весьма трудно, ибо части того неподвижного пространства, о котором говорилось и в котором совершаются истинные движения тел, не ощущаются нашими чувствами. Однако это дело не вполне безнадежное» (т. 1, с. 35).—368

## КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

«Kritik der praktischen Vernunft». В иенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» от 21 ноября 1786 г. издатель ее Шютц (Schutz) поместил извещение о готовящемся втором издании кантовской «Критики чистого разума», в котором пояснялось, что в этом издании к содержащейся в первом издании критике чистого спекулятивного разума будет присоединена критика чистого практического разума как завершающая ее часть и как обосновывающая принцип нравственности. В литературе о Канте (Б. Эрдман, Наторп) возникло предположение, будто извещение Шютца было основано на недоразумении и не могло быть сообщено ему самим Кантом. Однако Форлендер показал, что и Эрдман и Наторп не знали или проглядели, что одновременно с публикацией извещения иенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» профессор Борн в Лейпциге получил аналогичное извещение непосредственно от самого Канта.

По некоторым (по-видимому, чисто техническим) соображениям Кант отказывается от мысли объединить обе критики в рамках одного сочинения. В начале 1787 г. второе издание «Критики» вышло без предполагавшегося добавления. В июне того же 1787 г. «Критика практического разума» была готова к печати. 25 июня Кант писал Шютцу: «Я настолько продвинулся в подготовке моей «Критики практического разума», что предполагаю на будущей неделе отправить ее в печать в Галле» (Kant's gesammelte Schriften, В.Х., Kants Briswechesel, В. I, Berlin und Leipzig, 1922, S. 490). Поразительна быстрота, с какой Кант закончил свой труд. Однако первые экземпляры издания были разосланы только на Рождество 1787 г.: издатель, желавший угодить публике, заказал отлить новый шрифт для набора, и печатание поэтому задержалось.

На русском языке «Критика практического разума» впервые была издана в 1879 г. в переводе Н. Смирнова («Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов», СПб., 1879). Дважды она была издана в

переводе Н. М. Соколова (СПб., 1897 и 1908). В настоящем издании за основу положен переработанный перевод Н. М. Соколова (М., 1965). Сверка перевода проведена М. М. Белявым. Примечания составлены В. Ф. Асмусом.

<sup>1</sup> «Что же вы стали? Нет, не хотят! А ведь счастье желанное он им дозволил» — строка из «Сатир» Горация (Римская сатира. М., 1957. С. 8).— 376

<sup>2</sup> *Постулат чистого практического разума.*— По Канту, этот постулат имеет своим источником только интересы практического разума, а потому достоверность постулируемой им возможности есть не теоретическая необходимость, аподиктически познанная в отношении к объекту, а только необходимая гипотеза.— 384

<sup>3</sup> Кант считает непоследовательностью Юма признание им суждений математики не только вероятными, но и вполне достоверными, а по своему логическому характеру — аналитическими. Этот взгляд на природу математического знания был усвоен Юмом от Лейбница.— 386

<sup>4</sup> *Чеслден* (Cheselden, William, 1688 — 1752) — известный современный Канту анатом, автор «Остеологии» и переведенной на немецкий язык «Анатомия человеческого тела». — 386

<sup>5</sup> *Франц (Франциск) I* (1494 — 1547) — французский король, оспаривавший у императора Карла V (1500 — 1558) владение Миланом.— 405

<sup>6</sup> *В другом месте.*— Кант имеет в виду свою книгу «Основоположения метафизики нравов». См. настоящий том, с. (153 — 245).— 424

<sup>7</sup> *Спекулятивного* — согласно чтению Грилло и Кербаха, принятому Прусским академическим изданием, К. Форлендером и Э. Кассирером. В первом прижизненном издании напечатано «практического». — 427

<sup>8</sup> *causa noumenon* (лат.) — интеллигибельная причина, нечувственное созерцание отношения основания к следствию, понятия, пригодное не для познавания предметов, а только для определения в них причинности вообще, в одном лишь практическом отношении.— 432

<sup>9</sup> *В теоретическом применении.* — В прижизненных изданиях — «в практическом применении». То же у Э. Кассирера. Форлендер следует чтению Шёндерфера (Schondorfer) — «в теоретическом применении». — 440

<sup>10</sup> Различие понятий (и терминов), отмеченное здесь Кантом для немецкого языка, не существует в столь резком виде в языке русском. Поэтому, хотя в дальнейшем немецкий термин *Wohl* передается всегда русским «благо», *das höchste Gut* переводится как «высшее благо» — без указанной Кантом дифференциации. — 445

<sup>11</sup> *На чувственности* (*Sinnlichkeit*). — В первом прижизненном издании — «на нравственности» (*Sittlichkeit*). Прусское академическое издание, Форлендер, Кассирер, Адикес, Горланд, Вилле, Нольте и другие принимают *Sinnlichkeit* вместо *Sittlichkeit*. — 461

<sup>12</sup> *На чувственность субъекта*. — Так в Прусском академическом издании (так же как в изданиях Вилле, Нольте, Наторпа, Форлендера и Кассирера). В прижизненном издании — «на нравственность субъекта». — 464

<sup>13</sup> *Фонтенель* (*Fontenelle Bernard Le Bovier de*, 1657 — 1757) — французский философ эпохи Просвещения и сатирический писатель. — 465

<sup>14</sup> В сочинении «Государство», 522 и сл. — 485

<sup>15</sup> В «Теодицее» («*Essais de Theodicee sur la bonte de Dieu ect.*», 52, 403). — 490

<sup>16</sup> В сочинении «*The Doctrine of Philosophical Necessity*», London, 1777, p. 86. — 492

<sup>17</sup> *Вокансон* (*Vaucanson*) — мастер из Гренобля, впервые демонстрировал в 1738 г. в Париже автоматические фигуры (флейтиста и кларнетиста, играющих на своих инструментах, а также утку, глотающую пищу). — 494

<sup>18</sup> Кант имеет в виду сочинение Мендельсона «*Morgenstunden*» (1785), раздел XI. — 495

<sup>19</sup> *Определение* [человека как способного к свободе существа], которое в теоретическом отношении было бы трансцендентным, в практическом отношении имманентно. — Это значит, что как предмет теоретического познания свобода «трансцендентна», лежит по ту сторону доступного человеку постижения. Напротив, как предмет практического разума, как основоположение нравственности, свобода познается определенно и ассерторически. Тем самым интеллигибельный мир оказывается не только действительным, но и определенным в практическом отношении. — 500

<sup>20</sup> *Каноника Эпикура* — вводная (пропедевтическая) часть философии Эпикура, содержащая его теорию познания и логику. В системе Эпикура каноника предшествовала физи-

ке (учению о природе), на которой в свою очередь строилась его этика.— 517

<sup>21</sup> *Божество у теософов* — представления о божестве, развивающиеся в теософии. Так называются учения о Боге, которым многие мистики средних веков и нового времени пытались придать форму философского и даже наукообразного обоснования.— 518

<sup>22</sup> *Киники (или циники)* — древнегреческая школа, основанная учеником Сократа Антисфеном (ок. 444 — 468 до н.э.), который выдвинул идею возвращения к простоте естественного образа жизни.— 526

<sup>23</sup> *От всех теоретических основоположений.* — В первом прижизненном издании напечатано «от всех теологических основоположений». Мы принимаем поправку вместе с Прусским академическим изданием, Форлендером и Кассирером.— 533

<sup>24</sup> Идеи, которые для чистого теоретического разума лежат за пределами опыта («трансцендентны»), не имеют объекта и суть лишь «регулятивные принципы», т.е. только побуждают спекулятивный разум не допускать нового объекта вне опыта, благодаря чистой практической способности становятся конститутивными. Это значит, что в них открывается возможность сделать высшее благо — необходимый предмет чистого практического разума — действительным.— 534

<sup>25</sup> *Анаксагор* (500 — 428 до н.э.) — древнегреческий философ, математик и астроном. Пытался объяснить процесс возникновения всего существующего в природе, допустив кроме первоначальной смеси вещественных частиц движущую силу, которую он одновременно характеризует и как механическую причину движения и обособления частиц, и как упорядочивающий «ум».— 540

<sup>26</sup> *Виценман* (Wizenmann, Thomas, 1759 — 1787) — немецкий философ, друг и единомышленник Фридриха Генриха Якоби (1743 — 1819), автор анонимно изданного исследования «Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen», 1786.— 544

<sup>27</sup> *Анна Болейн* (1507 — 1536) — вторая жена английского короля Генриха VIII, мать королевы Елизаветы. Была обвинена Генрихом VIII в измене и кровосмешении и казнена.— 555

<sup>28</sup> *Ювенал* (ок. 67 — 147) — древнеримский сатирический поэт, изображал и изобличал нравы современного ему об-

щества, касался жгучих социальных вопросов века, вопросов воспитания детей.

