Библиотека
этической
мысли



Иммануил Кант

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

A. Philosophia practica universalis

Prooemium
Моральные системы древних
О принципе моральности
Об обязанностях

B. Этика

О естественной религии
Об обязанности перед самим собой
Об обязанностях по отношению
к нечеловеческому
Об обязанностях относительно
различных групп людей
О конечном назначении человеческого рода

ОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ

Переход от обыденного нравственного
разумного познания к философскому
Переход от популярной нравственной
философии к метафизике нравов
Переход от метафизики нравов
к критике чистого практического разума

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Учение чистого практического
разума о началах
Аналитика чистого практического разума
Диалектика чистого практического разума
Учение о методе чистого
практического разума

Иммануил Кант

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

Москва
Издательство "Республика"
2000

УДК 17
ББК 87.7
К19

Общая редакция, составление и вступительная статья
А. А. Гусейнова

Перевод "Лекций по этике"
выполнен для настоящего издания
А. К. Судаковым (гл. I—VII)
и *В. В. Крыловой* (гл. VIII—XI)

Кант И.
К19 Лекции по этике: Пер. с нем./Общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. — М.: Республика, 2000. — 431 с. — (Б-ка этической мысли).
ISBN 5—250—01790—8

В книгу включены основные работы по теоретической этике, обоснованию нравственности, принадлежащие перу великого немецкого философа Иммануила Канта (1724—1804). "Лекции по этике", которые Кант читал на рубеже 70—80-х гг. XVIII в., переведены на русский язык впервые. "Основание *метафизики нравов*" и "Критика практического разума" даются в заново сверенных и уточненных переводах.

Для читателей, интересующихся классическим наследием мировой философской мысли.

ББК 87.7

ISBN 5—250—01790—8

© Издательство "Республика", 2000

ЭТИКА ДОБРОЙ ВОЛИ

Стадии исторического развития нередко сравнивают с этапами индивидуальной жизни. Если воспользоваться этой аналогией, то этика Канта приходится на период европейской истории, сопоставимый с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным. Буржуазное развитие европейских стран означало, что они в духовной жизни освобождаются из-под власти религиозно-церковных пастырей и ориентируются на науку, просвещение, в политике переходят от отеческих форм правления к республиканским, апеллирующим к воле всех граждан, в экономике разрывают ремесленно-цеховую оболочку и открывают широкий простор свободной конкуренции. Во всех сферах жизни были подорваны многовековые традиционные устои. Общественные изменения оказались столь глубокими, что создали новую человеческую ситуацию, суть которой можно было бы охарактеризовать как появление свободной личности, переход от внешне-предзаданных форм поведения к индивидуально-ответственным.

Во второй половине XVIII века, когда Кант разрабатывал свою философскую систему, окрепшая буржуазная цивилизация готовилась открыто и окончательно сбросить с себя оболочку средневеково-патерналистских отношений. Для духовной санкции процесса эмансипации личности требовалось новое обоснование нравственности. Необходимо было ответить на вопрос: может ли личность в самой себе найти ту твердую нравственную опору, которую она ранее находила вне себя — в природе, социальной среде, Боге? Данную проблему нельзя было решить в рамках традиционных этических систем. Эмпирические принципы морали, независимо от того, шла ли речь о природном самолюбии (как у Гельвеция и Мандевиля), врожденных моральных чувствах (как у Шефтсбери и Хатчесона) или о воспитании и правлении (как у Монтеня и Гоббса), покоятся, как подчеркивает Кант, на "случайных основаниях". Теологический принцип морали свободен от такой случайности, но он оказывается для человека внешним. Эмпирическая этика не могла объяснить безусловности, общезначимости морали, а теологическая этика — ее субъективной, внутриличностной укорененности. Кант создает теоретическую конструкцию, которая органически объединяет оба эти момента. Объясняя, почему проваливались все предшествующие попыт-

ки обоснования нравственности и в чем состоит оригинальность его собственного решения, он пишет: "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"[1]. Все прежние принципы морали были основаны на гетерономии воли, т. е. они находились за пределами самой действующей воли. Кант перевернул это представление и осмыслил нравственность как самозаконодательный принцип, внутреннюю основу воли в лице каждого разумного существа.

Этику Канта принято называть этикой долга, что, разумеется, верно. Однако следует иметь в виду, что вопреки обычным смысловым оттенкам, связывающим понятие долга с внешним принуждением, кантовский долг есть не что иное, как чистота нравственного мотива и твердость нравственных убеждений. Через долг утверждается нравственная ценность, присущая каждому человеку как разумному и потому нравственному существу. Поэтому этику Канта вполне можно также назвать этикой личностной автономии, индивидуальной свободы и ответственности. Однако, пожалуй, точнее всего было бы назвать ее этикой доброй воли. Она является первой и, возможно, единственной научно-философской концептуализацией морали, целиком замыкающей ее на личность. Кант обогатил европейскую культуру и философию представлением о нравственном достоинстве как основном личностно-образующем признаке человека.

Практическая философия Канта систематически разработана в трех произведениях: "Основание метафизики нравов" (1785), "Критика практического разума" (1788), "Метафизика нравов" (1797). К ним примыкают составленные по позднейшим записям лекции по этике. Вокруг этих основных трудов группируется большое количество произведений, рассматривающих моральные проблемы в связи с другими вопросами: "Ответ на вопрос: что такое просвещение?" (1784), первая часть "Критики способности суждения" (1790), "Религия в пределах только разума" (1793), "О вечном мире" (1795), "Антропология с прагматической точки зрения" (1798) и др. Произведения, публикуемые в настоящем издании, посвящены главным образом обоснованию морали, рассматривают проблемы теоретической этики. На них мы и остановимся.

Ориентация на абсолютное

Во введении к "Основанию метафизики нравов" Кант формулирует исходную аксиому своей теоретической этики: "Каждому необходимо согласиться, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т. е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость" (223). Когда, к примеру, говорится "не лги", то имеется в виду, что этого нельзя делать никому, никогда и ни при

---

[1] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1995. Т. 4 (1). С. 274. В дальнейшем ссылки по данному тому будут даны в тексте указанием страниц.

каких условиях, этого нельзя делать не только человеку, но и любому другому мыслимому существу, если оно находится на уровне человека или стоит выше его; как скажет Кант впоследствии в трактате "О мнимом праве лгать из человеколюбия" (1797), этого нельзя делать даже ради спасения жизни друга. Столь же категоричными, безусловными являются все другие моральные нормы. Десять заповедей Моисея, ритуал у Конфуция, вера в Аллаха у Мухаммеда, любовь у Иисуса Христа не знают исключений. Они есть то, благодаря чему индивиды приобретают свою человеческую определенность, становясь один китайцем, другой евреем, третий мусульманином, четвертый христианином. В них, в этих нравственных законах, задается абсолютный предел человека, та последняя черта, которую нельзя переступить, не потеряв человеческого качества. Они поэтому не знают исключений уже по определению, ибо представляют собой конституирующую основу человеческого бытия. Более того, само многообразие человеческого бытия в его индивидуальных воплощениях, практически бесконечной конкретности и исключительности возможно только благодаря его изначально заданному и безусловному нравственному единству. Нравственность очерчивает само пространство человеческого бытия, задает ему вектор человечности.

Не изощренные конструкции философов, а общераспространенные представления о морали связывают ее с идеей абсолютного. Это — своеобразная аксиома культуры, которая становится исходной основой кантовских размышлений о нравственности. В данном случае, однако, речь идет не просто об аксиоме, а о своего рода аксиоме аксиом. Представление об абсолютности нравственных законов является положением, не требующим доказательств, ибо его невозможно доказать. Доказать абсолютное — значит удостоверить, что оно таковым не является. Поэтому, говорит Кант, основу нравственной обязательности "должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а a priori исключительно в понятиях чистого разума" (223). Или, говоря по-другому, нравственность отличается от знания, которое черпается из опыта или удостоверяется им.

Исходя из опыта, в рамках обычного познавательного рассуждения невозможно, например, доказать, что нельзя убивать человека. И как только эта проблема переводится в познавательно-прагматический контекст, бросается на весы рациональной калькуляции, чтобы подсчитать плюсы и минусы, выгоды и потери, то оказывается, что в каких-то случаях убивать можно. Свидетельство тому — активно обсуждаемая и практикуемая в последние годы проблема эвтаназии. Как только мы начнем рассуждать о том, почему нельзя убивать, мы уже допускаем убийство. Ибо это — не предмет рассуждения и знания. Более того, сама способность рассуждать, логически последовательно мыслить возможна только потому, что положение "не убий" выводится из-под компетенции закона достаточного основания. В морали нет той расчлененности бытия и сознания, которая позволяет говорить о знании. Если человек не убивает другого человека, то это значит, что он знает, что убивать — плохо. Если же человек "знает", что убивать — плохо, но убивает, то отсюда следует, что на самом деле он этого не знает. Короче говоря,

мораль с ее притязаниями на абсолютность — не вопрос доказательств, а вопрос выбора. Она свидетельствует не о том, что человек знает, а о том, на каком уровне развития он находится.

Нравственность не входит в сферу знания. Она образует особую сферу — сферу ценностей. Их различие состоит в том, что знания черпаются из мира, а ценности создают мир. Знания фиксируют содержательность мира, его неисчерпаемое предметное многообразие, говорят о том, как устроен атом, что находится на невидимой стороне Луны, почему появляются озоновые дыры и о многих других чрезвычайно интересных и важных вещах. Мораль же организует мир человеческих отношений, задает их самую общую основу. Знания всегда являются знанием об объекте, даже в том случае, когда речь идет о познании человека. Мораль же всегда исходит из субъекта, даже в том случае, когда она постулируется в качестве закона универсума. Знания открываются, обнаруживаются, а моральные принципы избираются, устанавливаются. Первые объективны, независимы от познающего, вторые субъективны, произвольны.

Ясно понимая, что в нравственности речь идет не о законах "по которым все происходит", а о законах, "по которым все должно происходить", Кант четко разводит два вопроса: а) каковы принципы, законы морали и б) как они реализуются в опыте жизни. Соответственно и моральная философия разделяется на две части: на априорную и эмпирическую. Первую Кант называет метафизикой нравственности, или собственно моралью, а вторую — эмпирической этикой, или — практической антропологией. Соотношение между ними таково, что метафизика нравственности предшествует эмпирической этике или, как выражается Кант, "должна быть впереди" (224). Демонстрируя бесстрашную последовательность мысли, Кант утверждает, что моральный закон останется непоколебленным даже в том случае, если в его подтверждение не будет предъявлено ни одного примера. Более того, сама достоверность морального закона является сугубо негативной, решающим аргументом в его пользу может считаться то, что "в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался" (367).

Идея, согласно которой чистая (теоретическая) этика не зависима от эмпирической, предшествует ей, или, что одно и то же, мораль может и должна быть определена до и даже вопреки тому, как она явлена в мире, прямо вытекает из представления о нравственных законах как законах, обладающих абсолютной необходимостью. Понятие абсолютного, если оно вообще поддается определению, есть то, что содержит свои основания в себе, что самодостаточно в своей неисчерпаемой полноте. И абсолютной является только такая необходимость, которая ни от чего другого не зависит. Поэтому сказать, что моральный закон обладает абсолютной необходимостью и сказать, что он никак не зависит от опыта и не требует даже подтверждения опытом — значит сказать одно и то же.

Фиксируя данный момент, следует отметить: основоположения кантовской этики имеют ту особенность, что все они указывают друг на друга, выводятся друг из друга. В этом смысле, поскольку мы начали рассмотрение кантовской этики с суждения об абсолютности морали, все

другие основоположения могут быть интерпретированы как логические следствия или иная формулировка данного суждения. Шопенгауэр уподоблял свое учение Фивам, все сто ворот которого прямо ведут к центру. Этику Канта можно было бы уподобить волшебному городу, в котором, куда бы ты ни пошел, всегда остаешься в центре, в котором все окрашено в изумрудный цвет абсолюта.

Итак, чтобы найти моральный закон, нам надо найти абсолютный закон. Что же может быть помыслено в качестве абсолютного начала?

Нравственный закон

Добрая воля — таков ответ Канта: "Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме **доброй воли**" (228). С этого утверждения начинается основной текст "Основания метафизики нравов". У читателя возникает законное недоумение по поводу, на первый взгляд, не совсем законного появления в рассуждении Канта понятия "доброго". Не впадает ли Кант в порочный круг, когда в определение включается то, что подлежит определению? В самом деле: Кант ищет ответа на вопрос, что такое мораль (или добро); он аксиоматически установил, что она тождественна абсолютному закону; а теперь, пытаясь расшифровать понятие абсолютного закона, он снова апеллирует к добру (морали). Недоумение рассеивается, если принять во внимание, что под доброй волей он имеет в виду безусловную, чистую волю, т. е. волю, которая сама по себе, до и независимо от каких бы то ни было влияний на нее обладает практической необходимостью. Говоря по-другому, абсолютная необходимость состоит в "абсолютной ценности чистой воли, которой мы даем оценку, не принимая в расчет какой-либо пользы" (229). Ничто из свойств человеческого духа, качеств его души, внешних благ, будь то остроумие, мужество, здоровье и т. п., не обладает безусловной ценностью, если за ними не стоит чистая добрая воля. Даже традиционно столь высоко чтимое самообладание без доброй воли может трансформироваться в хладнокровие злодея. Все мыслимые блага приобретают моральное качество благодаря доброй воле, сама же она имеет безусловную внутреннюю ценность. Добрая воля, собственно говоря, и есть чистая (безусловная) воля, т. е. воля, на которую не оказывают никакого воздействия внешние мотивы.