Будь же добрый солдат, опекун, судья беспристрастный;  
Если ж свидетелем будешь в делах неясных и темных,  
То хоть бы сам Фаларид повелел показать тебе ложно  
И, угрожая быком, вынуждал бы тебя к преступленью,—  
Помни, что высший позор — предпочесть бесчестие смерти  
(Римская Сатира. М., 1957, 228).

Фаларид, тиран Акраганта в Сицилии (ок. 560 до н.э.); художник сделал для него медного быка, в котором казнили осужденных, подкладывая под него огонь.— 559

<sup>29</sup> *laudatur et alget* (лат.) — «хвалима, но остается в пренебрежении» — строка из «Сатир» Ювенала (I, 74). — 561

## ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

- a parte ante — со стороны предшествующей  
a parte priori — со стороны предыдущего  
arrogantia — надменность, гордость  
automaton materiale — материальный механизм  
automaton spirituale — духовный механизм  
bonum vacans — благо, которым никто не владеет  
calculus probabilium — исчисление вероятностей  
causa noumenon — интеллигибельная причина  
conditio sine qua non — необходимое условие  
consilia — советы  
consummatum — доведенное до конца, совершенное  
correlata — соотносительные [суждения]  
crux metaphysicorum — крест метафизиков (мучение для метафизиков)  
elater animi — душевный порыв (побуждение духа)  
ex pumice aquam — из камня воду  
exceptivae — [правила] исключения  
gratis — даром, напрасно  
ipso facto — самим фактом  
iudicia plurativa — множественные суждения  
leges obligandi a legibus obligantibus — законы, содержащие основу обязательства, от законов обязательных  
mathesis intensorum — учение о степенях  
modi — виды  
mundus intelligibilis — интеллигибельный мир  
natura archetypa — прообразная природа  
natura ectypa — вторичная (отраженная) природы  
nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali — мы желаем только ради блага, мы отвращаемся только от зла  
onus probandi — бремя доказательства (обязанность доказательства)

opposita — противоположные [суждения]  
oppositum, prius, simul, motus, habere — противоположность,  
прежде, вместе, движение, иметь  
originarium — первоначальное [условие]  
particularia — частные [суждения]  
per antiphrasin — по противоположности  
perfectissimum — самое совершенное  
philautia — себялюбие  
philosophia definitiva — разъяснительная философия  
praecepta — заповеди, веления, предписания  
praeceptivae — [правила] действия  
primarias — первичные [качества]  
prius, simul, motus — прежде, вместе, движение  
prohibitivae — [правила] запрета  
quantitas qualitatis est gradus — количество качества есть степе-  
пень  
quod tibi non vis fieri etc. — то, что ты не хочешь, чтобы тебе  
сделали, и т.д.  
ratio cognoscendi — основание познания  
ratio essendi — основание существования (бытия)  
relatione accidentis — в силу отношения принадлежности  
sic volo, sic iubeo — так хочу, так повелеваю  
solipsismus — эгоизм  
somnia objective sumpto — о сновидении, взятом в объектив-  
ном смысле  
sub ratione boni — с точки зрения блага (ради блага)  
substantia, qualitas, quantitas, relatio, actio, passio, quando, ubi,  
situs, habitus — субстанция, качество, количество, отно-  
шение, действие, подвержение действию, когда, где, по-  
ложение, состояние  
supremum — верховный, высший  
vitium subreptionis — ошибка подстановки

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Анаксагор — 540  
Аристотель — 83, 135, 526
- Баумгартен Александр Готлиб — 25, 86  
Беркли Джордж — 50, 142, 143  
Битти Джеймс — 10, 11  
Болейн Анна — 555
- Вергилий — 16  
Виценман Томас — 544  
Вокансон Жак де — 494  
Вольтер Франсуа Мари (Аруэ) — 467  
Вольф Христиан — 25, 144, 158, 421
- Генрих VIII Английский — 555  
Гораций Квинт Флакк — 8, 30
- Декарт Рене — 50, 143, 332  
Демокрит — 332
- Евклид — 26, 141
- Зегнер Иоганн — 21  
Зульцер Иоганн Георг — 183
- Карл V — 405  
Картезий (см. Декарт)  
Кеплер Иоганн — 352  
Крузий Христиан Аугуст — 80, 421
- Ламберт Иоганн Генрих — 286



Лейбниц Готфрид Вильгельм — 8, 298, 299, 490, 560  
Локк Джон — 8, 25, 45

Мандевиль Бернард де — 421  
Мариотт Эдм — 318  
Мендельсон Моисей — 14, 495  
Монтень Мишель — 421

Ньютон Исаак — 257, 261, 307—308, 318, 325, 352, 362, 368

Освальд Джеймс — 10

Платнер Эрнст — 112  
Платон — 143, 485, 536, 541  
Пристли Джозеф — 10, 492

Рид Томас — 10

Сократ — 174

Ульрих Иоганн Август — 256

Фонтенель Бернар ле Бовье де — 465  
Франц (Франциск) I — 405

Хатчесон Фрэнсис — 221, 421

Чеслден Уильям — 386

Эйлер Леонард — 314  
Эпикур — 399, 421, 512, 517, 541

Ювенал — 559  
Юм Давид — 8—14, 22, 23, 31, 69, 71, 72, 114, 121, 123, 125  
258, 385, 386, 434, 436, 437, 439, 440

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Автономия — 213

— воли — 210, 219, 243, 408, 412

— произвольного выбора — 417

— чистого практического разума — 412

(см. воля, гетерономия)

Агрегат — 83

— восприятий — 60, 69

Аксиомы — 23, 59, 61

Акциденция — 67, 95, 135, 257

Алхимия — 132

Анализ

— искусство — 249—253

Аналитика — 30, 389, 423, 424, 505

— чистого практического разума — 482, 484

— чистого теоретического разума — 480

— аналитический путь — 160

Аналогия — 122, 124, 127, 384

— опыта — 68

(см. познание)

Антагонизм

— закон — 369

Антиномия разума — 49, 91, 100—102, 110, 374, 386, 408, 502

— математическая — 103, 105

— практического — 84—86, 509—516

— спекулятивного — 530, 531

— достоверность — 103

Антиципация — 61, 65

Антропология — 128, 155—157

Антропоморфизм — 121, 124

— как источник суеверия — 535

— догматический — 122

— объективный — 123

— символический — 122

- Апперцепция — 78, 95, 344
- Арифметика — 20
- Астрология — 132
- Астрономия — 81, 132
- Атом — 332
- Атомистика — 332
- Безусловное — 374, 498, 502  
(см. благо)
- Бесконечность — 39, 292, 293, 296—298
- Бессмертие — 375, 376, 519, 520, 533  
(см. душа)
- Благо — 192, 445
  - безусловное — 170
  - высшее — 165, 451, 503—511, 519,— 525, 527—529, 531—534, 536—539, 544,—548
- Благоразумие — 189
- Бог (высшая сущность, необходимая сущность, первосущность, бесконечное существо) — 101, 107, 111, 120—125, 127, 375, 376, 411, 473, 494—496, 500, 515, 521—523, 537—540
  - определение — 422
  - моральные свойства — 529
- Богословие — 537
- Веление — 185, 470
  - абсолютное (безусловное) — 194, 195
- Величина — 65, 105, 116, 259, 272, 301
  - интенсивная — 280
  - материи — 343
  - мира — 104
  - существования — 537
  - экстенсивная — 280
- Вера — 524
  - основанная на разуме — 138, 544, 546
- Вещество (см. материя)
  - основное — 332
- Вещь — 44, 49, 50, 251, 252, 266, 268, 299, 502
  - определение — 204
  - как предмет чувств — 248, 250, 268
  - сущность — 218
  - естественный ход — 545
  - принцип определения — 91
  - причинность — 487
  - условия созерцания — 48