Волей обладает только разумное существо — она есть способность поступать согласно представлению о законах. Говоря по-другому, воля есть практический разум. Разум существует или, как выражается Кант, природа предназначила разум для того, чтобы "управлять нашей волей" (230). Если бы речь шла о самосохранении, преуспеянии, счастье человека, то с этой задачей вполне и намного лучше мог бы справиться инстинкт, о чем свидетельствует опыт животных. Более того, разум является своего рода помехой безмятежной удовлетворенности, что, как известно, даже дало возможность античным скептикам школы Пиррона считать его основным источником человеческих страданий. Во всяком случае нельзя не согласиться с Кантом, что простые люди, предпочитающие руководствоваться природным инстинктом, бывают более доволь-

ны своей жизнью, чем рафинированные интеллектуалы. Кто живет проще, тот живет счастливее. Поэтому если не думать, что природа ошиблась, создав человека разумным существом, то необходимо предположить, что у разума есть иное предназначение, чем изыскивать средства для счастья. Разум нужен для того, чтобы "породить не *волю как средство* для какой-нибудь другой цели, а *добрую волю самое по себе*" (231). Так как культура разума предполагает безусловную цель и приноровлена к этому, то вполне естественно, что она плохо справляется с задачей обслуживания человеческого стремления к благополучию, ибо это — не ее царское дело. Разум предназначен для того, чтобы учреждать чистую добрую волю, все остальное могло бы существовать и без разума. Чистая добрая воля не существует вне разума именно потому, что она чистая, не содержит в себе ничего эмпирического. Это отождествление разума и доброй воли составляет высшую точку, самое сердце кантовской философии.

Отождествление доброй воли и разума означало, что объективно она определяется безусловным законом, а субъективно — представлением о законе самом по себе. Такое представление может быть только у разумного существа, оно является и знанием, и особого рода чувством. Для его характеристики Кант пользуется понятием уважения: "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" (237). Уважение философ называет чувством, порожденным разумом. Оно является единственным в своем роде и отличается от всех обычных чувств, относящихся к роду страха или склонности. Необходимость действия из уважения к закону Кант называет долгом, различая действия сообразно долгу (как, например, честную торговлю, которая, будучи честной, в то же время выгодна продавцу) от действий, совершенных ради долга (как та же торговля, которая оставалась бы честной, став очевидно невыгодной), а действия, представляющие ценность своими результатами, отличает от действий, ценность которых заключается исключительно в самом принципе воли. Только действия второго рода являются действиями по долгу.

Итак, нравственный закон есть закон воли, он не имеет природного, материального содержания и определяет (должен определять) волю безотносительно к какому-либо ожидаемому от него результату. В поисках закона воли, обладающего абсолютной необходимостью, Кант доходит до идеи закона, до той последней черты, когда "не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом" (238). Иметь добрую волю значит иметь такие субъективные принципы воления (максимы), которые включают в себя желание быть возведенными во всеобщий закон.

К примеру, человек оказался в затруднительном положении, из которого он может выйти, дав обещание без намерения его выполнить. В этой ситуации, как говорит Кант, следует различать два вопроса: является ли такой способ поведения благоразумным и является ли он правомерным. С помощью лживой увертки можно выйти из конкретной затруднительной ситуации, но никогда нельзя точно сказать, какие последствия в будущем могут возникнуть для человека, потерявшего

доверие и он, вполне возможно, недосчитается значительно больше того, что временно приобретает. Поэтому благоразумие требует давать честные обещания. Совет благоразумия, хотя он сам по себе верен, построен на боязни дурных последствий и не обладает должной твердостью: ведь человек вполне может прийти к выводу, что бояться ему нечего и он вполне может обмануть с большой выгодой для себя. Другое дело, если следовать данной норме как нравственному требованию, рассматривать его в качестве долга. Но как узнать, может ли в данном случае речь идти о долге или нет? Для этого необходимо провести мысленный эксперимент и задаться вопросом: хочу ли я, чтобы каждый имел право на ложное обещание в ситуациях, которые он считает для себя затруднительными? Говоря иначе, желаю ли я, согласен ли я, чтобы ложь стала общим для всех законом? При такой постановке выясняется, что тот, кто подвержен искусу ложного обещания и желал бы его дать, тем не менее, сохраняя способность к последовательному мышлению, никак не может желать того, чтобы это стало всеобщим законом, ибо в этом случае никто бы ему не поверил. Более того, ложное обещание как раз предполагает, что оно будет воспринято не как ложное, что оно, следовательно, не должно быть возведено во всеобщее правило. "Стало быть, моя максима, коль скоро она стала бы всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя" (239). Что и требовалось доказать: нравственный закон найден.

Категорический императив

Нравственный закон — объективный принцип воли. Поскольку он дается разумом, является законом разумных существ, то объективно необходимое оказывается также и субъективно необходимым. Разумность воли, собственно, и означает, что воля способна руководствоваться принципами, которые задает разум в качестве практически необходимых. Однако одно дело — воля и разум сами по себе и другое дело — человеческие воля и разум. Человеческая воля руководствуется не только представлениями о законах, но на нее действуют и сами законы, она способна действовать по долгу и ей же свойственны побуждения, ее субъективные принципы могут быть необходимыми и могут быть (чаще всего и бывают) случайными. Короче говоря, она сообразуется не только с разумом. Поэтому нравственный закон в случае человеческой воли выступает как принуждение, как необходимость действовать вопреки тем многообразным субъективным эмпирическим воздействиям, которые эта воля испытывает. Он приобретает форму принудительного веления — императива. И не просто императива, а специального нравственного императива. Если представить себе совершенно добрую волю, или святую волю, то она также руководствовалась бы нравственным законом, но для нее этот закон был бы единственным субъективным принципом действования и потому не выступал бы как императив. Императивы — это формулы отношения объективного (нравственного) закона к несовершенной воле человека.

Для того чтобы описать специфическую императивность нравственности, все императивы человеческого поведения подразделяются Кан-

том на два больших класса: одни из них повелевают гипотетически, другие — категорически. Гипотетические императивы можно назвать относительными, условными. Они говорят о том, что поступок хорош в каком-то отношении, для какой-то цели. Поступок оценивается с точки зрения его возможных последствий. Таковы, например, советы врача, которые хороши для человека, желающего заботиться о своем здоровье. Категорический императив предписывает поступки, которые хороши сами по себе, объективно, без учета последствий, безотносительно к какой-либо иной цели. В качестве примера можно сослаться на требование честности. Только категорический императив можно назвать императивом нравственности. И наоборот: только императив нравственности может быть категорическим.

Так как нравственный закон не содержит в себе ничего, кроме всеобщей законосообразности поступков, то и категорический императив не может быть ничем иным, кроме как требованием к человеческой воле руководствоваться данным законом, привести свои максимы в соответствие с ним, о чем и говорит ставшая знаменитой нравственная формула Канта: "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*" (260). Вся человеческая нравственность выводится из этого одного-единственного принципа.

Закон ограничения максим условием их общезначимости для всех разумных существ означает, что каждое разумное существо необходимо рассматривать в качестве того абсолютного предела, который категорически запрещено переступать. Разумное существо полагает себя в воле как цель. Поскольку это делает каждое из них, то речь идет о принципе, который является субъективным и объективным (общезначимым) одновременно. Практический императив поэтому должен включать в себя идею самоцельности человека как разумного существа, субъекта возможной доброй воли и может быть переформулирован следующим образом: *"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"* (270). Человечество (человечность, внутреннее достоинство, способность быть субъектом доброй воли) в лице каждого человека — не просто цель, а самостоятельная цель, самоцель. Эта цель является последней в том смысле, что она никогда не может быть полностью утилизована, превращена в средство. Она абсолютна в отличие от всех других целей человека, имеющих относительный характер. В этом смысле она негативна, участвует в подведении как ограничивающее условие — "как цель, вопреки которой никогда не следует поступать" (280).

Основание нравственности (практического законодательства) объективно заключено в правиле (форме всеобщности), субъективно — в цели (каждое разумное существо как цель сама по себе). Категоричность, безусловность императива требует также третьего уточнения, а именно, предположения, что воля каждого разумного существа может быть нравственно законодательствующей. Только при таком допущении воление из чувства долга оказывается чистым, свободным от привходящего

интереса. Отсюда — третья формула категорического императива, включающая *"принцип* воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы" (274). Это основоположение Кант называет принципом автономии воли.

Таковы три основные формулы (именно основные формулы, потому что на самом деле, если принимать во внимание все оттенки, их больше, по подсчетам некоторых дотошных исследователей, более десятка), три разных способа представлять один и тот же закон. Они взаимосвязаны между собой таким образом, что "одна сама собой объединяет в себе две другие" (278). Как объяснить существование разных формул (редакций) категорического императива? Вопрос тем более законный, что в данном случае речь идет об одном-единственном законе. Более того: не может существовать ни множественного числа, ни множества вариантов категорического императива, так как он безусловен, обладает абсолютной необходимостью. Сам Кант объясняет разные способы представлять принцип нравственности потребностями его практического применения: "Очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию" (279). Это объяснение значительно более продумано и основательно, чем может показаться на первый взгляд.

Основным признаком, на который ориентируется Кант в поисках формулы нравственного закона, является его абсолютная необходимость. И он совершенно естественным образом задается методическим вопросом, как возможен абсолютно необходимый (безусловный) закон, или категорический императив, который есть тот же самый закон, но только применительно к несовершенной человеческой воле. Вопрос этот можно сформулировать по-другому: какими свойствами должен обладать императив человеческой воли, чтобы он мог считаться категорическим, т. е. безусловным, абсолютным? Он должен удовлетворять, как минимум, трем требованиям: а) касаться формы поступков, а не их предметного содержания; б) быть целью самой по себе; в) уходить своими истоками в волю самого действующего субъекта. Своими различными формулировками Кант показывает, что категорический императив удовлетворяет этим требованиям. Подобно тому как несущие строительные конструкции с особой тщательностью проверяются на мороз, жару и другие природные нагрузки, так и категорический императив испытывается Кантом на прочность с точки зрения основных параметров человеческих поступков — их содержания, цели и причины. Он показывает, что по всем этим важнейшим критериям категорический императив доказывает свою безусловность. Он общезначим с точки зрения содержания, ибо не предписывает никаких поступков, а касается только максим воли. Он абсолютен с точки зрения целей, ибо ориентирован на абсолютную цель, цель саму по себе. Он безусловен с точки зрения причины, ибо его причиной является сама воля разумного существа.

Категорический императив, таким образом, действительно един. И он — один. Различные его формулы представляют собой различные способы демонстрации этого единства и единственности категорического императива. Поскольку только абсолютный закон является нравст-

венным законом, то только безусловная воля является доброй волей. Эта мысль с педантичной основательностью разрабатывается Кантом в исследовании категорического императива, о чем он сам говорит без какой-либо двусмысленности: "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 по себе противоречить, и такой императив есть категорический императив" (279).

Автономия воли и царство целей

Исключительно трудными и коварными вопросами этической теории и практики являются вопросы, связанные с субъектностью морали: кто *имеет право выступать от имени морали? Как — избирательно или* равномерно — распределяется она между индивидами? Как возможно согласие между людьми, имеющими разные представления о добре и зле? Ответ на них, по мнению Канта, можно найти только в рамках автономной этики, согласно которой воля каждого разумного существа является нравственно законодательной волей. Автономная этика рассматривает мораль не как итог согласия в обществе, а как его необходимую предпосылку и живую основу. Согласную, гармоничную жизнь разумных существ можно мыслить только как способ и результат их разумного существования, как царство целей.

Поскольку цели разумных существ ограничиваются условием их общезначимости, поскольку каждое из них обязано видеть в себе и во всех других также и цель саму по себе, то можно предположить, что целое всех целей образует некое внутри себя организованное царство. Говоря иначе, именно нравственное законодательство может стать общим знаменателем целей разумных существ, основой их систематической связи между собой. Но (вот вопрос!) кто царствует в этом царстве целей? Кто является там главой и кто подданными?

Поскольку речь идет о человеческом царстве целей, то каждое лицо в нем, считает Кант, необходимо является и главой, и подданным. Каждое разумное существо, согласно принципу автономии воли, должно рассматривать себя как законодательствующее в царстве целей, которое только и возможно благодаря автономии воли. И в этом смысле оно принадлежит к царству целей как глава, и оно бы оставалось им, если бы максимы его воли были совершенно свободны от потребностей, не содержали в себе ничего, кроме нравственного законодательства. Но это не так. Человеческая воля испытывает на себе давление потребностей, чувственных побуждений, ее максимы связаны с нравственным законодательством через практическое принуждение — долг. Как обязанное действовать по долгу, разумное существо выступает уже в качестве члена (подданного) царства целей.

Долг есть способ отношения разумных существ друг к другу, когда воля каждого разумного существа необходимо рассматривается также

как законодательствующая. Мой долг, свидетельствующий о том, что я являюсь членом (подданным) царства целей, состоит в том, чтобы относиться к себе и к каждому другому разумному существу как к главе этого царства. Долг основан на уважении к нравственному закону, и он означает практическое признание за каждым человеком внутреннего достоинства, вытекающего из того, что тот является со-законодателем нравственности, со-царем в царстве целей. Достоинство есть внутренняя ценность разумного существа, которую нельзя ни на что обменять (в отличие от рыночной цены всего того, что связано со склонностями и потребностями, и эстетической цены того, что связано со вкусом). Кантово решение вопроса о том, является ли человек царем или подданным, законодательствующим главой или подчиненным членом в идеальном царстве целей, может быть конкретизировано следующим образом: он есть и то и другое одновременно. Лицо является подданным (подчиненным членом) в качестве царя (законодательствующего главы), так как оно подчиняется законам, которые задаются максимой его собственной воли. Оно является царем (законодательствующим главой) в качестве подданного (подчиненного члена), ибо его обнаруживаемое в долге подданство (членство) состоит в том, чтобы признавать за каждым лицом внутреннее достоинство, вытекающее из его положения в качестве царя (законодательствующего главы). Кант, всегда стремившийся к предельной строгости мысли, избегавший магии диалектических хитросплетений, приходит к противоречивой, но точной в своей противоречивости формуле, согласно которой разумное существо может и должно быть "законодательствующим членом в царстве целей" (277).

Кант, как уже отмечалось, пишет, что связь долга с законом (общезначимым, объективным правилом) понимали и до него. Философы, однако, не могли объяснить, почему, каким образом закон становится долгом. Кант нашел разгадку этой тайны в автономии воли: закон, которому через долг подчиняется разумное существо, является его собственным законом. Автономия воли, говоря иначе, означает, что каждое разумное существо произвольно законодательствует в моральной сфере, как если бы оно было самим Господом Богом. Здесь два момента: "авто" и "номия", "само" и "законодательство". Автономия переводится как самозаконодательство. Было бы односторонне акцентировать внимание на законосообразности, общезначимости, объективности морального выбора. Но такой же односторонностью и искажением кантовской мысли является подчеркивание только момента произвольности морального выбора, состоящего в том, что нравственная воля разумного существа содержит свои причины в себе, совершенно свободна в своих решениях. Только взаимообусловливающее и неотрывное единство того и другого позволяет нам понять специфику морали. Разумная воля может быть нравственно законодательствующей только в качестве свободной воли, ибо в противном случае это законодательство не имело бы необходимой для нравственности чистоты. Но и свободной она может быть только в качестве нравственно законодательствующей, устанавливающей общезначимые, абсолютные правила, ибо в противном случае свобода воли, которая как раз и состоит в том, что решения воли не считаются ни с какими препятствиями, была бы неполной. Всеобщую

формулу категорического императива: *"Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом"* (279) кратко можно назвать (Кант неоднократно и называл ее) принципом автономии воли, что совершенно нельзя было бы сделать, если понимать под автономией воли или произвольность, или общезначимость.

Но как возможно и что реально означает это соединение произвольности и общезначимости в морали? Оно является совершенно естественным и необходимым, если предположить, что каждое разумное существо нравственно законодательствует не только само, но и для себя. Не для других, а именно для себя. На этот аспект исследователи Канта, к сожалению, мало обращают внимания. При таком понимании аналитика категорического императива оказывается мысленным экспериментом, позволяющим индивиду испытать максимы своей воли на нравственное качество[1]. Это не трудно вычитать и в самих формулировках категорического императива — прежде всего в первой и основной из них: "*поступай* только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь *пожелать*, чтобы она стала всеобщим законом" (260). Следует обратить внимание на подчеркнутые мной слова. Категорическое требование ("поступай"), обращенное к воле человека и долженствующее реализоваться в его поступках, сопровождается неким идеальным проектом ("можешь пожелать"), призванным удостоверить, что само это требование достойно того, чтобы быть категоричным. В этом смысле кантовский моральный закон воспроизводит структуру золотого правила нравственности, также состоящего из двух пластов (индивидуально-бытийного и всеобще-идеального): *поступай* по отношению к другим так, как ты *хотел бы*, чтобы с тобой поступали другие. Словом, кантовский моральный индивид (разумное существо) обязан "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" (275).

Свобода воли

Никакая наука, считал Кант, не является столь тавтологичной, как этика. Это в полной мере относится к его собственной практической философии. Во всяком случае учение о категорическом императиве, без сомнения, является сплошной тавтологией. Кант сам это хорошо сознает, говоря, что в каждой из трех формулировок категорического императива содержатся два других и что все они получены чисто аналитически, т. е. посредством расчленения понятий. Он пишет: "Мы только показали, раскрыв *общепринятое понятие нравственности, что автономия воли неизбежно ему присуща* или, вернее, лежит в его основе" (289. Курсив мой. — *А. Г.*). И далее: "Тот, для кого нравственность что-то

---

[1]На то, что категорический императив является описанием своего рода этического мысленного эксперимента, в отечественном кантоведении обратил внимание Э. Ю. Соловьев (см. его книгу "И. Кант: взаимодополнительность морали и права". М.: Наука, 1992, гл. III, § 5, с. 106—125).

значит... должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее" (289). Предварительное сознание ценности нравственности оказывается условием признания ее логического принципа, аналогично тому как вера в Бога является условием принятия его откровений.

Кант отталкивается от очевидного, всеми людьми явно или неявно признаваемого отождествления морали с абсолютной необходимостью и в ходе методичной, логически последовательной работы приходит к своим чеканным формулам нравственности; он уподобляется в этом художнику-реставратору, умеющему сквозь толщу наслоений добраться до подлинной картины и по отдельным сохранившимся фрагментам восстановить ее целиком. Было бы неверным недооценивать эту работу уже хотя бы потому, что никто до Канта не смог ее выполнить. Она требовала огромного духовного напряжения. И тем не менее аналитика составляет лишь часть философской критики морали. Она лишь вводит в такую критику, очищая и ясно формулируя сам предмет. За этим начинается собственно философская работа обоснования необходимости предмета, доказательства его объективности, истинности. Мало восстановить шедевр, надо еще установить, кто является его автором.

После формулирования нравственного закона (категорического императива) возникают два вопроса, составляющие сугубо философскую компетенцию: как он возможен и в чем его необходимость? Речь идет о том, *обладает ли категорический императив истинностью* (действительностью, реальностью) и что принуждает людей следовать ему, налагая ради этого на себя большие ограничения. Максимы (субъективные основания) поступков сопряжены всегда со склонностями, очевидной или предполагаемой выгодой индивида. Чистой мотивации, совершенно свободной от эмпирических наслоений, в реальном опыте человеческой жизни не существует. Мотивы человека всегда являются побудительными, в них выражаются его побуждения. Нравственный же закон предполагает и требует, чтобы максимы воли имели предметом самих себя в качестве общезначимых, т. е. требует их испытания на чистоту, достигаемую через общезначимость, он требует от разумного существа выяснения того, состоялись ли бы его максимы как максимы, если вычесть из них все эмпирически обусловленные суждения. Если же обнаружится, что они не выдерживают такого испытания, что их нельзя мыслить в качестве полностью бескорыстных, т. е. общезначимых, то нравственный закон налагает на них категорический запрет. Человек должен отказаться от таких максим. Почему он должен отказаться от вполне реальных потребностей ради идеального, пусть и категорического, императива — вот в чем вопрос? Для этого по привычной логике человеческого мышления он должен обладать действительностью, быть истинным, и кроме того, индивида должен связывать с ним интерес.

Эти вопросы о бытийном статусе категорического императива и его необходимости для человека имеют еще другую формулировку. Нравственный принцип — это принцип автономии воли, т. е. воли, которая является сама для себя законом. И здесь как будто бы лежит ответ на интересующий вопрос: основанием нравственного закона является свобода. Однако его нельзя признать удовлетворительным, ибо сама свобода выводится из нравственности. Получается порочный круг. Свобода

и нравственность отражаются друг в друге или, как говорит Кант, попеременно ссылаются друг на друга (см. 345). "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" (294). Следовательно, связанное с нравственным законом негативное определение свободы, когда она сводится к отсутствию чувственных побуждений, простой чистой воле, необходимо дополнить положительным определением. Мы, говорит Кант, лишь предположили свободу как свойство разумной воли (допустить, что разум в своих суждениях направляется чем-то извне, значит допустить, что способность суждения является не свойством разума, а направляется каким-то влечением, но тогда само понятие разума лишается какого бы то ни было смысла), но не могли ее "доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное" (292). Но если бы даже это предположение было доказанной истиной, тем не менее оставался бы открытым вопрос об обосновании ее принудительной силы по отношению к человеческой воле. Ведь одно дело — разумное существо, разум которого составляет все его естество и которое не может действовать иначе, как по разуму. Другое дело — человек, который, будучи разумным существом, является в то же время существом чувственным, природным. Применительно к нему уже надо не просто сформулировать закон свободы, но и обосновать, почему он должен необходимо ему следовать. Рассматриваемые вопросы могут быть конкретизированы таким образом: как возможна свобода человека и почему она должна быть категорическим принципом, ограничивающим все прочие его желания?

Ответ Канта на эти вопросы связан с его учением о двух мирах и учением о человеке как законном, полноправном гражданине обоих миров: феноменального мира явлений и ноуменального мира вещей в себе (или самих по себе). В самом кратком виде суть учения о двух мирах, являющегося несущей конструкцией системы Канта, состоит в следующем. Познание человека ограничено чувственным опытом, включая и возможный опыт; оно дает нам представление о вещах такими, какими они на нас воздействуют. Оно имеет дело с вещами как явлениями, с феноменальным миром. Познание ничего не говорит о том, что представляют собой вещи сами по себе, объективно, за пределами нашего восприятия. Однако у нас есть основания предполагать, что вещи сами по себе существуют. Явленный мир — это не весь мир, за его пределами есть что-то еще. Основанием для такого предположения является то, что человеческий разум "неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы"[1]. Речь идет о трех идеях — свободы воли, Бога и бессмертия. Мысль Канта очень простая и понятная: откуда у человека эти идеи, если ничего в опыте им не

[1] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 118.

соответствует, если они по определению предполагают выход за пределы человеческого опыта как такого?

Оставим пока в стороне идеи Бога и бессмертия. Рассмотрим идею свободы воли. Как опытного факта свободы воли не существует. Человек включен в цепь необходимой причинности, и его эмпирический характер является целиком обусловленным, ничем не отличаясь в этом отношении от любой другой вещи, и если бы, говорит Кант, мы могли познать все внутренние и внешние побуждения, влияющие на человеческий образ мыслей, то поведение человека "можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение" (428). Здесь ничуть не помогает уловка, связанная с разграничением психической и физической причинности, ибо психическая причинность касается способа мотивации действий, соотношения в них инстинкта и разума, но она ничуть не отменяет того обстоятельства, что действия совершаются во времени и каждое последующее состояние выводится из предшествующего. В эмпирическом мире, насколько мы можем о нем судить (здесь, разумеется, имеются в виду не только и не столько обыденные представления, которые как раз полны всяческих предрассудков о плачущих иконах, нетленных мощах, вечных возвращениях и т. п., а прежде всего научное познание мира), все совершается во времени, все причинно обусловлено. И тем не менее существует идея свободы воли, свободной, самопроизвольной причинности, как если бы нечто происходило вне всякой связи с предшествующим состоянием, вне времени. Об этом говорят раскаяния совести, которые были бы бесполезными и нелепыми в рамках закона времени, ибо то, что произошло невозможно ни изменить, ни отменить. А совесть как раз отменяет то, что произошло, как бы принуждая время течь в обратном направлении. Раскаяния совести как бы вырывают некие события из цепи причин, чтобы они не могли оказывать воздействия на последующие поступки и в этом смысле бывшее делают не бывшим. Об этом же говорят наши представления справедливости, требующие наказать преступников, хотя каждый из них побуждался к преступлениям обстоятельствами, природной злобностью и иными объективными факторами, совершил свои преступления вследствие вполне достаточных эмпирических оснований. Так откуда же эта идея свободы воли? Оттуда, из запредельного мира, т. е. мира, лежащего за пределами опыта, отвечает Кант. Он называет его миром вещей в себе, или самих по себе.

Кант оказался в той же проблемной ситуации, с которой в свое время столкнулись Сократ и Платон. Сократ обнаружил, что люди употребляют некоторые понятия, считая их к тому же самыми важными, но не могут дать себе в них отчета. Это — понятия, получившие впоследствии название нравственных (справедливость, мужество и др.). Люди не знают, что они означают. И сам Сократ при самом тщательном исследовании не может найти ничего в мире, что соответствовало бы этим понятиям. Откуда же они взялись? Не с неба же они упали?! А почему нет — сказал Платон, самый талантливый ученик Сократа. И он постулировал существование другого мира, который с видимым миром связан, как оригинал с копией, свет с тенью, и который является как раз родиной блага, справедливости и других идей. Платон, как мы знаем, очень

живописно изобразил занебесное царство идей. Ход мыслей Канта тот же самый. Аналитика разума выявляет в нем идеи, которые не могут получить объяснение в рамках эмпирического мира, и философ вынужден постулировать существование другого мира — мира вещей самих по себе. Но Кант в отличие от Платона не дает воли своей фантазии и говорит о мире вещей самих по себе только то, что можно сказать на основе мира явлений. Кант упирается в познавательную стену, готов биться о нее головой, чтобы узнать, что находится за нею, но он ни на минуту не забывает, что он сам находится по эту сторону стены. Он не делает вида, будто он оказался на той, другой стороне, будто знает что там и может из того далека взглянуть на наш мир. Оптика Канта — оптика ученого. Его вполне можно было бы назвать Платоном века науки.

Что же мы узнаем о мире вещей в себе? Очень немногое. Это — умопостигаемый мир. Он является умопостигаемым не в том смысле, что его постигают (познают) умом. Как раз наоборот, ничего мы о нем не знаем и знать не можем. Он умопостигаем в том смысле, что его существование не имеет, не может иметь никакого подтверждения в опыте и постулируется умом. Его точнее было бы обозначить как умополагаемый мир. К заключению о его существовании разум приходит в своей познавательной жажде, поскольку он стремится найти последние основания знания: "То, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть безусловное"[1]. О мире вещей в себе мы знаем одно — он может быть мыслим только в качестве основания, безусловного условия мира явлений. Поэтому он в отличие от чувственно воспринимаемого мира, являющегося чрезвычайно разнообразным, "остается всегда одним и тем же" (295). Так как эта безусловность, свойство быть причиной причинности есть единственная известная нам характеристика мира вещей в себе, то он является одновременно миром свободы, ибо свобода и есть не что иное, как безусловность, произвольная причинность. Мир вещей в себе есть ноуменальный (от греческого слова noumena, что означает "мыслимый") мир. Он лежит по ту сторону мира явлений, или феноменального (от греческого слова phainomenon, означающего "являющийся") мира, и как первичный, безусловный мир, которого мы не знаем, представляет собой царство свободы. Та непроницаемая стена, которая отделяет мир явлений от мира вещей в себе, тот последний рубеж, достигнув которого разум исчерпывает свои возможности, есть таинство свободы.