- в явлении — 239
- Вещь сама по себе — 39, 41, 51, 66, 67, 70, 71, 74, 75, 82, 98, 114, 232, 296—298, 437, 438, 488, 502
  - (см. ноумен, явление)
- Взаимодействие (общность) — 66
- Видимость — 47, 48, 89, 359, 502
  - диалектическая — 103, 111
  - и опыт — 366,—368
  - трансцендентальная — 49
  - и явление — 297—299
- Вкус — 202
- Возможность — 29, 42, 69, 91, 248, 252, 253, 442, 532—533
  - внутренняя — 303
  - как неопределенность — 360
  - материи — 254, 304
  - мысли — 258
- Воление — 169, 186, 189, 191, 216, 502
  - материя — 413
- Воля — 32, 120, 158, 172, 193, 203,—205, 208—212, 218—220, 224, 225, 240—244, 398—401, 405, 409, 423, 426—428, 433, 434, 440, 478, 481
  - определение — 203
  - божья (божественная, Бога) — 22, 421, 422, 459
  - добрая — 161, 165, 186, 201, 215, 218, 224, 226
  - свободная — 226—228, 236—239, 406, 407, 412, 423, 487—490
  - святая (святость)— 186, 218, 411, 412, 471, 472
  - автономия — 210, 219, 224, 229, 243, 412
  - гетерономия — 210, 219, 224
  - материя — 422
  - объект — 240
  - основание — 396, 397, 403, 406, 421, 483, 485, 504, 527, 528
  - предметы — 450
  - принцип — 194, 207
  - противоречие в воле — 199
  - (см. мотив)
- Воображение — 77, 98
  - процесс — 456
- Воспитание — 412, 514
- Восприятие — 59, 65, 67, 68
  - внешнее — 97
  - (см. суждение)
- Время — 37, 38, 47, 48, 69, 142, 253, 487, 479, 536
  - формальное условие чувств — 39, 40

- идеальность — 143, 494, 495
- Вседостаточность — 494
- Всеобщность — 32, 129
  - (см. закон, принцип, суждение)
  - дизъюнктивная — 323
  - коллективная — 323
  - логическая — 265
  - физическая — 265
- Всеполнота — 59, 61, 86
- Выбор — 398, 545
  - произвольный — 395—397, 493
  - свободный — 411, 452
  - (см. автономия, гетерономия)
- Гармония
  - предустановленная — 258
- Гилозоизм — 386
- Гипотеза — 320
- Геометрия — 38, 40, 436
  - чистая — 21, 42, 409
  - достоверность — 48
- Гетерономия — 210, 417, 505
  - практического разума — 451
  - произвольного выбора — 412, 413
  - (см. автономия, воля)
- Гипотеза — 384, 541
- Граница — 116, 118, 126
  - (см. опыт, предел, разум)
- Движение (подвижность) — 38, 52, 252, 254, 259, 263—289, 291, 292, 347, 348
  - определение — 266
  - количество — 337, 339
  - сложение — 274—279
  - в абсолютном пространстве — 363
  - в относительном пространстве — 363
  - вращательное (круговое) — 267, 268, 355, 366
  - как дрожание — 268, 318
  - поступательное — 267, 268
  - прямолинейное — 278, 359, 365
- Дедукция — 12, 87, 88, 11, 138, 429, 440, 524
  - критическая — 75
  - категорий — 540, 541

- морального закона (принципа) — 429, 430
- основоположений чистого практического разума — 423—433
- понятий — 12, 40, 504
- Деизм — 120, 123
- Действие — 105—109, 402
  - (см. причина)
  - на расстоянии — 304—307, 310, 311, 315
  - механическое — 328
  - химическое — 328—331
- Действительность — 33, 74
  - вне нас — 97
  - (см. душа)
- Деление (делимость)
  - материи — 292—297
  - пространства — 292—303
  - математическое — 292—297
  - физическое — 292—297
- Демонстрация — 385
  - математическая — 400
- Дефиниция — 381
  - (см. определение)
- Диалектика — 113, 389
  - естественная — 175
  - спекулятивного разума — 498
  - чистого разума — 91, 103, 115, 130, 237, 502, 504
  - (см. видимость)
- Динамика — 284—335
  - определение — 259
  - всеобщий принцип — 319
- Дискурсивное — 35, 51, 95, 120, 536
  - (см. основоположение)
- Добродетель — 202, 384, 399, 412, 505—509, 512, 526, 556
  - определение — 475
  - критерий чистой добродетели — 555
  - максима — 509
- Добрый (доброе) — 157, 161, 162, 443—451, 455, 456
- Догматизм — 27
- Догматический
  - мыслитель (философ) — 25, 73
  - путь — 136
  - способ доказательства — 136
  - (см. антропоморфизм, идеализм, метод)
- Долг — 165—168, 174, 177, 179, 195, 206, 207, 211, 218, 411, 420, 421, 470, 471, 477, 480, 524, 542, 557

- определение — 169, 170, 200
- веление — 201
- категория — 383
- нарушение — 168
- принцип — 200
- происхождение — 478
- перед Богом — 558
- (см. императив, поступок, уважение)
- Долженствование — 107, 175, 186, 228, 229
  - категорическое — 235
  - моральное — 236
- Достоверность — 384, 432
  - аподиктическая — 20, 34, 39, 136, 430
  - степень — 547
  - (см. антиномия разума, геометрия)
- Достоинство — 211, 212, 528
  - нравственное (моральное) — 166, 167
  - разумного существа — 211
  - (см. личность, лицо, персона, человечество)
- Душа — 92, 96, 248, 252, 253, 556, 557
  - как простая субстанция — 121
  - человеческая — 129, 550, 552
  - бессмертие — 519, 520
  - действительность — 98
  - постоянность — 96, 97
  - природа — 116
  - способность — 517
  - субстанция — 343
- Евангелие
  - моральное предписание — 473
  - моральное учение — 477
- Единство — 59, 61, 86, 113, 117, 127
  - мышления — 84
  - объектов — 82
  - познания — 482
  - понятия — 507
  - предмета — 55
  - принципа — 507
  - причины — 127
  - синтеза (синтетическое) — 63, 69, 113, 498
- Естествознание — 116, 259, 261
  - определение — 250
  - в несобственном смысле — 299—251, 255

— в собственном смысле — 249—251, 255

— как учение о движении — 253

— чистое — 28, 33, 51, 52, 64, 65, 73, 77

(см. основоположение)

**Желание** — 411, 474

— способность — 381, 383, 393, 395—397, 400, 402, 462, 513

**Животное** — 447

**Жизнь** — 97, 166, 196, 381, 480, 492

— определение — 343

— наслаждение — 480

**Закон** — 51, 67, 71, 169, 170, 223, 243, 248, 249, 254, 450, 454

— определение — 250

— динамики, основной — 317

— механики — 343

— первый — 343—345

— второй (инерции) — 345—347

— третий — 347—355

— моральный (нравственный) — 156, 157, 375, 407, 408, 411, 413, 424, 430, 431, 448, 456, 457, 460—464, 466—470, 472, 486, 504, 521, 525—527, 549, 547, 556, 558,—560, 562, 563

— непрерывности — 253, 357

— отталкивания и притяжения — 314, 315

— постоянства субстанции — 393, 344

— практический — 169—172, 195, 200, 202, 246, 392—394, 400, 402—405, 417,—447, 448

— противоречия — 252—255

— всеобщность — 196

— форма — 404—406, 409, 454

— достоверность основания — 26, 27

(см. природа, противоречие, свобода)