Как существо чувственное человек принадлежит миру явлений, включен в поток времени, ничем в этом отношении не отличаясь от любой другой вещи. Как существо разумное, он принадлежит умопостигаемому миру вещей в себе. Человек подчинен необходимости — целиком и полностью, без какого-либо изъятия. Человек свободен — и опять-таки в полном смысле этого понятия, ибо быть свободным неполностью, с изъятиями нельзя. Закон свободы реален для человека как разумного существа, он является необходимостью для него как эмпирического существа. Кант пишет: "Если мы мыслим себя свободными, то мы

[1] *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 89.

переносим себя в умопостигаемый 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 принадлежащие к чувственно воспринимаемому миру и, однако, также к миру умопостигаемому" (297—298).

Кант считает, что свобода и необходимость существуют в разных отношениях, они нигде и никогда не пересекаются. Это две разные точки зрения на человека, две разные его ипостаси. Когда мы говорим о свободе человека, мы отвлекаемся от факта его причинной обусловленности. Когда мы говорим о причинной обусловленности человека, мы полностью отвлекаемся от факта его свободы. Это приблизительно так же, как один и тот же индивид может быть и сыном и отцом, но в разных отношениях. Он — отец по отношению к своему сыну, в этом случае он выступает как активное руководящее начало, поведение которого свободно. Он — сын по отношению к своему отцу и в этом случае является пассивным подчиненным элементом, поведение которого причинно обусловлено.

Результат, к которому пришел Кант, не стоит потраченных на него колоссальных интеллектуальных усилий. В самом деле он сказал очень простую вещь: человек нравственен, поскольку его воля разумна, нравственность обладает для него обязательностью, поскольку разум управляет чувствами. Но ключевой вопрос — каким образом воля становится разумной или разум волевым, каким образом, говоря языком кантовской философии, чистый разум становится практическим — остался без ответа. Более того, Кант признал, что ответить на него невозможно: *"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" (308).

Кант начал с абсолютной необходимости нравственности и пришел в итоге к выводу, что "человеческий разум не может сделать понятным безусловный практический закон" (310). В самом деле, обосновать безусловный закон — значит раскрыть условия, при которых он необходим, а это противоречит исходному понятию безусловного закона. Условие безусловного закона — логический абсурд, именуемый противоречием определения. Поэтому сама постановка вопроса о том, как возможны свобода, абсолютное и *"откуда возникает обязательность морального закона"* (294), является неправомерной, незаконной. Как же свести концы с концами, как согласовать эти точные суждения Канта с учением о умопостигаемом мире?

Ответом может быть следующее утверждение Канта: "Понятие умопостигаемого мира есть, следовательно, только *точка зрения,* которую разум вынужден принять вне явлений, для того, *чтобы мыслить себя практическим"* (304). Невольно возникает вопрос: не является ли все учение Канта об умопостигаемом мире скрытой иронией? Быть может, и в данном случае Кант рассуждает по излюбленному принципу "если бы": если бы человеческий разум попытался заняться превышающим его компетенцию вопросом о том, как возможна автономия воли, именуемая еще нравственным законом, безусловной необходимостью, самоцелью, то он неизбежно пришел бы к бессмыслице умопостигаемого мира.

Все это означает, что нравственный закон не может быть предметом познания и следствием какого бы то ни было логического суждения (утверждать обратное — значило бы отказаться от нравственного закона в его безусловности, абсолютной необходимости), он является предметом веры, для Канта — разумной веры. Кант не смог ответить на вопрос, кто является автором восстановленного шедевра. Он честно признал, что ответить на этот вопрос невозможно, да и сам вопрос неправомерен, так как шедевр, о котором идет речь, — нечеловеческого происхождения.

Постулаты бессмертия души и существования Бога

Свобода и необходимость — два разных типа причинности — составляют взаимосоотнесенные, но никогда не пересекающиеся между собой уровни бытия человека. Их можно сравнить с наложенными друг на друга параллельными орбитами. Словом, Кант развел свободу и необходимость, интерпретировав их как разные измерения одного и того же. При этом он предположил, что "нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков" (301). Противоречия нет, ибо они не встречаются на одном поле и в одно время. Противоречия нет даже в том случае, когда человек в силу необходимости становится убийцей, ибо в силу свободы он может квалифицировать это свое действие как злодейство. Однако идея категорической повелительности нравственного закона предполагает идею соответствия, соединения между свободой и необходимостью человеческих поступков, когда их нравственная чистота дополняется эмпирической оправданностью. Речь идет о соединении добродетели и счастья.

Как возможно такое соединение? Если предположить, что счастье и добродетель приводятся в соответствие друг с другом чем-то третьим (мировым разумом, предустановлением Бога и т. д.), то это противоречило бы идее автономии воли. Точно так же нельзя помыслить, что мотивы добродетели вытекают из мотивов счастья, ибо первые, по определению, противостоят вторым. Эти варианты безусловно невозможны. Остается третье решение, когда счастье рассматривается как следствие добродетели. Но и оно невозможно, так как "всякое практическое сочетание причин и действий в мире как результат определения воли сообразуется не с моральными намерениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами для своих целей" (445). Не всегда руки могут дотянуться до того, чего хочет сердце. Старый, прикованный к инвалидной коляске человек не может реализовать свое намерение оградить на улице ребенка от хулиганов. Погибший на войне юноша не смог позаботиться о своих старых родителях, хотя он считал это своим долгом. Вместе с тем долг и счастье на практике не всегда расходятся. Действия по моральным мотивам вполне могут удовлетворять и критериям себялюбия, как, например, у того уже упоминавшегося торговца, для которого честное ведение дел оказывается и весьма прибыльным. Но чтобы соответствие

добродетели как морали, как первопричины и первоцели со счастьем как следствием и целью второго ранга было необходимым, для этого требуются дополнительные условия.

Первым условием является полное соответствие воли с моральным законом, когда следование моральному закону исчерпывает все желания и воля становится святой. В случае человека нечто подобное можно помыслить только в перспективе бесконечного нравственного совершенствования, что предполагает бесконечное существование или бессмертие души.

Вторым условием является способность разумного существа "привести природу в полное согласие со своими практическими основоположениями" (458), чтобы параллельно тому, как его воля сливается с нравственным законом, природа уже по своим канонам гарантировала ему достижение счастья. Иначе говоря, необходимо саму природу преобразовать адекватно нравственной задаче. Это возможно только в том случае, если предположить существование причины всей природы, которая берет на себя гарантию соответствия нравственности и счастья. "Высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть... *Бог*" (458).

Так в этической теории Канта в дополнение к постулату свободы появились два новых постулата — бессмертия души и бытия Бога. Постулат свободы необходим как условие происхождения нравственности, а постулаты бессмертия и Бога как условия ее реализации. Строительство здания этической теории Канта закончилось, оно оказалось на фундаменте и под крышей — на фундаменте постулата свободы и под крышей постулатов бессмертия души и Бога. Но стало ли оно от этого более надежным?

Постулаты чистого практического разума, которые, по замыслу, должны были бы укрепить практический разум, на самом деле поставили под сомнение его чистоту. Если речь действительно идет о чистом практическом разуме, то зачем ему нужны постулаты? Если нравственный закон обладает абсолютной необходимостью, то не становятся ли излишними все поиски условий его существования? Словом, идея абсолютности морали означает, что этика не может искать оправдания ни в логике, ни в праксиологии. Она сама становится для них высшей апелляционной инстанцией. Кант понимал это. Он сформулировал первотезис человеческой духовности о первенстве практического разума перед теоретическим. Но самим своим стремлением доказать этот тезис он опровергал его.

Можно, конечно, еще видеть в постулатах Канта выражение субъективной необходимости человека как несовершенного разумного существа — ведь постулат есть "необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов" (322). Это — всего лишь костыли для такого хромоножки, как человек. Но в этом случае они неудачно называются постулатами чистого практического разума. Их скорее следовало бы поименовать постулатами грязного практического разума.

Нельзя полностью исключать еще одну интерпретацию постулатов чистого практического разума, согласно которой они как раз из-за того, что не удались, являются скрытым запретом на любые суждения о сверх-

чувственном мире, кроме того, что содержится в нравственном законе. Правда, такому допущению мешает серьезность, с которой Кант разрабатывает свое учение о постулатах.

Как бы то ни было, Кант не удержался на высоте нравственного ви́дения человека. По крайней мере дважды европейская философия поднималась на эту головокружительную вершину и оба раза срывалась с нее. Первый раз это случилось с Платоном. Своим учением о занебесном царстве как царстве морали Платон по сути дела постулировал мораль в качестве высшей реальности и тем самым сменил сам вектор человеческого познания. Теперь уже вопросом и проблемой становилась не мирская укорененность морали, а моральная оправданность самого мира. Вопрос о рациональном обосновании морали должен был бы трансформироваться в вопрос о моральных границах и целях познания. Правда, сам Платон таких выводов не сделал. Очарованный разумом, он не мог пойти на ограничение его власти. Чтобы остаться верным гносеологизму, он вынужден был прибегнуть к мифотворчеству. Кант повторил духовный опыт Платона. Поднявшись до понимания нравственности как абсолютной необходимости, изначальной, всеобщей и общезначимой основы человеческой духовности, он затем задался целью подвести под нее гносеологические подпорки постулатов чистого практического разума.

Говоря о непоследовательности Канта в вопросе о соотношении познания и морали, следует признать, что его этический абсолютизм тем не менее является настоящим философским подвигом — настолько сильно он выдавался из общего духа эпохи. Достаточно отметить, непонимание и критика этики Канта со стороны современников и потомков прежде всего и главным образом были направлены на автономный принцип этики. Не на разведение вещей как явлений и вещей в себе, что было своего рода философской клеткой автономии воли, не на этико-гносеологические оговорки, призванные путем введения постулатов смягчить претензии автономии воли, а на саму автономию воли. Это хорошо видно на примере клишированных оценок этики Канта.

Некоторые предубеждения против этики Канта

Под клишированным восприятием этики Канта имеются в виду расхожие оценки, ставшие со временем устойчивыми общественными предрассудками, хотя первоначально они были инспирированы философскими критиками кантианства. При этом их нельзя назвать надуманными, ибо они фиксируют внимание на реальных и специфических особенностях кантовской этики, но дают им такую утрированную интерпретацию, в результате которой искажается само учение. Так художник вытягивает характерные черты живого лица, превращая его в смешную или злобную карикатуру. Можно указать, по крайней мере, на четыре довольно распространенные стереотипные оценки, имеющие оттенок осуждения: формализм, антиэвдемонизм, ригоризм, практическое бессилие.

Под формализмом подразумевается тот факт, что нравственный закон в понимании Канта формален, касается не содержания поведения,

а его формы. Кант и в самом деле последовательно выносит за этические скобки все предметное многообразие человеческих целей, полагая, что все принципы морали, основанные на гетерономии, обусловленности воли, являются ошибочными. В этом очищении морали от посторонних наслоений он доходит до последней точки, оставляя за ней "только *форму воления* вообще", под которой понимается "сама пригодность максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать самое себя всеобщим законом" (288).

Основной недостаток сведения морали к форме воления усматривается в том, что из нее выхолащивается живое содержание, реальные нравы. Этика отрывается от психологии, социологии, других наук, изучающих человека. Отсюда и штамп — формализм, призванный подчеркнуть некую пустоту, абстрактно-философское равнодушие этики категорического императива. Но в действительности то, что именуется формализмом этики Канта, имеет совершенно иной смысл.

Кант ищет абсолютный нравственный закон, который был бы общезначимым, а точнее: всезначимым. Любой содержательно определенный принцип неизбежно стал бы не только объединяющим, но и разъединяющим принципом, что мы и видим на примере исторически функционирующих моральных систем, предписывающих конкретные поступки (какому богу молиться, от какой пищи воздерживаться, кого считать врагом и т. д.). Общезначимость, задаваемая такими принципами, ограничивается только приверженцами последних. Нормы мусульманской морали значимы для мусульман, нормы христианской морали — для христиан и т. д. Сведя нравственный закон к форме воления, Кант расширил духовное пространство, открывающее возможность человеческого сотрудничества, до размеров, охватывающих всех людей. Одновременно он наложил запрет на лицемерные попытки, состоящие в том, чтобы частные интересы выдавать за всеобщие, относительные цели — за абсолютные.

Формальный нравственный закон Канта не так уж и формален, как это часто изображается. Ведь он утверждает самоцельность человеческой личности и ее полную нравственную суверенность. Тем самым своим "формализмом" Кант возвышает идею человечности, внутреннего достоинства личности до единственного безусловного принципа воли, абсолютного морального канона. Этику Канта можно назвать формальной и пустой только в том случае, если считать формальными и пустыми человечность и свободу.

Антиэвдемонизм этики Канта является продолжением того, что называется ее формализмом. Европейская этика складывалась и развивалась в решающей степени как этика счастья. Поэтому Кант особо подчеркивает, что общее положение, согласно которому эмпирические принципы не могут быть принципами морали, а чувственные побуждения — мотивами долга, в полной мере относится также к желанию и принципу счастья. "Что касается принципа *собственного счастья*, — пишет Кант, — то он более всего неприемлем" (285). Антиэвдемоническая направленность этики Канта используется в качестве аргумента, призванного доказать ее философскую надуманность. В самом деле: может ли рассчитывать на обоснованность и практическую действитель-

ность моральная теория, не считающаяся с таким коренным человеческим свойством, как желание счастья?

Кант отводит принцип счастья как основу морали по той причине, что хотя желание счастья свойственно каждому разумному существу и имеет общий характер (именно это и вводило в заблуждение философов), тем не менее оно базируется на чувстве удовольствия и в этом смысле является субъективным. Не существует единого объективного закона счастья, понятие счастья никак не определяет то, что каждый считает для себя счастьем. Кант отводит принцип счастья из-за того, что он является субъективным, случайным. Далее, эвдемонизм создает ложную и опасную иллюзию, будто добродетельное поведение и личное счастье взаимно уравновешены между собой, то есть по существу потакает человеческим слабостям и социальным несправедливостям. В результате мотивы счастья, получившие этическую санкцию, подрывают нравственность, размывая границы между добродетелью и пороком, подменяя действия по убеждению действиями по расчету. Словом, добродетель и счастье — понятия в высшей степени неоднородные. Такова позиция Канта.