**Законодательство**

— внешнее — 405

— всеобщее — 211, 213

— форма — 404, 412, 431

(см. разум)

**Законосообразность** — 171, 410, 428, 459, 475, 476, 506, 526

— форма — 401, 457

**Здравый смысл** — 11, 136, 138

**Зло (злое)** — 443—451

**Знание** — 27, 138, 152, 244, 533

**Значимость**

— априорная — 138

— объективная — 56, 57, 385



Идеал — 192, 404

— трансцендентальный — 443

— воображения — 192

(см. разум, святость)

Идеализм — 45, 49, 191, 195

— определение — 44, 48

— догматический, мечтательный (Беркли) — 50, 141—143

— критический — 50, 143

— материальный — 99

— скептический (картезианский) — 98, 99, 143

— трансцендентальный — 50

— формальный — 99

Идеалист — 386

Идея — 84, 87, 91—93, 95, 96, 532, 533, 536

— определение — 89, 526

— динамическая — 500

— космологическая — 99—111

— моральная — 526

— психологическая — 111, 129

— теологическая — 111, 129

— трансцендентальная — 94, 111—113, 129

— чистая — 102

— нравственного совершенства — 180

(см. личность, мудрость, свобода, святость, уважение)

Имманентный — 89, 107, 121, 141, 389, 431, 500, 532

Императив — 219, 223

— определение — 185, 389

— гипотетический — 187, 188

— категорический — 187—189, 194, 195, 200, 205, 208, 215, 216, 220, 234, 235, 243, 246

— моральный — 190

— прагматический — 190

— технический — 190

— форма — 411

— благоразумия — 191, 193

— долга —

— нравственности — 190, 183

Индукция — 136

Инерция

— определение — 346

Инстинкт — 163, 164

Интеллигенция — 129, 232—234, 411, 523, 524, 563

Интерес — 208, 209, 242, 517, 518

— как мотив — 208

- моральный — 170, 469, 470
- присущий идеям нравственности — 228
- свободный — 470
- эмпирический — 221
- Искусство — 149, 155
- Истина (истинность) — 33, 46, 66, 545, 546
  - объективная — 98
  - критерий — 143
  - опыта — 144
- История
  - естественная — 249
- Как если бы — 122, 125
- Категория — 83—86, 89, 256—258, 377, 438, 441, 497, 498, 535, 536
  - как чисто логическая функция — 93
  - источник — 91
  - система — 87, 100
  - величины — 86
  - качества — 86
  - причинности — 400
  - (см. дедукция, свобода, субстанция)
- Каузальность — 106, 191
  - (см. причинность)
- Качество — 259
  - движения — 337—341
  - материи — 337—341
  - субстанции — 341, 342
- Количество — 259
  - движения — 337—342
  - материи — 337—392
- Конгломерат (рапсодия) — 83, 85, 90
- Конгруэнтность — 280, 281
- Красота — 86, 561
- Критика
  - основное содержание — 34
  - спекулятивная — 377
  - познания — 62
  - рассудка — 92
  - теоретического разума — 500
  - чистого практического разума — 13, 15, 126, 138, 159, 176, 378, 379, 380, 389, 427, 448
  - чистого спекулятивного разума — 547
  - (см. теология)

Лицо — 204, 205, 216, 289, 478  
Личность — 171, 206, 236, 477, 519  
— внутренняя ценность — 162  
— достоинство — 461  
— идея — 478

Логика (логический) — 86, 154, 155, 158

Ложное — 103

(см. истина)

Максима — 167, 168, 171, 173, 178, 199, 213—215, 392, 393, 403, 404, 409, 410, 412, 413, 417, 426, 454, 457, 469, 472, 509, 515

— определение — 170, 195, 216, 228

— убеждение — 473, 474

— форма — 214, 406, 407

— материя — 214

(см. добродетель, натурфилософия, разум, себялюбие, счастье)

Математика — 35, 40, 51, 117, 138, 251—255, 259, 260, 261, 262, 318, 384, 386, 402, 436, 437

— метод — 250

— чистая — 20, 22, 28, 33, 34, 37, 38, 40, 42, 73, 87

— применение — 65, 68

(см. демонстрация)

Материализм — 129, 130

Материя — 52, 97, 107, 254, 255, 258—269, 399, 563

— определение — 52, 97, 263, 264, 284

— всеобщие признаки (тяжесть и упругость) — 312

— как предмет опыта — 358

— непроницаемость — 289—293

— делимая — 292, 293, 296—298

— жидкая — 314, 323—326

— неделимая — 332

— непрерывная — 317

— подвижная — 263, 264, 336, 365

— протяженная — 266, 288

— твердая — 324

— тонкая — 322

— упругая — 295, 313, 318

Машина — 332

Мерило — 146, 152, 466

Метафизика — 6—9, 11—13, 15, 16, 23, 26—28, 30, 32, 33, 49, 73, 85, 87—90, 102, 117, 128—139, 145—147, 151, 154, 184, 255, 259, 261, 295—298, 311, 334, 537

— как наука — 26

— негативная — 320

- определение — 34, 250, 251, 254, 260, 261
- обыденная — 139, 148, 152
- поверхностная — 44
- трансцендентальная — 251, 261
- возможность — 27
- строительные камни — 24
- цель — 26, 88
- частная — 251
- природы — 156, 251, 254, 259, 265
- (см. нравственность)
- Метода** — 29, 552, 557, 559, 564
  - определение — 550
  - аналитический — 15, 28—30, 33
  - догматический — 66
  - синтетический — 17, 33
  - спекулятивный — 539
  - философский — 449
  - геометров — 39
  - моральных исследований — 450
- Механика** — 38, 308, 336—357
  - определение — 259
  - метафизические начала (см. закон) — 336—372
- Мизология** — 164
- Мир (Вселенная)** — 92, 100, 101, 126, 521, 538, 539, 563
  - как предмет рассудка — 298
- Мир** — 92, 100, 101, 126, 521, 538, 539, 563
  - интеллигибельный — 74, 76, 119, 126, 127, 231, 232, 234, 239, 240, 244, 245, 424, 425, 486, 499, 500
  - чувственно воспринимаемый — 46—48, 74, 76, 104, 109, 110, 118, 122, 127, 128, 231, 232, 239, 425, 455, 478, 500
  - множество миров — 563
  - познание — 537
  - сотворение — 496, 529
  - (см. величина, ряд)
- Мироздание** — 563, 564
- Мистика** — 518
- Мистицизм** — 458
- Множественность** — 59
  - материи — 214
- Модальность** — 86, 258, 259, 453
  - движения — 359—362
- Монада** — 293, 294
- Монадология** — 298, 316

- Мораль — 150, 155, 175, 184, 206, 214, 527, 528, 537, 540, 563  
— христианская — 526  
— принцип — 219, 450  
(см. моральность, нравственность)
- Моральное  
— побуждение — 551  
— чувство — 222, 223  
(см. достоинство, закон, идея, императив, интерес, мотив, правило, самооценка, суждение, убеждение, философия, характер, цель, ценность, чувство)
- Моральность — 211, 212, 218, 459, 471, 515, 546, 551  
— принцип — 160, 380  
— суть — 460
- Мотив — 469, 472, 552  
— моральный — 468  
— морального закона — 471  
— нравственного убеждения — 464  
— человеческой воли — 459  
— чистого практического разума — 459  
(см. закон, интерес, поступок)
- Мудрость — 175, 503, 565  
— определение — 529  
— идея — 383  
— путь к мудрости — 541
- Мышление — 79, 95, 252, 254, 255, 258  
— чистое — 158  
— образ мышления (мыслей) — 377, 378, 493, 512, 513  
— формы — 120, 452  
(см. единство)
- Наблюдение — 253
- Наказание — 418, 419
- Намерение — 533
- Натурализм — 130
- Натурфилософия  
— динамическая — 332, 334  
— механическая — 332  
— максима — 92
- Наука — 17, 32, 88, 131, 134, 151, 156, 188, 250, 255, 260, 454, 480, 483, 497, 541, 550, 564  
— определение — 249, 251  
— в собственном смысле (см. естествознание) — 249–253, 346  
— рациональная — 249

- чистая (см. метафизика) — 255
- спекулятивная — 130
- деление — 246
- формы — 64
- цель — 23
- начало — 100, 109
- Невозможность — 375, 376, 545
- Необходимость — 21, 70, 97, 134, 190, 245, 246
  - абсолютная — 34, 156
  - аподиктическая — 249, 250, 254—256, 258, 383
  - естественная — 106—108, 129, 225, 226, 236, 237, 432, 486, 487, 490
  - объективная — 9, 31, 384, 385
  - субъективная — 9, 31, 384, 402
  - событий во времени — 489
  - (см. разум, свобода, суждение)
- Непроницаемость — 291, 300—305
  - (см. материя)
  - абсолютная — 318, 319, 323, 332
- Нечто — 86, 98
- Ничто — 86, 98, 265
- Ноумен — 76, 93, 94, 118, 119, 126, 127, 378, 424, 432, 433, 438, 491, 510, 511
  - (см. вещь сама по себе)
- Нравственность — 121, 179, 181—184, 222—224, 408, 415, 416, 417, 458, 459, 507, 511, 516, 521, 522, 555
  - чистая — 555
  - законы — 179, 184, 189, 233, 417, 520
  - (см. закон)
  - метафизика — 157—159, 182, 183, 202, 224
  - принципы (основоположения) — 182, 201, 209, 220, 233, 410, 411, 422, 485, 499, 524
  - теологическое понятие — 222
  - учение о нравственности — 181, 184, 528
  - (см. императив, основоположение, тип)
- Нравы — 157, 184
  - дисциплина — 477
  - святость — 527
- Образ — 42, 43
- Общезначимость — 200
  - необходимая — 56, 57
- Общность — 61
- Объект — 55

- сам по себе — 56
- (см. единство, предмет)
- Объяснение — 241, 243, 244
- Обязанности — 554
  - действительные — 199
  - деление — 196
- Обязательность — 159, 218, 219, 380, 411, 415, 471, 523
  - основа — 156
- Онтология — 86, 87
- Определение
  - вербальное — 403
  - эмпирическое основание — 408
- Опыт — 28, 30, 51, 53, 54, 56, 57, 63, 64, 67, 72, 75, 78, 79, 97, 102—104, 113, 126, 143, 179, 207, 248—251, 254, 256—258, 260, 264, 358, 386
  - и явление — 359
  - обыденный — 9
  - определение — 29, 62, 63, 236
  - внешний — 17, 98
  - внутренний — 17, 98
  - возможный — 48, 60, 96, 114, 115, 126
  - истинный — 98
  - абсолютно целое всего возможного опыта — 88
  - граница — 122, 127
  - критерий — 99
  - предметы — 112, 437, 438
- (см. аналогия, истина, основоположение, ряд, суждение)
- Основание — 139
  - определяющее — 109, 406, 483, 484, 489
  - эмпирическое — 192
  - и следствие — 432
- (см. воля)
- Основоположение — 19, 69, 72, 113, 483
  - аналитическое — 21
  - априорное — 60, 66, 73
  - дискурсивное — 51
  - ложное — 139
  - практическое — 390, 392, 516
  - синтетическое — 72
  - естествознания — 61
  - нравственности (моральности) — 499, 530
  - опыта (возможного опыта) — 60, 64, 67, 71, 79
  - практического разума — 429

Отношение — 123, 258, 259, 266, 537

Оценка — 157

— по моральным законам — 559

Ощущение — 46, 65, 264, 443, 483

— как качество эмпирического созерцания — 68

— эмпирическое — 38

Паралогизм — 91, 150, 531

Плотность

— определение — 322

Поведение — 492, 528, 548

Познание — 12, 27—30, 113, 127, 154, 174, 253, 372, 374, 429, 434, 533, 534, 537

— аналитическое — 30

— априорное — 17, 24—26, 28—33, 143, 145, 249—252, 265, 383, 384

— как наука — 17

— математическое — 22, 252

— метафизическое — 17

— обыденное — 483

— прикладное — 250, 265

— рассудочное — 24, 90

— синтетическое — 28, 29, 32, 145

— теоретическое — 438

— трансцендентное — 90

— чистое — 28, 250, 252, 532

— чистое философское — 18

— чувственное — 46

— расширение — 434, 442, 537, 538

— по аналогии — 122

— чистого разума — 29, 154, 384

— и чувство удовольствия — 460

(см. критика, мир, принцип, природа)

— эмпирическое — 249, 250, 252, 254

Покой — 269, 271, 347

Положение

— аналитическое — 19, 22, 29

— практическое — 194

— синтетическое — 22, 24, 26, 28, 29, 96, 135

(см. суждение)

Польза (полезность) — 152, 162

Понятие — 21, 22, 36, 77, 83, 138, 438

— дефиниция — 24



- априорное — 24, 58, 452
- рефлексивное — 87
- конструирование — 22, 35, 37, 81, 251, 253, 271, 272, 279, 281, 295, 297, 311, 317, 321
- рассудка (рассудочное) — 58—60, 62, 63, 72, 73, 75, 76, 84, 85, 87, 89, 90, 114
- чистого разума — 88, 91
- (см. дедукция, единство, реальность, типика)
- Популяризация (популярность) — 181, 182
- философская — 181
- Постпредикаменты — 83
- Постулат
  - чистого практического разума — 383, 384, 519, 520, 521—523, 530, 531, 533, 542, 543
- Поступок — 108—110, 122, 166, 170, 178, 185, 199, 212, 251, 455, 487, 494, 499, 500
  - как явление — 491
  - законосообразный — 460
  - моральная возможность — 442
  - моральная ценность — 218
  - мотивы — 550
  - субъективный принцип — 205
  - из чувства долга — 165, 167—169, 177, 471
- Потребность — 401, 556
  - определение — 186
  - законная — 376
 (см. разум, склонность)
- Правило — 46, 76
  - моральное — 224
  - практическое — 157, 392, 409, 413, 454
  - универсальное — 406
  - форма — 400
  - для наблюдения — 57
- Право — 123
- Практическое—
  - (см. закон, основоположение, познание, положение, правило, принуждение, принцип, противоречие, разум, свобода, способность, философия)
- Предел — 116, 117, 119
  - (см. граница)
- Предикат — 250, 264
  - возможный — 360
  - действительный — 361

- Предикабилии — 84, 86
- Предикаменты — 83
- Предметы — 88, 39, 42
  - (см. воля, единство, опыт, разум, склонность, чувство)
- Предписание — 156, 194, 393, 452, 454
- Представление — 37, 70, 84, 264, 297, 358, 397
  - чувственное — 42, 47, 231
  - способ — 104, 496
- Преступление — 419, 493
- Привычка — 9
- Пример — 180, 193, 558, 559, 563, 564
  - нравственности — 179
- Принуждение — 185, 410, 470
  - интеллектуальное — 412
  - практическое — 470
- Принцип — 84, 160, 205
  - априорный — 83, 97, 411
  - онтологический — 91
  - практический — 128, 157, 183, 203, 204, 395, 396, 402, 403, 422
  - регулятивный — 96
  - эмпирический (оптика) — 79, 116, 220
  - всеобщности — 200
  - в познании — 393
  - (см. воля, долг, единство, мораль, моральность, нравственность, поступок, разум, себялюбие, совершенство, счастье, философия)
- Природа — 54, 78, 102, 107, 112, 131, 163, 196, 236, 237, 426, 452
  - определение — 50, 52, 236, 248, 249, 254
  - мыслящая — 248
  - протяженная — 248
  - сверхчувственная — 424—427
  - законы — 27, 52, 64, 66, 80, 82, 108, 402, 405, 456, 457
  - механизм — 240, 408, 489, 490
  - познание — 53, 235
  - порядок в природе — 82, 542
  - система — 64
  - устройство — 538
  - царство — 214, 216, 217
  - цели — 128
  - в самом общем смысле — 196
  - (см. метафизика)
- Притяжение — 317, 318, 323
  - истинное (изначальное) — 307—312, 342, 356
  - кажущееся — 307—309
- Причина — 58, 71, 72, 106, 107, 194, 344, 345, 435, 437