Кант говорит, что желание счастья не может быть принципом морали. Но при этом он вовсе не отрицает ни его масштаб, ни законность. "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" (421). То обстоятельство, что понятие нравственного закона и долга в существенной мере определяются через противопоставление счастью, как раз подчеркивает то огромное значение, которое Кант отводит ему в системе человеческих побуждений. Счастье в каком-то смысле соразмерно нравственному закону, выступает его противовесом в мире явлений. Оно есть цель человека в силу его естественной необходимости, является организующим центром всех гипотетических императивов. Все действия человека — поскольку они имеют условный характер, природно и социально детерминированы, поскольку они являются действиями для чего-то — можно истолковать в рамках общего стремления к счастью. Все поступки человека, рассмотренные в аспекте необходимости, подчиняются стремлению к счастью.

Изгнание эвдемонизма из этики нельзя считать его дискредитацией. Скорее, наоборот. Стремление к счастью вырвалось из железных тисков этики, словно птица, выпущенная из клетки. Оно тем самым получило неограниченное поле для своей реализации. Когда счастьем считается созерцательная деятельность, и оно в этом качестве получает высшую этическую санкцию, то ущемленными оказываются другие формы жизни — чувственная, практически-деятельная. Когда счастье отождествляется с физическими наслаждениями и они возводятся в моральный принцип, то в пренебрежении оказываются духовные блага. В этом смысле видимое возвышение принципа счастья до морального закона реально всегда является сужением и ограничением его материального содержания. Когда же мораль и счастье отделяются друг от друга как разнородные принципы, то тем самым стремление к счастью санкционируется во всех своих возможных материальных конкретизациях и воплощениях. Мораль, разумеется, налагает общее ограничение на поступки, но одинаковое на все поступки. Она не селекционирует поступки по их содержанию.

Еще один важный момент, заключенный в кантовской критике этического эвдемонизма. Кант проводит четкую и резкую грань между достойностью быть счастливым и самим счастьем. Достойность быть счастливым как непременное условие самого счастья связано с нравственным образом мыслей. И если само счастье есть в огромной мере дело случая, обстоятельств, превратностей судьбы и находится вне власти человека, то от достойности быть счастливым никто не может быть отлучен. Нравственное достоинство есть одновременно достойность быть счастливым, заключенная в автономии воли. Поэтому ни природа, которая может обделить человека видом и здоровьем, ни случайность рождения, которая может поместить человека в трущобы, ни социальный статус, который может оказаться самым непрестижным, ни иные капризно меняющиеся обстоятельства — ничто не может лишить разумное существо его нравственного достоинства, которое одно только делает его достойным счастья.

Отделив счастье от морали, Кант вместе с тем утверждает его, но в рамках морали и как ее следствие. Отсюда — идея о возможном соединении добродетели и счастья, для чего был введен постулат существования Бога. Когда Канта упрекают в непоследовательности — мол, он через окно постулатов вновь впустил в этику принцип счастья, который перед этим выгнал через дверь категорического императива, — то упрек этот в значительной мере является недоразумением и основан на непонимании общего смысла кантовской критики эвдемонизма. Кант не приемлет точку зрения стоиков, для которых добродетель есть счастье. Он не приемлет и точку зрения Эпикура, для которого счастье есть добродетель. Кант не соглашается элиминировать из человеческой жизни ни счастье, ни добродетель, он пытается найти порядок их соотношения, их субординацию как двух частей высшего блага. Его решение состоит в том, что на первом месте стоит мораль, а счастье, хоть имеет свой источник, должно идти вслед за ней и быть ей соразмерно.

Ригоризм этики Канта ее критики связывают с противопоставлением долга склонностям. Долг, как его понимает Кант, есть практическое принуждение к поступку из-за уважения к нравственному закону и только по этой причине. И это — единственный нравственный мотив. Все, что совершается по склонности, не имеет отношения к нравственности и не может рассматриваться в качестве ее субъективного основания, даже если этой склонностью являются любовь, симпатия и иные так называемые альтруистические чувства. Эта позиция Канта получила такое толкование, будто здесь речь идет о дискредитации чувственной природы человека, аскетизме и скрытом ханжестве или, как иронизировал Фридрих Шиллер в печально известной эпиграмме, человек правильно поступает тогда, когда он следует долгу с отвращением в душе.

О чем же на самом деле говорит Кант? Он ищет субъективный мотив поведения, который был бы адекватен абсолютности нравственного закона. Он утверждает, что таким может быть только мотив, который дан вместе с нравственным законом и единственным источником которого является сам этот закон. Долг по своей безусловности соразмерен безусловности морали. Все другие мотивы, сколь бы возвышенными, притягательными или сильными многие из них ни были, не обладают

той последней степенью твердости, которая требуется для нравственного закона. Таким образом позиция Канта в данном вопросе, как и его позиция, связанная с "формализмом" и "антиэвдемонизмом", предопределяется общей посылкой о безусловной необходимости морального принципа. Нельзя подвергать сомнению "ригоризм" Канта, не отказываясь от убеждения в абсолютности нравственного закона.

Далее, исключение склонностей из состава нравственных мотивов представляет собой не их ущемление, а их эмансипацию. И то, что говорилось выше о принципе счастья в его соотнесенности с принципом нравственности, можно было бы полностью повторить применительно к склонностям, рассмотренным в их соотнесенности с мотивом долга.

Те, кто видят в Канте врага склонностей, совершают одну грубую ошибку — нравственный мотив в его чистом виде, как он описывается в рамках этической теории, смешивают с тем, как он функционирует в реальном опыте человека. Когда говорится о том, что принуждение через долг является единственным нравственным мотивом, то надо иметь в виду: в реальном опыте человека нет действий, которые совершались бы только и исключительно на основе долга, ибо нет действий, которые состояли бы из одной формы воления и были лишены какого-бы то ни было материального содержания.

На самом деле человеческие поступки всегда эмпирически мотивированы. Эмпирические мотивы, склонности всегда достаточны для того, чтобы субъективно объяснить и оправдать любое действие (поэтому по-своему были правы те философы, которые видели в эгоизме универсальную пружину человеческих поступков). Поскольку нравственная детерминация поступка не отменяет и не заменяет его причинную обусловленность в обычном смысле слова, а представляет собой лишь другой взгляд на него, то и долг всегда существует наряду со склонностями. Но для того чтобы выяснить, соответствует ли тот или иной поступок еще и долгу (что он соответствует определенным склонностям и вытекает из них, это подразумевается само собой, ибо в противном случае вообще бы не было рассматриваемого поступка), для этого в рамках процедуры испытания максимы воли на общезначимость необходимо также испытать его на мотив долга, т. е. необходимо выяснить, совершил бы человек данный поступок, если отвлечься от склонностей, если допустить, что никакого эмпирического интереса в совершении данного поступка не существует. Говоря иначе, необходимо установить, совершил бы человек данный поступок из одного чувства долга. А это можно сделать в ходе мысленного эксперимента. Поэтому противопоставление долга склонностям в эмпирическом плане представляет собой всего лишь этико-гносеологическую процедуру, призванную установить, вписываются ли данные склонности, которые побуждают к данному поступку, в общие рамки этической мотивации, задаваемые долгом.

Наконец, еще одно предубеждение против этики Канта связано с тем, что мораль в ней понимается исключительно как определенное состояние воли, описываемое с помощью понятий доброй воли, автономии воли, что она целиком замыкается в сфере долженствования. Отсюда делается вывод о ее практическом бессилии: мол, Кант не пошел дальше доброй воли.

Моральный закон в кантовской интерпретации действительно имеет дело только с максимами воли, субъективными основаниями поступков, а сами поступки в их предметном содержании выносятся за скобки. Не повторяя того, что уже говорилось, а именно, что без отождествления морали с автономией воли нельзя было бы расшифровать мораль как систему абсолютных ценностей, заметим следующее. Во-первых, состояние воли — это характеристика практики, а не познания. Хотя нравственная воля и задает форму поступков, а не их содержание, тем не менее истина состоит в том, что поступков без формы не бывает. И поэтому упрекать Канта в том, что он, намечая долженствовательную перспективу доброй воли, абстрагируется от ее осуществления, от сущего, от нравственной эмпирии, можно только в том случае, если человеческая практика вообще может состояться без идеально-долженствовательного основания. Во-вторых, нравственная форма поступков сама по себе, как уже отмечалось, является достаточно содержательной, она обозначает пределы человеческих поступков, придающие им человеческий смысл — человечность и свободу личности. Ее участие — и именно как формы максим — в человеческой практике является весьма ощутимым: она накладывает запрет на действия, которые противоречат человечности и свободе личности. Этика не интересуется тем, что делает человек — принимает пищу, читает книгу, катается на лодке, копает землю и т. п., она интересуется только тем, как он это делает, точнее: умещается ли то, что он делает, в парадигму человечности и свободы или нет.

Когда этика в интерпретации Канта ограничивает себя сферой категорического долженствования, она занимается своим делом, четко отграничивая себя от других наук и сфер человеческой практики. Ясно понимая особое, в чем-то совершенно исключительное место этики в системе практических наук и человеческой практики, Кант далек от иллюзии, будто она прямо задает содержание последних. Как говорится, в жизни много важного и ценного помимо этики. Он на языке своей теории выразил принципиально новый образ морали, свойственный обществу, организующему себя на научно-рациональных основах.

Этика Канта в историческом контексте

Кант считал нравственный закон законом прямого действия. Закон сам содержит в себе основу своей обязательности, способность непосредственного воздействия на волю входит в его определение. Вместе с тем воля, поскольку она является человеческой волей, всегда движима себялюбивыми мотивами. Человеческая воля испытывает сверху давление морали, а снизу давление себялюбия. Она вообще представляет собой результат этих двух напряжений. И если даже согласиться с Кантом, что моральные мотивы не растворяются в чужеродной среде, что они в принципе не могут органически соединиться с мотивами себялюбия, то и в этом случае встает вопрос о характере их соприкосновения на одной и той же площадке человеческой воли.

Моральные мотивы и мотивы целесообразности — это как бы непересекающиеся параллельные орбиты. Но именно потому, что они

таковы, они могут накладываться друг на друга. Тогда они, оставаясь на разных уровнях, выстраиваются по одной оси и как бы закрывают друг друга, в результате чего мотивы целесообразности выглядят одновременно как моральные мотивы, а моральные мотивы в свою очередь — как мотивы целесообразности. В конкретном опыте истории наложение мотивов выражалось в том, что мораль освящала, санкционировала социально одобренные традиции, веками сложившиеся нормы приличия, словом, какие-то конкретные общественно значимые цели и поведенческие стереотипы поднимались до высоты моральных обязанностей.

Моральные кодексы, говоря точнее, морально санкционированные поведенческие кодексы различных культур и социальных групп, приходя в соприкосновение друг с другом, неизбежно сталкиваются. Проблема заключается в том, что очевидно разные, часто противоречивые нормы оцениваются в рамках одной и той же моральной схемы, подводятся под одни и те же понятия хорошего и плохого. Встает вопрос о том, какой из кодексов является более истинным, действительно моральным. Складывается затруднительная, двусмысленная ситуация — ситуация, говоря словами Канта, "двусторонних притязаний" (242).

Ситуация конфликта моральных кодексов стимулирует этические размышления, направленные на переосмысление оснований нравственности и основных нравственных принципов. При этом возможны различные этические стратегии: *догматическая*, которая объявляет истинным один из кодексов и отвергает другой; *релятивистская*, которая вообще ставит под сомнение существование единой морали. Однако возможна еще одна стратегия, которая в истории европейской культуры была превалирующей и которую можно назвать *критической*. Ее суть в том, что осуществляется критика морального сознания, вырабатывается новое понимание морали, по отношению к которому конфликтующие кодексы оказываются равноправными. Доказывается, что жесткая связь этих поведенческих стереотипов с моралью является случайной.

В реальном опыте общественного развития обнаруживается четко выраженная тенденция нравственного детабуирования, нравственной десакрализации социальных норм или, что одно и то же, нарастающей эмансипации человеческой практики от непосредственного морального диктата. Чем глубже наш взгляд проникает в историю, тем более поведение человека предстает перед нами опутанным разнообразными безусловно обязательными нормами. Достаточно взять изменения нравов за последние два столетия, чтобы убедиться в правильности этого наблюдения. Всего лишь два примера. В Англии еще в XIX веке хирургов и дантистов не принимали в приличном обществе, так как они работали руками. Обманутая дворянином Лиза в известной повести Николая Карамзина утопилась в пруду — по нравственным понятиям того времени у нее не было другого выхода. Достаточно сопоставить с "Бедной Лизой" Карамзина "Лолиту" Набокова или вспомнить, что светскими львами сегодня являются люди, которые работают ногами — футболисты, и станет ясно: взгляды на все эти вещи сильно изменились. Каждый из нас совершает массу действий, которые в прежние времена считались категорически недопустимыми, и наверняка многие из наших сегодняшних нравственных представлений будут со временем

восприниматься как предрассудки. Словом, в реальном историческом опыте происходил и происходит процесс уточнения границ морали — процесс, в ходе которого выяснялось, что мораль имеет более всеобщую и устойчивую природу, чем это каждый раз было принято думать. Можно выразиться так: кантовской критике практического разума предшествовала *историческая* критика практического разума.

Как конкретно протекал процесс нравственного детабуирования отдельных сфер общественной жизни, какой стадии он достиг во времена Канта, как далеко продвинулся сегодня — это особый вопрос, нуждающийся в специальном исследовании. Однако можно с большой долей достоверности утверждать: такая тенденция существует и историко-философские опыты обоснования морали вполне коррелируют с ней. И теория, и история выносят материальные цели в их неисчерпаемом многообразии за моральные скобки. Кант в своей этике додумал этот процесс до конца и попытался изложить в систематической форме. Оправдание материальных целей как материальных, по логике Канта, состоит в том, что они удовлетворяют определенные эмпирические потребности. Они оцениваются по их собственным критериям. Этический абсолютизм открывает дорогу предметному многообразию мира, исходя из посылки, что в естественном нет ничего постыдного. Это, однако, вовсе не означает, что материальные цели, вся совокупность жизненных благ образуют некую нравственно нейтральную область, как то полагали стоики, и что в этой области все позволено, как тому стоическому мудрецу, который при случае мог даже нарушить нормы инцеста или употреблять в пищу человеческое мясо. Совсем наоборот.

Из того факта, что ни одна из материальных целей не обладает абсолютностью и не имеет нравственного статуса, вытекает тот вывод, что каждая из них должна обрести нравственное качество дополнительно, вне и помимо ее предметного содержания. Выше говорилось о наложении друг на друга моральных мотивов и мотивов целесообразности, которые существуют на разных, не пересекающихся между собой уровнях. Теперь можно добавить, что эти два разных уровня могут находиться в разных плоскостях и тогда их совмещение по оси бывает частичным. Но они же могут находиться и в одной плоскости, и тогда их совмещение по оси, а соответственно и наложение друг на друга, будет полным. Идея абсолютной морали как раз предполагает такое полное наложение, полную соотнесенность друг с другом двух уровней мотивации.

Нравственное качество материальных целей связано не с их материальностью, а с особым способом функционирования в качестве человеческих целей, т. е. с их общественной формой. Идея абсолютной морали требует того, чтобы каждая материальная цель, помимо того что она материальна, была бы еще и достойна человека. То, что оправдано по законам природы, должно еще получить оправдание по законам свободы. Это возможно, поскольку естественная необходимость поступка заключена в его материальном содержании, а свобода поступка — в его нравственной форме.

Абсолютная нравственность становится действенной, оставаясь абсолютной. Она не претендует на то, чтобы обрести плоть и успокоиться в каком-либо относительном состоянии. Напротив: она предостерегает

против того, чтобы какое бы то ни было относительное состояние считать абсолютным. Вместе с тем она удерживает все относительное в поле своего напряжения. Она представляет собой неиссякаемый источник постоянного нравственного бодрствования человека. И всеобщность формы и добрая воля — не состояния, а непрерывный процесс: всеобщность формы необходимо открывать и утверждать в максиме каждого поступка, добрая воля представляет собой вечный бой с мотивами себялюбия. И то и другое — вещи необычайно трудные.

Однако намного труднее их соединение. Здесь заключена подлинная загадка, неразгаданная (даже Кантом) тайна нравственности. Проблема, сформулированная в двух словах, состоит в следующем: в современном мире углубляется конфликт между объективной нравственностью, которая выступает как соответствующая организация среды, прежде всего правового пространства, и субъективной нравственностью, которая выступает как определенное состояние воли, конфликт между этикой правил и этикой мотивов. Смысл возможности и перспективы преодоления этого конфликта, свидетельствующего о качественно новой моральной ситуации, чем та, которая была обобщена Иммануилом Кантом, — это уже новый вопрос, который требует нового Канта.

Кант считал свое учение навечно доказанным, не допуская мысли о том, что его необходимо будет изменить, дополнить. В этом он ошибался, что неудивительно: ведь Кант был всего лишь человеком, хотя и гениальным.

Жизнь философа

В жизни Канта было нечто необычное. Она отличалась от привычных форм жизни большинства людей столь же резко, как и этика доброй воли от всех предшествовавших ей теорий морали. Уже одно это обстоятельство должно было бы побудить нас сопоставить этическую теорию Канта и индивидуальный опыт его жизни. Для такого сопоставления есть и другая существенная причина. Нравственный закон Канта является, как уже отмечалось, законом прямого действия. Для того чтобы он стал мотивом поведения, вторым основанием максим воли, не требуется никаких дополнительных условий. Достаточно самого закона. Это означает, что каждый поступок человека и любая их совокупность, складывающаяся в определенные линии поведения, а затем и в определенную индивидуальную жизнь, подлежат рассмотрению сквозь призму требований нравственного закона. Ни одно разумное существо не может быть свободно от обязывающей силы категорического императива. Обращение этики доброй воли на жизнь самого Канта — не особенное требование к автору этой этики, а всеобщее требование к каждому мыслящему индивиду. Мы не вправе рассматривать жизнь Канта-человека как частного лица в качестве теоретического аргумента, но мы можем и даже обязаны видеть в ней определенную меру действенности сформулированного им нравственного закона.

Отметим прежде всего общеизвестные факты из жизни Канта. Он родился 22 апреля 1724 года и был четвертым ребенком в семье потомственного шорника. Поскольку по действовавшему тогда календарю это

был день святого Иммануила, мальчика назвали этим именем. Мать Канта также была дочерью шорника. Всего в семье было одиннадцать детей, из которых выжили пять человек. Семью никак нельзя было назвать зажиточной. Ее экономика держалась на постоянном ежедневном труде родителей и детей. В семье царила атмосфера пиетизма: внутреннее чувство и добрые дела ставились выше внешнего благочестия, превыше всего ценились честность и трудолюбие, особенно ненавистна была ложь. Кант сохранил светлые воспоминания о детских годах, особенную благодарность питал он к матери, которая укрепляла его нравственность и развивала природную любознательность.

Благодаря инициативе матери и по совету ее духовника пастора Альберта Шульца маленького Иммануила отдали в латинскую гимназию, что и предопределило его карьеру. В гимназии Кант под влиянием преподавателя латыни Гейденрейха связывал свое будущее с древней словесностью. По ее окончании в 1740 году Кант поступил в Кёнигсбергский университет. Имя Канта оказалось с тех пор неразрывно связанным с этим университетом, стало его гордостью и своего рода визитной карточкой. В университете, помимо философии, он интересуется также естествознанием, прежде всего физикой. Здесь на Канта огромное влияние оказал молодой талантливый профессор Мартин Кнутцен, благодаря которому Кант познакомился с сочинениями Ньютона и усвоил задаваемый ими идеал новоевропейской научности.

Кант проучился в университете около семи лет. Отложив защиту магистерской диссертации, он в 1747 году стал работать домашним учителем. Учительствовал Кант в трех семьях в различных уголках Восточной Пруссии.

Учительская деятельность оставляла ему досуг для научных занятий, однако основная причина, из-за которой он занялся ею, состояла в крайней нужде. Накопив достаточное количество денег, Кант в 1755 году защищает две диссертации и становится приват-доцентом Кёнигсбергского университета. Однако заветной, оплачиваемой государством профессорской должности ему пришлось ждать еще 14 лет. В целом его преподавательская деятельность длилась до 1796 года. С университетом он окончательно расстался в 1801 году, когда сложил с себя обязанности члена академического сената.

Кант преподавал различные предметы: логику, метафизику, мораль, антропологию, математику, теоретическую физику, механику, даже физическую географию. Его недельная учебная нагрузка до получения профессорского звания колебалась от 16 до 28 часов. После 1770 года он сократил нагрузку до 12, а после 1789-го — до 8 часов в неделю. Преподавательская активность Канта, помимо всего прочего, стимулировалась испытываемыми им финансовыми трудностями. По этой причине несколько лет он совмещал свою работу с должностью помощника библиотекаря в королевском замке. Лекции Канта пользовались среди студентов большой популярностью, научная глубина в них дополнялась живой, остроумной формой изложения.

Биография Канта — типичная биография немецкого профессора, который всего достиг благодаря упорному, систематическому труду. Во внешних фактах биографии Канта нет ничего необычного. Необычность

заключалась в его образе жизни. Здесь следует отметить, по крайней мере, три момента: философ был домоседом, холостяком и педантом. Причем все эти черты имели у него утрированный характер.

Кант прожил всю жизнь в Кёнигсберге (за его близкие пределы он выезжал только тогда, когда работал домашним учителем), хотя живо интересовался разнообразием природы и человеческих обычаев.

Кант всю жизнь оставался холостяком и, вероятнее всего, никогда не был близок с женщинами, хотя и не являлся женоненавистником, в отношениях с женщинами был галантен и, как позволяют судить некоторые факты, пользовался их благосклонностью. Есть свидетельства, что он дважды собирался сделать предложения понравившимся ему дамам, но оба раза опоздал. Сам Кант объяснял свое одиночество так: тогда, когда стоило создавать семью, у него не было необходимого достатка, когда же такой достаток появился, этого уже не стоило делать.

Наконец, самая характерная черта кантовского образа жизни — его размеренность. Он вставал всегда в одно и то же время — в пять часов утра, тут же начинал готовиться к очередным лекциям, которые обычно читал с 7 до 9 или с 8 до 10 утра. После лекций до 13 часов он работал над своими философскими произведениями. Ровно в час начинался обед, который растягивался до четырех или даже пяти часов дня и на который Кант приглашал небольшое (не менее трех и не более девяти) количество гостей. Обед сопровождался разговорами на разнообразные темы (за исключением собственно философских) и рассматривался Кантом не только как пища для тела, но и как пища для души. Особенно разговорчив за столом бывал он сам. Обед для философа был единственным приемом пищи в течение суток. На завтрак он ограничивался горячим чаем и единственной выкуриваемой за день трубкой (ради пищеварения). Ужина не существовало. Послеобеденные часы посвящались чтению. Ровно в семь часов вечера начиналась часовая прогулка. Кант был при этом настолько пунктуален, что знавшие философа горожане сверяли по нему свои часы. Время после прогулки было отведено для чтения вновь вышедшей литературы. Ровно в десять часов Кант ложился спать. Такой порядок соблюдался философом неукоснительно; особую педантичность в этом вопросе он проявлял в последние двадцать пять лет жизни.

В кантовском образе жизни усматривают чудачество философа. Но в нем видят также благоразумие, призванное компенсировать недостатки хилого телосложения (насколько Кант был одарен духовно, настолько же был обделен физически — маленький рост (154 см), слабые мускулы, впалая грудь, скособоченная фигура в результате того, что одно плечо было выше другого, правда, при живом, приятном и даже красивом лице). И то и другое верно. Однако есть еще одна возможная и в рамках осмысления этики доброй воли особенно интересная интерпретация. Избранный Кантом образ жизни можно считать оптимальным, если предположить, что он: а) хотел нести всю полноту индивидуальной ответственности за свои поступки и б) посвятить себя профессиональному призванию ученого и философа.

Предельная локализация и схематизация внешних форм жизни сводит к ничтожному минимуму зависимость поведения от обстоятельств, в особенности от их непредсказуемых и случайных стечений. Тем самым

решающим становится добродетельность поступков, а не их материальное содержание, достойность быть счастливым при данных судьбой обстоятельствах, а не погоня за счастьем (место профессора кафедры поэзии и красноречия в родном университете или престижный университет города Галле, где профессорский оклад был намного выше, чем в Кёнигсберге, — не единственные выгодные предложения, которые отверг нуждающийся Кант). Именно нейтрализация внешних обстоятельств позволяет подчинять поступки сознательно задаваемым правилам.

Кроме того, размеренный ритм жизни позволял строить ровные отношения с окружающими людьми и отдавать все силы профессиональным занятиям. Кант связывал свой долг не с особенными отношениями, которые у него устанавливались с людьми, будь то отношения с родственниками, учениками или друзьями: с родственниками, в том числе с братом и сестрами, отношений Кант не поддерживал, отношения с учениками, как показывает пример отношений с Гердером, не отличались особой святостью, избранных друзей у него не было.

Канта нельзя назвать нелюдимым, напротив, он был дружелюбен, обходителен, вежлив, любезен; его светскость не имела избирательного характера, а была нормой общения со всеми людьми (Канту первоначально был присущ некий интеллектуальный аристократизм, в силу чего он презрительно относился к необразованной черни, но под влиянием Руссо он преодолел его: "Я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества")[1]. Связывая нравственно ответственное поведение со всеобщей формой служения людям, Кант видел свой долг в научно-философских занятиях. Своими "чудачествами" он создавал наиболее благоприятные условия для его реализации. В случае Канта человек слился с делом до такой степени, что дело стало его жизнью.

Соотнося биографию Канта с его этической теорией, можно сделать следующий вывод: этика доброй воли не содержит в себе абстрактных требований, навязываемых человеку вопреки или помимо конкретных обстоятельств его жизни, она лишь обязывает его так распорядиться конкретными обстоятельствами жизни, чтобы его индивидуальные условия деятельности не противоречили нравственным предписаниям, ограничивающим деятельность всякого разумного существа. Нравственные мотивы не существуют вместо эмпирических мотивов или над ними. Они находятся за ними. Они не имеют иной цели, кроме как показать, способны ли эмпирические мотивы, сверх тех очевидных благ, которые они несут индивиду, дать ему еще сознание собственного достоинства. В этом смысле они не только не отменяют эмпирические мотивы, но способны многократно усилить их: когда то, что представляется необходимым по соображениям благоразумия, оказывается также необходимым и по соображениям долга. Короче говоря, нравственная взыскательность поведения не помешала Канту достичь выдающихся успехов на научно-философском поприще.

---

[1] *Кант И.* Соч. Т. 2. С. 205.

Чтобы наглядно представить себе характер действенности абсолютной этики Канта, можно воспользоваться следующей аналогией. Строитель обязан строить с учетом действия закона всемирного тяготения (в самом простом варианте — возводить стены прямо), и в этом смысле закон всемирного тяготения является всеобщим ограничением его деятельности, что никак не влияет на выбор того, что он строит и как, из чего строит и для чего, и никак не определяет его квалификации строителя, а является всего лишь ее элементарным условием. Точно так же нравственный закон ограничивает мотивы и цели поведения, но не определяет ни их состава, ни качества. Как у строителя есть приборы (например, тот же отвес), которые позволяют ему в процессе самого строительства проверять, насколько он учитывал ограничивающее требование закона всемирного тяготения, так и Кант предлагает свой инструмент (категорический императив), который позволяет человеку еще на уровне замысла и его осуществления (т. е. в процессе самого строительства) удостовериться, насколько максимы его воли учитывают ограничения, налагаемые абсолютной этикой.