- внешняя — 343
- внутренняя — 350
- высшая — 125
- действующая — 486
- побудительная — 157, 158, 194, 203, 244, 245, 480
- и следствие — 8, 11, 12, 432, 433
- (см. единство)

Причинность — 8, 10, 23, 105, 138, 225, 378, 431—433, 440, 456, 487, 489

- физическая — 455
- возможность — 69
- через свободу — 499
- (см. вещь, категория, разум, существа)

Проблема — 12, 376, 401, 402

Прогресс

- бесконечный — 474, 519—521

Прообраз — 412, 473

Пространство — 37, 40, 41, 45, 47, 48, 98, 118, 142, 143, 263—372, 494, 495

- абсолютное (чистое) — 263, 266, 347, 386
- бесконечная делимость — 386
- действительное (телесное) — 316, 335
- идеальность — 143, 495
- как идея — 316, 363—365
- относительное (материальное, эмпирическое) — 263—265, 348
- подвижное — 369, 370
- полное — 39, 296, 301, 315, 316
- пустое — 65, 126, 284, 320, 330—335, 369
- как субъективная форма — 296—398
- физическое — 43
- как формальное условие чувственности — 39

Противоречие — 100, 101, 106, 241, 376, 437

- закон — 18—20, 22, 25, 137
- практическое — 415
- (см. воля, разум)

Протяженное — 105

Психология — 381

- эмпирическая — 17, 62, 202

Пустота —

- (см. пространство, пустое) — 369—372

Разум — 7—10, 26, 27, 69, 78, 89, 90, 92, 93, 100, 102, 107, 108, 118, 127, 128, 149, 150, 165, 174—176, 203, 220, 228, 232, 246, 372, 427, 446, 447, 482, 483, 501, 532, 542, 545, 546

- диалектический — 90
- критический — 11
- практический — 220, 240, 243, 374, 377, 408, 412, 430, 442, 450, 479, 481, 483, 502, 503, 516—519, 533
- спекулятивный (теоретический) — 374, 375, 378, 379, 408, 424, 482, 516, 519, 521
- чистый — 12—14, 28, 40, 100, 128, 133, 244, 250, 376, 389, 400, 410, 423, 432, 447, 480, 483, 533, 534
- границы — 114—117, 121, 241, 246
- законодательство — 394
- идеал — 91, 111
- максима — 448
- назначение — 88, 113, 114, 165
- необходимость — 384
- потребность — 541, 544
- предметы практического разума — 442, 443
- применение — 108, 121, 124, 163, 243, 245, 376, 388, 437, 517, 563
- принцип — 74, 136, 447
- причинность — 108, 242, 430
- противоречия — 110, 502, 504
- самопознание — 78
- (см. автономия, аналитика, антиномия, вера, гетерономия, дедукция, диалектика, идеал, критика, основоположение, познание, постулат)
- Рассудок — 32, 44, 45, 51, 62, 65, 74, 76—80, 82, 89, 94, 120, 130, 232, 298, 301, 396
  - здравый — 11, 115
  - обыденный — 10, 11, 137, 185, 232, 417, 457
  - спекулятивный — 11, 136
  - чистый — 12, 73
  - природа — 93, 95
- (см. критика, понятие)
- Рационализм — 386, 458
- Рациональное — 249, 250, 259
- Реалисты — 143
- Реальность — 52, 65, 222
  - объективная — 143, 377, 378, 432, 440, 441, 511, 534
  - понятий — 536
- Религия — 121, 527, 529
- Ряд — 94
  - бесконечный ряд событий — 487
  - временной — 107

- опыта — 111
- причин мира — 101
- состояний — 109
- сосуществования — 490
- условий — 91, 100, 431
- целей — 230, 530

Сомнение — 461, 462, 479

Самооценка — 461, 503, 526  
— моральная — 468

Самосознание — 407, 494, 531

Самость — 534

Сверхчувственное —  
(см. существование)

Свобода — 101, 106, 107, 108, 226, 230, 236, 237, 241, 406,  
412, 419, 486—488, 493, 494

- определение — 106, 107, 225
- практическая — 109
- психологическая — 489
- трансцендентальная — 109, 374, 489
- возможность — 532
- закон — 456, 457
- идея — 229, 233, 236, 431
- категория — 452, 453
- понятие — 226, 375, 379, 407, 428, 432, 497, 500
- спонтанность — 492, 493
- субъект — 106
- и естественная необходимость — 237  
(см. поля, мышление, спонтанность)

Святость — 417, 520, 524

- идеал — 473
- идея — 383  
(см. воля, нравы)

Себялюбие — 177, 406, 461, 462

- максима — 417
- принцип — 196, 197, 402, 403

Сила

- живая — 340
- инерция — 354
- мертвая — 340
- отталкивания (расширения, непроницаемости) — 287, 292—295, 299—312, 314—320, 333, 337, 350
- поверхностная — 309, 319
- притяжения (сжатия) — 287, 293—295, 299—320, 334, 337, 350

- проникающая — 309
- (см. материя, движение)
- Синтез — 21
  - однородного — 498
  - (см. единство)
- Система — 83, 248, 249, 255, 382, 400, 550
  - определение — 348
  - истинная — 87
  - логическая — 64
  - трансцендентальная — 64
  - физиологическая — 64
  - (см. категория, природа)
- Скептик — 102
- Скептицизм — 13, 27, 28, 115, 386, 435, 436
  - полный — 394
- Склонность — 166, 170, 201, 239, 404, 405, 426, 459—463, 464, 474, 514, 515, 543, 547
  - определение — 186
  - предметы — 204
  - потребность — 542
- Сложное
  - в явлении — 299
- Случайность — 101, 194
  - слепая — 487
- Смерть — 97
- Совершенство (совершенное) — 222, 223, 422, 502
  - принцип — 223
  - (см. идея)
- Совость — 491
- Совет — 192, 402
- Согласие — 405
  - всеобщее — 385, 405
- Созерцание — 19—22, 33, 94, 252, 257, 264, 268, 299, 427, 428, 438, 452
  - определение — 36
  - априорное — 36, 38
  - интеллектуальное — 492
  - формальное — 43
  - чистое — 38, 39, 75
  - чувственное — 37, 41, 424
  - сверхчувственное — 535
  - форма — 386
  - (см. вещь, ощущение)

- Сознание — 57, 58, 62, 63, 65, 66, 72, 97
  - эмпирическое — 58, 378
- Соприкосновение — 317, 395
  - в математическом смысле — 304, 306
  - в физическом смысле — 304—307, 312
- Состояние — 271
- Сотворение — 496
  - (см. мир)
- Спекуляция — 376, 434, 533
- Спонтанность (спонтанное) — 107, 431, 494, 495
  - чистая — 232
  - (см. свобода, субъект)
- Способность
  - познавательная — 50, 388, 547, 561, 562
  - практическая — 374
  - желания — 400
  - (см. душа, суждение)
- Средство — 204—206, 478
  - определение — 203
  - (см. цель)
- Стоик — 507, 508, 512, 524, 525
- Страдание (боль) — 443
- Субсистенция — 70
- Субстанциальное — 94—96
- Субстанция — 23, 66, 70, 75, 94, 96, 135, 257, 291, 295, 296, 302, 494, 534
  - (см. материя)
  - определение — 341
  - как внутренняя деятельность (мышления) — 346
  - как внутренний принцип (желание) — 346
  - закон постоянства — 99
  - категория — 86
  - (см. душа)
- Субъект — 23, 94, 115, 238, 257, 258, 289, 374, 378, 490, 492, 500
  - последний — 342
  - абсолютный — 95
  - мыслящий — 377
  - спонтанности — 492
  - (см. свобода, цель)
- Суеверие — 535
- Суждение — 18, 46, 47, 63, 258, 404, 454
  - определение — 62, 63
  - альтернативное — 360, 365, 366

- аналитическое — 18, 19, 24, 25
- аподиктическое — 21
- априорное — 18, 32
- дизъюнктивное — 360, 365
- дистрибутивное — 365
- математическое — 20
- метафизическое — 23
- моральное — 199, 219, 471
- синтетическое — 18, 19, 23, 25, 26, 35, 58, 59
- деятельности — 58
- истинная всеобщность — 384
- логическая таблица — 60
- логическая функция — 62
- необходимость — 20
- объективная значимость — 385
- способность — 67, 174, 455
- восприятие — 55, 56, 58
- опыта — 20, 54—57, 62, 63, 66, 85
- о существовании — 538

(см. типика)

Существо — 109, 474, 495, 496

- органическое — 163
- разумное — 185, 198, 204, 206, 210, 213, 215, 216, 232, 233, 242, 244, 385, 401, 412, 424, 472, 522
- причинность — 431

(см. достоинство, личность, человек)

Существование — 46, 65, 66, 69, 99, 104, 105, 205, 248, 250, 251, 292, 401, 487, 492, 496

- сверхчувственное — 479

(см. величина, ряд, суждение, чувство)

Сущность — 98, 112, 116, 118

- определение — 248
- мыслящая — 96
- нематериальная — 119
- интеллигибельная — 74, 75, 93, 94, 119, 127

Схема (схематизм) — 76, 455, 456, 458

Счастье — 163, 164, 191, 192, 396, 401, 413, 414, 422, 447, 506,—508, 511, 522, 547

- определение — 168, 522
- личное (собственное) счастье и его принципы — 220—222, 400, 401, 413, 414, 418, 473, 483, 522, 528, 556
- максимы — 508
- стремление к счастью — 168
- учение о счастье — 484



- Теизм — 121, 124, 125
- Тело — 18, 19, 99, 248, 252—254, 260, 263, 267, 322—371
- определение — 44, 322, 337
  - абсолютно твердое — 352, 353, 356
  - действительность — 98
  - первичное — 332, 333
- Темперамент — 161, 167
- Теология — 494, 540
- естественная — 127
  - рациональная — 540
  - и критика — 152
- Теософ — 518
- Тип
- нравственного закона — 456
- Типика
- понятий — 458
  - способности суждения — 454—459
- Точка — 266, 292, 293, 303
- (см. материя)
- Трансцендентальный — 50
- определение — 141
- (см. видимость, идеал, идеализм, идея, познание, свобода, система, философия)
- Трансцендентное — 75, 89, 389, 431, 500, 532
- (см. познание)
- Труд
- разделение — 155
- Тяготение
- определение — 312
- Тяжесть
- определение — 312
- Убеждение — 526, 548
- нравственное (моральное) — 475, 558
- (см. максима, мотив)
- Уважение — 169—170, 172, 174, 213, 465, 466, 471
- определение — 171
  - истинный предмет — 218
  - к долгу — 476
  - к идее — 217
  - к моральным законам — 462, 465, 467—470, 475
  - к себе — 463, 562
- Удивление — 465—467

Удовлетворенность — 512—515  
Удовольствие — 395—400, 448, 515  
— определение — 381  
— чувство — 242, 397, 513  
(см. познание)

Умозаключение — 91, 384  
— логический элемент — 195

Упругость — 312, 327

Условие — 246, 413, 498, 502

Фанатизм — 535  
— религиозный — 475  
— этический — 475—477

Фатализм — 129, 130  
— фатальность поступков — 495

Фаталист — 238, 491

Феноменология — 256—270  
— определение — 259

Физика — 51, 52, 154—156, 402, 537, 539  
— определение — 251, 259

Философ — 484, 537  
— обязанности — 400  
(см. догматический)

Философия — 22, 35, 74, 84, 85, 99, 130, 134, 158, 175, 201, 237, 246, 436, 444, 503, 504, 564  
— определение — 248, 251, 254  
— как наука — 383  
— древнегреческая — 154, 540  
— корпускулярная (см. атомистика) — 332  
— природы — 263  
— естественная — 155  
— моральная (нравственная) — 155—157  
— популярная — 184  
— практическая — 158, 176, 202, 238, 381  
— спекулятивная — 11, 149, 237, 238, 244, 430  
— трансцендентальная — 32, 78, 84, 158, 283  
— формальная — 154  
— чистая — 91, 155, 250—252  
— экспериментальная — 333  
— эмпирическая — 155  
— история философии — 6, 43

Форма — 189, 296, 301, 462, 480  
(см. закон, законодательство, законосообразность, императив, максима, мышление, наука, правило, созерцание)

Формальное — 374  
Формула — 380  
Форономия — 263—283, 338, 350  
— определение — 259

Характер — 161, 201, 490, 491  
— моральный — 557  
— человеческий — 493  
— ценность — 168

Химия — 132, 249—253

Христианское  
— учение — 525, 526  
(см. мораль)

Целое — 15, 21, 22, 41, 505, 508  
— реальное — 70  
(см. часть)

Целокупность (тотальность) — 498, 502

Цель — 187, 188, 203, 530  
— высшая — 113  
— моральная — 129  
— объективная — 204  
— самостоятельная — 215  
— субъект целей — 207, 215  
— Царство целей — 211, 212, 214, 216, 217, 245  
— и средство — 443, 444  
(см. метафизика, наука, природа, ряд, субъект)

Цельность (тотальность) — 498, 502

Ценность — 204, 212, 213  
— абсолютная — 204  
— моральная (нравственная) — 167—170, 178, 459, 485, 552—555  
(см. личность, поступок, характер) —

Часть — 15, 41, 292—297, 299, 382  
(см. целое)

— как субстанция — 343, 344

Человек — 205, 207, 209, 217, 241, 446, 447, 494, 530  
— мыслящее существо — 238—240  
— как цель — 204, 478  
— природа человека — 177, 181, 182, 200, 220, 547

Человечество — 205, 206, 478, 530  
— как цель сама по себе — 207  
— деградация — 459

- достоинство — 217, 218
- Чувственность — 43, 78, 238
  - как чувство — 482
  - (см. пространство)
- Чувство — 40, 62, 76, 221, 460, 467, 468, 513
  - как представление — 255
  - моральное — 242, 419, 463, 464, 470, 481
  - внешнее — 248, 257, 259, 292, 296, 298, 299, 302, 343
  - физическое — 421
  - внутреннее — 248, 253, 257, 264, 343
  - эстетическое — 514
  - эмпирическое — 249—252, 254
  - влияние — 557
  - предметы — 37, 74, 103
  - наличного существования — 95
  - удовлетворенности собой — 420
  - (см. время, удовольствие)
- Эгоизм — 461
- Экзальтация — 459
- Эмпиризм — 387, 435, 458, 459
  - поверхностность — 486
  - и Юм — 385, 436
- Эмпирический — 38, 201
  - (см. интерес, основание, ощущение, принцип, психология, сознание, философия)
- Эпикурец — 507, 508, 524, 526
- Эстетика — 75
  - трансцендентальная — 78
  - основоположение — 75
- Этика — 154, 155
- Эфир — 334, 370
- Я — 99, 178, 231, 239, 462
  - мыслящее — 95
- Явление — 38, 41, 43—46, 48, 49, 65—68, 105, 119, 231, 243, 297—488, 510
  - видимость — 359, 366, 367
  - возможность внешних явлений — 42
  - опыт — 366, 367
  - (см. вещь сама по себе, поступок)
- Язык — 74, 83, 122, 382
  - ограниченность — 444, 445

## ПЕРЕВОД ВАЖНЕЙШИХ ТЕРМИНОВ

Antrieb — побуждение

Begehrung — желание

Begehrungsvermogen — способность желания

Begierde — желание

Bestimmungsgrund — определяющее основание, основание определения

Bewegungsgrund — побудительная причина, мотив

Bewegursache — побудительная причина

Böses — злое, дурное

Demütigung — смирение

Ehrwürdigkeit — достоинство

Eigendünkel — самомнение

Eigenliebe — самолюбие

Gebieten — повелевать, предписывать

Gebot — заповедь, веление

Gemütskräfte — душевные силы

Genügsamkeit — умеренность

Geschicklichkeit — умение

Gesetzlos — свободный от закона

Gesetzmässige Handlung — законосообразный поступок

Gesetzwidrig — противно закону, нарушающий закон

Gesinnung — образ мыслей, убеждение, намерение

Glückseligkeit — счастье

Gunst — благосклонность

das Gute — доброе, благо; höchstes Gut — высшее благо; moralisch gut — морально доброе