* * *

Этика Канта не исчерпывается текстами самого философа. Сегодня ее уже нельзя оторвать от последующей истории, включающей как развитие морального учения Канта, так и его критику. В данном предисловии нет возможности отнестись к огромному множеству имен и текстов, которые принято рубрицировать в качестве кантианства и кантоведения. Тем не менее следует сказать, что излагаемое здесь понимание опосредовано большим количеством разнообразных влияний.

С чувством искренней благодарности хотелось бы отметить прямые воздействия, испытанные в процессе живого общения. Они исходили прежде всего от первых моих учителей — профессора В. Ф. Асмуса и профессора Т. И. Ойзермана, чьи лекции во второй половине 50-х годов вводили нас, студентов философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, в удивительный мир немецкой классической философии; от старших коллег и друзей — Ю. М. Бородая, А. В. Гулыги, О. Г. Дробницкого, Э. Ю. Соловьева, чьи кантианские увлечения в 60-е и 70-е годы воспринимались как своеобразная форма философского вольнодумства; от моих (участвующих в данном издании) бывших аспирантов А. П. Скрипника и А. К. Судакова, чьи труды (*Скрипник А. П.* Категорический императив Иммануила Канта. М.: МГУ, 1978; *Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: УРСС, 1998) обозначили новый — аналитический — этап в отечественном кантоведении.

А. А. Гусейнов

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

ЧАСТЬ А

PHILOSOPHIA PRACTICA UNIVERSALIS

I. Prooemium

Вся философия является либо теоретической, либо практической. Теоретическая есть правило познания; практическая — правило поведения в отношении свободного произволения. Отличие теоретической от практической философии составляет объект. Теоретическая имеет своим объектом теорию, а практическая — практику. Иначе философию подразделяют на спекулятивную и на практическую. Познания вообще называют теоретическими и практическими, каковы бы ни были их объекты. Теоретическими являются познания, если они составляют основание понятия объекта, практическими — если они суть основания исполнения познаний объектов; так, есть, например, теоретическая и практическая геометрия, теоретическая и практическая механика, теоретическая и практическая медицина, теоретическая и практическая юриспруденция; объект всегда один и тот же. Следовательно, если, несмотря на объект, познания являются все же теоретическими и практическими, то это касается лишь формы познания, а именно: теоретического — для оценки объекта, практического — для произведения объекта. Но здесь — различие теоретического и практического в отношении объекта. Практическая философия является практической не по форме, а по объекту, и объектом этим являются свободные действия и свободное поведение. Теоретическое есть познавание, а практическое — поведение. Если я отвлекусь от предмета, то философия поведения есть та, которая дает нам правило доброго употребления свободы, и таков объект практической философии, без учета предметов. Как логика говорит об употреблении рассудка безотносительно предметов, так и практическая философия трактует об употреблении свободного произволения не в отношении предметов, а независимо от всех предметов. Логика дает нам правила в отношении употребления рассудка, а практическая философия — в отношении употребления воли, и таковые суть две силы, из коих возникает все в нашей душе. Если мы возьмем высшие силы способностей познания и вожделения, то первая есть высшая способность познания, или рассудок, а вторая — высшая способность вожделения, или свободное произволение. И у нас есть два наставления (Instructiones) для обеих этих сил, а именно: логика для рассудка и практическая философия для воли. Низшие силы невозможно наставлять, потому что они слепы. Следовательно, мы рассматриваем здесь существо, имеющее свободное произ-

воление, каковым может быть не только человек, но также и всякое разумное существо.

И здесь мы познаем правило употребления свободы, и это есть практическая философия в общем значении (generaliter). Следовательно, она имеет объективные правила свободного поведения. Всякое объективное правило говорит, что должно произойти, хотя бы оно никогда не происходило. Субъективное же правило говорит, что действительно происходит; ибо и у порочных людей есть правила, по которым они действуют. Антропология занимается субъективными практическими правилами, она рассматривает действительное поведение человека; только моральная философия старается подвести под правила его доброе поведение, а именно то, что должно произойти. Она содержит правила доброго употребления воли, как логика содержит правила верного употребления рассудка.

Наука правил, как должен вести себя человек, есть практическая философия, а наука правил действительного поведения есть антропология. Эти две науки тесно взаимосвязаны, и мораль не может существовать без антропологии, ибо нужно сперва знать субъект, в состоянии ли он совершить то, что от него требуют — как должного для него. Хотя практическую философию вполне можно рассматривать и без антропологии и без знаний о субъекте, но тогда она лишь спекулятивна и есть лишь идея; так нужно все-таки изучить человека, по крайней мере впоследствии. Всегда проповедуют, что должно совершиться, и никто не думает о том, может ли оно совершиться; по этой причине и увещевания, то есть тавтологические всем известные правила, представляются весьма скучными; в них говорится не больше того, что уже известно, — проповеди из таких увещеваний пусты, если оратор не взирает одновременно на мудрость*[1] (Weisheit); в этом отношении Спальдинга нужно предпочесть всем. Поэтому нужно знать человека — может ли он сделать то, что от него требуют.

Рассмотрение правил бесполезно, если в людях нельзя создать готовности следовать таким правилам, а потому обе эти науки взаимосвязаны. Это точно так же, как теоретическая физика связывается с экспериментами, ибо и с человеком делают эксперименты, например испытывают слугу — верен ли он. Следовательно, при испытании (Examen) проповедника следовало бы обращать на его сердце и характер не меньше внимания, чем на его знания в догматике.

Практическая философия, следовательно, является практической не по форме, а по объекту. Она есть учение об исполнении (Ausübungslehre). Как логика есть наука разума не по форме, а потому, что объектом ее является разум, так и объект морали должен быть практическим, т. е. практикой. Она, следовательно, есть наука об объективных законах свободного произволения, философия объективной необходимости свободных действий, или долженствования, т. е. всех возможных добрых действий, так же как антропология есть наука о субъективных законах свободного произволения. Практическая философия имеет не особенный

---

[1] Звездочками в тексте обозначены отсылки к примечаниям, помещенным в конце книги. *Ред.*

род предметов практики, а, невзирая на всяческие предметы практики, трактует о свободных действиях вообще, так же, как логика.

Практические правила, говорящие, что должно произойти, трояки: правила умения, правила благоразумия и правила нравственности. Всякое объективное практическое правило выражается императивом, субъективное же практическое правило — не выражается, как, например, говаривали древние: это хотя и есть, но не до́лжно ему, однако, быть. Ну, например, в старости не следовало бы уже так экономить, как в молодости, потому что в старости не так много нужно, ведь не так до́лго остается жить, как в юности.

Итак, есть три вида императивов — императивы умения, благоразумия и нравственности. Ибо всякий императив выражает долженствование, а стало быть, объективную необходимость, причем необходимость свободного и доброго произволения, потому что это свойственно императиву и принуждает (necessitiert) объективно. Все императивы содержат объективное принуждение, причем при условии доброго свободного произволения. Императивы умения — проблематические, императивы благоразумия — прагматические, а императивы нравственности — моральные.

Проблематические императивы говорят, что у некоторого правила указывается необходимость воли к произвольной цели. Средства провозглашаются (enunciert) ассерторически; цели же являются проблематическими. Такие императивы содержит, например, практическая геометрия: если нужно сделать треугольник, или квадрат, или шестиугольник, то нужно поступать согласно определенным правилам, — это, следовательно, произвольная цель, достигаемая указанными средствами. Итак, все практические науки вообще, каковы геометрия и механика, содержат императивы умения. Они чрезвычайно полезны и должны предшествовать всем прочим императивам, ибо нужно быть в состоянии осуществить произвольные цели и располагать средствами достичь таких целей, прежде чем мы сможем осуществить заданные цели. Императивы умения повелевают (imperieren) лишь гипотетически; ибо необходимость употребления средства всякий раз условна, а именно — при условии цели.

Практическая философия содержит не правила умения, а правила благоразумия и нравственности. Она есть, следовательно, прагматическая и моральная философия: прагматическая в отношении правил благоразумия, а моральная — в отношении правил нравственности.

Благоразумие есть сноровка в употреблении средств для всеобщей цели людей, т. е. блаженства. Итак, цель здесь уже определена, чего нет в случае правил умения. Для благоразумия требуется две вещи: определить самою цель, а затем употребить средства для этой цели. Сюда относится, следовательно, правило оценки того, что считать блаженством, и правило употребления средств для этого блаженства. Благоразумие есть, следовательно, сноровка в определении цели, а также и средств для этой цели. Первое в благоразумии есть определение блаженства. Ибо многие еще спорят, состоит ли блаженство в воздержании (Enthalten) или в приобретении. Кажется, будто тот, кто не имеет никаких средств, но ни в чем и не нуждается из того, что может быть достигнуто этими средствами, счастливее того, у кого много средств, но

много и нужд. Итак, в благоразумии определение цели блаженства и того, в чем оно состоит, есть первое, а средства — второе. Императивы благоразумия повелевают не при проблематическом условии, а при ассерторическом, всеобщем необходимом условии, которое есть у всех людей. Я не говорю: поскольку ты хочешь быть счастливым, тебе нужно делать то и это, но потому, что каждый хочет быть счастливым, — таковое желание предполагается ведь в каждом, — он должен соблюдать это правило. Это, следовательно, субъективное необходимое условие. Я не говорю: ты должен быть счастлив, — тогда это было бы объективное необходимое условие, — но я говорю: потому что ты хочешь быть счастливым, тебе нужно делать то и это.

Но мы можем помыслить себе еще один императив, где цель выясняется с условием, повелевающим не субъективно, а объективно, и это — нравственные императивы. Например: не лги — это не проблематический императив; ибо в противном случае он гласил бы: если это тебе приносит вред, тогда не лги; но он повелевает категорически и абсолютно: не лги. Следовательно, этот императив либо без всякого условия, либо при объективно необходимом условии. Цель в моральном императиве, собственно, неопределенна, и действие также определяется не по цели, но обращается к свободному произволению, цель же может быть какая угодно. Моральный императив, следовательно, повелевает абсолютно, невзирая на цели. Наше свободное действование и бездействие (Tun und Lassen) имеет внутреннюю доброту, цель же может быть какой угодно. Моральная доброта дает человеку, следовательно, непосредственную внутреннюю ценность нравственности, т. е. тот, кто держит слово, всегда имеет непосредственную внутреннюю ценность свободного произволения, цель же может быть какой угодно. А прагматическая доброта не дает человеку внутренней ценности.

II. Моральные системы древних

В основе всех моральных систем древних лежал вопрос о summo bono, в чем оно состоит. Ответом на этот вопрос и различаются системы древних. Это Summum bonum я называю идеалом, т. е. максимумом вещи, какой можно помыслить и сообразно которому все определяется и размеряется. Во всех частях сперва нужно составить себе представление об образце, по которому можно оценивать все. Summum bonum едва ли возможно, оно есть лишь идеал, то есть образец, идея, прообраз всех наших понятий о добре.

В чем состоит высшее благо? Наисовершеннейший мир есть высшее сотворенное благо. Но к наисовершеннейшему миру принадлежит блаженство разумных тварей и достойность этих тварей подобного блаженства.

Древние хорошо постигали, что сугубое блаженство не могло бы быть единственным высшим благом, если бы это блаженство выпадало всем людям без различия праведных и несправедливых; и хотя имелось бы блаженство, но не было бы достойности оного, а значит, не было бы высшего блага.

Мы должны поэтому стараться встретить у человека блаженство и достойность оного; и если взять это вместе, то это и есть высшее благо. Человек лишь постольку может надеяться быть счастливым, поскольку он делает себя достойным счастья, ибо таково условие блаженства, предлагаемое самим разумом.

Далее, они постигали, что блаженство покоится на доброте свободной воли, на умонастроениях воспользоваться всем тем, что дарит ей, щедро предлагает природа. Кто богат и владеет всеми сокровищами, о том спрашивается, каковы настроения его, чтобы это богатство употребить? Итак, свойство и совершенство свободного произволения, содержащее основание достойности блаженства, есть моральное совершенство. Физическое благо или благосостояние (Wohlbefinden), к которому принадлежит здоровье, благополучие, не составляет высшего блага; но к нему должно прибавиться моральное благо, благоповедение, достойность блаженства — и это составляет высшее благо. Представьте себе: если бы мир населяли такие разумные твари, которые бы все вели себя хорошо, а следовательно, были достойны блаженства, и они были бы в самых скудных обстоятельствах или окружены нуждой и скорбью — тогда они не имели бы блаженства, а значит, не было бы высшего блага; и наоборот, если бы все твари были окружены блаженством, и не было бы благоповедения и достойности, то и тогда не было бы высшего блага.

Идеал высшего блага был у древних трояким:

1. Кинический идеал, т. е. секты Диогена.
2. Эпикуров идеал.
3. Стоический идеал, то есть секты Зенона.

Эти секты подразделяются по понятиям.

Кинический идеал есть идеал невинности, или простоты. Диоген говорил: высшее благосостояние — в простоте, довольстве малым и наслаждении блаженством.

Эпикуров идеал был идеалом благоразумия (Klugheit). Эпикур говорит: высшее благо состоит в блаженстве, а благоповедение было бы лишь средством для блаженства.

Стоический идеал был идеалом мудрости (Weisheit); он противоположен предшествующему. Зенон говорил: высшее благо состоит единственно в нравственности, в достойности, а следовательно, в благоповедении, и это блаженство было бы последствием нравственности. Счастлив был бы уже тот, кто хорошо вел бы себя.