Gütigkeit — благость, доброта

Handlung — поступок, действие, акт

Hang — стремление, влечение

Hochschätzung — высокая оценка, глубокое уважение

Intelligenz — интеллигенция

Legalität — легальность

Lust — удовольствие

Moralphilosophie — моральная философия

Neigung — склонность

Nötigung — принуждение

Person — лицо, персона

Personlichkeit — индивидуальность, личность

Pflicht — долг, обязанность

Pflichtmässig — сообразно с долгом

Pflichtwidrig — противно долгу, нарушающий долг

Schätzung — оценка

Schmerz — страдание, боль

Schuldige Pflicht — долг, вытекающий из обязанности

Schuldigkeit — обязанность

Selbst — самость

Selbstliebe — себялюбие

Selbstsucht — эгоизм

Selbstzwang — самопринуждение

Seligkeit — блаженство

Sinnenwesen — чувственно воспринимаемая сущность (предметы)

Sitten — нравы

Sittenlehre — учение о нравах

Triebfeder — мотив, побуждение

Übel — зло

Unlust — неудовольствие

Verbindlichkeit — обязательность

Verdienstliche Pflicht — долг, вменяемый в заслугу

Vergnügen — удовольствие, наслаждение  
Vernunftglauben — вера, основанная на разуме  
Verdandeswelt — рассудочный мир; reine Verstandeswelt — чистый рассудочный мир, мир чистого рассудка  
Verstandeswesen — рассудочные сущности (предметы), мыслимые сущности (предметы)

Wert — ценность, достоинство  
Willkür — произвольный выбор, выбор  
Wohl — благо  
Wohlbefinden — хорошее состояние, благополучие  
Wohlergehen — преуспевание  
Wohlfahrt — благо  
Wohlsein — благополучие  
Wohlverhalten — хорошее поведение  
Wohlwollen — благоволение  
Wollen — воление  
Wollust — наслаждение  
Wunsch — желание  
Würdigkeit glücklich zu sien — достоинство быть счастливым

Zufriedenheit — удовлетворенность  
Zurechnung — вменение, вменяемость  
Zwang — принуждение

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРОЛЕГОМЕНЫ КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКЕ, КОТОРАЯ МОЖЕТ ПОЯВИТЬСЯ КАК НАУКА. 1783. <i>Перевод В. С. Соловьева</i> . . . . .	5
Предисловие . . . . .	6
Предварительные замечания об отличительных чертах всякого метафизического познания . . .	17
Общий вопрос пролегоменов: возможна ли вообще метафизика? . . . . .	26
Общий вопрос: как возможно познание их чистого разума? . . . . .	29
Главного трансцендентального вопроса часть первая. Как возможна чистая математика? . . . . .	34
Главного трансцендентального вопроса часть вторая. Как возможно чистое естествознание? . . . . .	50
Приложение к чистому естествознанию. О системе категорий . . . . .	83
Главного трансцендентального вопроса часть третья. Как возможна метафизика вообще . . . . .	87
I. Психологические идеи . . . . .	94
II. Космологические идеи . . . . .	99
III. Теологическая идея . . . . .	111
Общее примечание к трансцендентальным идеям .	112
Заключение. Об определении границ чистого разума . . . . .	114
Решение общего вопроса пролегоменов: как возможна метафизика как наука? . . . . .	131
Приложение о том, что может быть сделано, чтобы превратить в действительность метафизику как науку . . . . .	139



Образчик суждения о критике, предшествующего исследованию . . . . .	140
Предложение исследования критики, могущего предшествовать суждению . . . . .	148
<b>ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ. 1785.</b>	
<i>Перевод Л.Д.Б.</i> . . . . .	153
Предисловие . . . . .	154
Раздел первый. Переход от обыденного нравственного познания из разума к философскому . . . . .	161
Раздел второй. Переход от популярно нравственной философии к метафизике нравов . . . . .	177
Автономия воли как высший принцип нравственности . . . . .	219
Гетерономия воли как источник всех ненастоящих принципов нравственности . . . . .	219
Деление всех возможных принципов нравственности, исходящее их принятого основного понятия гетерономии . . . . .	220
Раздел третий. Переход от метафизики нравов к критике чистого практического разума . . . . .	225
Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли . . . . .	225
Свободу должно предполагать как свойство воли всех разумных существ . . . . .	226
Об интересе, присущем идеям нравственности . . . . .	228
Как возможен категорический императив? . . . . .	234
О крайней границе всякой практической философии . . . . .	236
Заключительное замечание . . . . .	245
<b>МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ.</b>	
<i>Перевод В.П. Зубова</i> . . . . .	247
Предисловие . . . . .	248
Раздел первый. Метафизические начала форонормии . . . . .	263
Раздел второй. Метафизические начала динамики . . . . .	284
Раздел третий. Метафизические начала механики . . . . .	336
Раздел четвертый. Метафизические начала феноменологии . . . . .	358

**КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА. 1788.**

<i>Перевод Н.М. Соколова</i> . . . . .	373
Предисловие . . . . .	374
Введение. Об идее критики практического разума . . . . .	388
Часть первая. Учение чистого практического разума о началах . . . . .	391
Книга первая. Аналитика чистого практического разума . . . . .	392
Глава первая. Об основоположениях чистого практи- ческого разума . . . . .	392
I. О дедукции основоположений чистого практиче- ского разума . . . . .	423
II. О праве чистого разума в практическом примене- нии на такое расширение, которое само по себе невозможно для него в спекулятивном примене- нии . . . . .	434
Глава вторая. О понятии предмета чистого практиче- ского разума . . . . .	442
О типике чистой практической способности суждения . . . . .	454
Глава третья. О мотивах чистого практического разума . . . . .	459

**КРИТИЧЕСКОЕ ОСВЕЩЕНИЕ АНАЛИТИКИ ЧИСТОГО  
ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА . . . . . 480**

Книга вторая. Диалектика чистого практического разума . . . . .	502
Глава первая. О диалектике чистого практического разума вообще . . . . .	502
Глава вторая. О диалектике чистого разума в опре- делении понятия о высшем благе . . . . .	505
I. Антиномия практического разума . . . . .	509
II. Критическое устранение антиномии практиче- ского разума . . . . .	510
III. О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным . . . . .	516
IV. Бессмертие души как постулат чистого практи- ческого разума . . . . .	519

V. Бытие Божье как постулат чистого практического разума . . . . .	521
VI. О постулатах чистого практического разума вообще . . . . .	530
VII. Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного? . . .	532
VIII. О признании истинности из потребности чистого разума . . . . .	541
IX. О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей . . . . .	547
Часть вторая. Учение о методе чистого практического разума . . . . .	549
Заключение . . . . .	562

<i>Примечания . . . . .</i>	<i>566</i>
<i>Перевод латинских слов и выражений . . . . .</i>	<i>593</i>
<i>Указатель имен . . . . .</i>	<i>595</i>
<i>Предметный указатель . . . . .</i>	<i>597</i>
<i>Перевод важнейших терминов . . . . .</i>	<i>624</i>

**И. Кант**

**К 19** Сочинения. В 8-ми т. Т. 4.— М.: Чоро, 1994.—630 с.

ISBN 5-8497-0004-8

Четвертый том юбилейного издания содержит четыре книги Канта, вышедшие вслед за «Критикой чистого разума». Это «Прологомены», представляющие собой краткое изложение основных идей главного труда Канта; «Основоположения метафизики нравов» — первая крупная работа по этике; «Метафизические начала естествознания», труд показывающий живой интерес Канта к теоретическим проблемам природоведения; «Критика практического разума», развивающая идеи Канта в этической сфере. Переводы заново сверены с оригиналом, примечания к работе по философии естествознания написаны заново.

**ББК 87.2**