Киническая секта говорила: высшее благо есть дело природы, а не искусства. У Диогена средства для блаженства были негативны. Он говорил: человек от природы довольствуется немногим, так как от природы человек не имеет потребностей, и потому он не ощущает также недостатка средств и вкушает в этом недостатке свое блаженство. В пользу Диогена говорит то, что запас средств и даров природы умножает наши потребности. Чем больше у нас средств, тем больше бывает потребностей, и склонность человека всегда возрастает с бóльшим удовлетворением, а значит, душа — всегда беспокойна. Руссо, утонченный Диоген, также утверждает, что воля наша от природы добра, только мы становимся все испорченнее, что природа снабдила нас всем, и только мы создаем себе больше потребностей; он желает также,

чтобы воспитание детей было лишь негативным. Этому противоречит Юм, утверждающий, что высшее благо есть дело искусства, а не природы. Диоген говорит: вы можете быть счастливы без избытка, и вы можете быть нравственны без добродетели. Его философия была кратчайшим путем к блаженству. Благодаря довольству малым живут счастливо, ибо от всего могут отказаться. Его философия была также кратчайшим путем к нравственности, ибо если не иметь потребностей, то не имеешь также и вожделения, а тогда наши действия согласуются с моральностью, и такому человеку ничего уже не стоит быть честным, а следовательно, добродетель оказывается лишь идеей. Итак, простота есть кратчайший путь к нравственности.

Эпикурова секта утверждала, что высшее благо есть дело искусства, а не природы, как то утверждала киническая секта. В этом, следовательно, состояло различие между этими двумя сектами, причем вторая произошла из первой. Эпикур говорил: хотя от природы мы и не имеем пороков, но, однако, имеем к ним тягу, а потому невинность и простота не гарантированы — должно прибавиться искусство, и в этом с Эпикуром соглашался Зенон, который тоже рассматривал высшее благо как дело искусства: например, если невинная селянка свободна от всех привычных пороков, то это потому, что у нее нет повода к распутству. И селянин, который обходится плохой пищей и при этом, однако же, доволен, доволен не оттого, что постигает, насколько это безразлично, а потому, что не имеет лучшего; и если бы ему дали возможность жить лучше, то он и возжелал бы этого. Итак, простота лишь нечто негативное. Следовательно, Эпикур и Зенон признавали искусство, но оно у них было различно.

Два элемента высшего блага суть физическое благо и моральное благо, благосостояние и благоповедение. Поскольку всякая философия имеет целью произвести в познаниях единство и свести их к наименьшему числу начал, то древние решили испытать, нельзя ли из этих двух начал составить одно. Ведь всякую вещь именуют по цели, а не по средству. Следовательно, согласно идее Эпикура, блаженство было целью, а достойность лишь средством, а значит, нравственность была следствием блаженства. Зенон также пытался соединить оба начала, и согласно его идее нравственность была целью, достойность и добродетель сами по себе были высшим благом, а блаженство было лишь следствием нравственности.

Идеал и образец Диогена — это естественный человек. Образец Эпикура есть светский человек. Образец, или Idea archetypon, Зенона — это мудрец, в самом себе чувствующий блаженство, всем обладающий: он имеет в себе источник радости и праведности, он — царь; господствуя над самим собой, он не подлежит принуждению, принуждая себя самого. Подобного мудреца они предпочитали богам, коль скоро их боги немного в себе заключали, ибо божеству не нужно было одолевать соблазны и препятствия, а подобный мудрец достигал такого совершенства благодаря своей силе в преодолении препятствий.

Можно еще помыслить себе мистический идеал, где высшее благо состоит в том, что человек видит себя в общении с высшим существом. Таков Платонов идеал, который есть идеал фантастический.

Идеал христианина есть идеал святости, а образец есть христианин. Христианин есть также сугубый идеал, прообраз нравственного совершенства, святой благодаря божественному содействию. Но таковой не следует смешивать с людьми, именующими себя христианами, ибо они только пытаются приблизиться к этому идеалу, к этому образцу.

И Эпикур, и Зенон ошибались. Эпикур хотел придать нравственности мотив, но не давал ей ценности. Мотивом было блаженство, а ценностью — достойность. Зенон возвысил внутреннюю ценность добродетели и полагал в ней высшее блаженство, но он лишил добродетель мотивов. Высшим благом Эпикура было, следовательно, блаженство, или, как он его называл, наслаждение (Wollust), то есть внутреннее довольство и радость сердца. Нужно быть недосягаемым для упреков от других и от себя. Но это — не философия наслаждения, его, следовательно, неверно поняли. Сохранилось письмо, в котором Эпикур приглашает к себе кого-то, но не обещает принять его чем-либо иным, помимо сердечной радости и поленты, т. е. плохой эпикуровой еды. Подобное наслаждение было, следовательно, наслаждением мудреца. Итак, он лишил добродетель ценности, сделав нравственность средством для блаженства.

Зенон поступил наоборот, он полагал блаженство в ценности и не снабдил добродетель мотивами. Мотивы — это основания нашей воли, заимствованные от чувств. Сознание достойности блаженства еще не утоляет вожделения человека; и если человек не исполнит своих вожделений, то даже если он чувствует, что достоин их, — он все же несчастлив. Добродетель нравится более всего на свете, но она не доставляет удовольствия, ибо иначе все были бы добродетельны. Вожделения добродетельного человека ради этой добродетели тем сильнее упорствуют в своем стремлении к блаженству. Чем добродетельнее и несчастнее человек, тем прискорбнее то, что он несчастлив, хотя он и достоин счастья; тогда человек доволен своим поведением, но не своим состоянием.

Эпикур обещал человеку довольство самим собою, если только он сначала сделает так, чтобы состояние его было счастливым. Зенон обещал человеку довольство своим состоянием, если только сначала он сделает так, чтобы мог быть доволен самим собою.

Человек может быть доволен или же недоволен собою прагматически или морально, но то и другое у человека часто смешивается; часто он мнит, что его укоряет совесть, хотя он боится только судьи благоразумия. Если мы оскорбили кого-то в обществе, то дома мы попрекаем себя из-за этого, каковые упреки суть упреки судьи благоразумия, поскольку мы можем предполагать, что нажили себе в оскорбленном врага. Ибо все упреки благоразумия — это те, от которых возникает ущерб. Если же мы знаем, что другой этого не заметил, то мы спокойны, следовательно, это упрек благоразумия, и, однако же, мы считаем его за упрек нравственности. А Эпикур говорил: держи себя так, чтобы тебе не пришлось ожидать упреков от себя и других, и будешь счастлив.

Идеал святости, взятый согласно с философией, есть идеал наисовершеннейший, ибо это — идеал величайшего чистого нравственного совершенства; но коль скоро такого совершенства невозможно достичь человеку, то оно основывается на вере в божественное содействие.

Не только достойность блаженства имеет в этом идеале величайшее нравственное совершенство, но этот идеал имеет также величайший мотив, и этот мотив есть блаженство, но не в этом мире. Итак, идеал Евангелия имеет величайшую чистоту нравов, а также и величайший мотив, то есть блаженство, или праведность (Seligkeit).

Древние не знали большего нравственного совершенства, чем то, которое может проистекать из природы человека, — поскольку же эта природа весьма несовершенна, то и моральная система была, следовательно, не чиста; они приспособляли добродетель к слабости человека, а следовательно, они были неполны. В этом же идеале (святости) всё полно, и там величайшая чистота и величайшее блаженство. Принципы нравственности излагаются в полноте их святости, и говорится: будь свят. Но поскольку человек несовершенен, то этот идеал имеет дополнение, а именно божественное содействие.

III. О принципе моральности

После того как мы обсудили идеал величайшего нравственного совершенства, нам нужно посмотреть, в чем состоит принцип нравственности. Предварительно не скажем о нем ничего, кроме того, что он зиждется на доброте свободного произволения, но важно исследовать, на чем же, собственно, зиждется принцип нравственности. Вообще очень трудно установить первый принцип науки, особенно если науки уже достигли некоторой величины. Так, трудно, например, установить первый принцип права, механики.

Но поскольку у всех нас должен, однако, быть принцип моральной оценки, по которому мы единогласно можем судить о том, что является нравственным добром или недобром, то мы постигаем, что должен существовать единый принцип, проистекающий из основания нашей воли. И дело теперь за тем, чтобы выяснить этот принцип, в котором полагаем мы нравственность и по которому мы можем различить нравственное от безнравственного. Если человек обладает многими добрыми способностями и умениями, то, однако, тут же спрашивается: каков его характер? Если даже он обладает всяческими добрыми качествами, то всегда всё же спрашивают о его моральной доброте. Так что же такое верховный принцип нравственности, согласно которому мы всё оцениваем, и в чем отличие моральной доброты от всякой иной доброты? Прежде чем мы определимся в этих вопросах, мы должны указать сначала, как подразделяются различные точки зрения, с которых различным образом определяются принципы.

Систематическое понятие (обозначающее здесь не систему науки, а только понятие, из которого можно сделать систематическое изложение науки) моральности состоит в том, что моральность покоится либо на эмпирических, либо на интеллектуальных основаниях, и ее следует выводить либо из эмпирических, либо из интеллектуальных принципов. Эмпирические основания — это те, которые выводятся из чувств, поскольку что-либо удовлетворяет наши чувства (Sinne). Интеллектуальные основания — это такие, когда вся моральность выводится из согласия наших действий с законами разума.

Итак: systema morale est vel empiricum vel intellectuale. Если система морали покоится на эмпирических основаниях, то она покоится на основаниях либо внутренних, либо внешних, соответственно предметам внутреннего и внешнего чувства. Если моральность покоится на внутренних основаниях, то это первая часть эмпирической системы, если же она покоится на внешних основаниях, то это вторая часть эмпирической системы. Те, кто выводят моральность из внутренних оснований эмпирического принципа, признают некое чувство — физическое и моральное чувство.

Физическое чувство состоит в себялюбии, которое двояко: себялюбие суетности и своекорыстия. Оно стремится к своей собственной выгоде, и это — корыстный (eigensüchtiges) принцип, которым удовлетворяются наши чувства. Это принцип благоразумия (Klugheit). Авторы принципа себялюбия — это: среди древних — Эпикур, ибо у него был вообще-то принцип нравственности; среди новейших — Гельвеций, Мандевиль.

Второй принцип внутреннего основания эмпирической системы — это, если основание полагается в моральном чувстве, которым возможно различать, что́ добро и что́ зло. Предпочтительные авторы — Шефтсбери и Хатчесон.

К эмпирической системе ученого понятия моральности относятся, во-вторых, внешние основания. Те, кто полагает в них моральность, говорят: вся моральность покоится на двух вещах: на воспитании и на правлении. Вся моральность есть в таком случае только привычка, и мы по привычке судим обо всех действиях согласно правилам воспитания или закону верховной власти. Итак, моральная оценка возникает из примера или из предписания законов. Первое утверждает Монтень. Он говорит: мы находим, что люди в различных местностях различны также в отношении моральности. Так, в Африке дозволено воровство, в Китае родителям дозволяется выбрасывать на улицу своих детей, эскимосы душат их, а в Бразилии их хоронят заживо. Второе утверждает Гоббс. Он говорит: верховная власть может позволить, а также и запретить все действия (какие угодно). Следовательно, действия нельзя подвергать моральной оценке разума, но мы действуем по привычке и по приказу верховной власти, а значит, нет никакого морального принципа, кроме заимствованного из опыта.

Однако, если принцип моральности покоится на себялюбии, то он покоится на случайном основании, ибо свойство действий, по которому они приносят или не приносят мне выгоду, основано на случайных обстоятельствах. Если принцип основан на моральном чувстве, когда действия оценивают по благорасположению или недовольству, по отвращению или вообще по чувству вкуса, то он также покоится на случайном основании. Ибо если кому-то нечто приятно, то другой может испытывать к тому же самому антипатию; так, дикарей тошнит от вина, которое мы пьем столь охотно. И так же обстоит и с внешними основаниями воспитания и правления. Следовательно, принцип моральности, согласно эмпирической системе, покоится на случайных основаниях.

Вторая systema morale — интеллектуальная. Согласно ей, философ судит, что принцип моральности имеет основание в рассудке и может

быть усмотрен всецело априори. Например: не лги — если бы это основывалось на принципе себялюбия, то говорилось бы: не лги лишь тогда, когда это приносит тебе вред, но если это дает тебе пользу, то это может быть позволено. Если бы это основывалось на моральном чувстве, тогда тому, кто был бы лишен столь тонкого морального чувства, которое вызывало бы у него отвращение ко лжи, было бы позволено лгать. Будь это основано на воспитании и правлении, тогда тот, кто так воспитан и кто живет при таком правлении, которое это позволяет, был бы свободен (от запрета) лгать. Но если это основано на принципе, заключающемся в рассудке, то говорится абсолютно (schlechthin): не лги; обстоятельства же могут быть какие угодно. Если я рассмотрю свое свободное произволение, то это — согласие свободного произволения с самим собой и с другими. Это, следовательно, необходимый закон свободного произволения. А те принципы, которые должны иметь значимость всеобщую, постоянную и необходимую, нельзя выводить из опыта, но только из чистого разума. Всякий моральный закон выражает категорическую необходимость, а не такую, которая почерпнута из опыта. Все необходимые правила должны быть установлены априори, а следовательно, принципы моральности интеллектуальны. Оценка моральности совершается вовсе не по чувственным (sensitive) и эмпирическим принципам, ибо моральность вовсе не есть предмет чувств, она есть предмет исключительно рассудка.

Этот интеллектуальный принцип может быть двояким:

1. Поскольку он основывается на внутреннем свойстве действия, насколько оно рассматривается нашим рассудком.

2. Или это может быть внешний принцип, поскольку наши действия имеют отношение к другому, чуждому, существу.

Этот принцип есть теологический принцип морали. Мы имеем, следовательно, теологическую мораль, так же как мы имеем и моральную теологию. Но этот теологический принцип также ошибочен, ибо различие нравственного добра и зла состоит не в отношении к другому существу, principium morale est intellectuale internum. Но определить, в чем состоит этот principium intellectuale internum, должно быть нашей целью в морали, однако это можно будет выяснить лишь со временем, постепенно.

Все императивы суть формулы практического принуждения (Necessitation). Практическое принуждение есть то, что делает необходимым свободное действие. Но все наши свободные действия могут быть принуждены двояко: либо они могут быть необходимы по законам свободного произволения, и тогда они практически необходимы; либо же они могут быть необходимы по законам чувственной склонности, и тогда они патологически необходимы. Согласно этому, наши действия принуждаются практически, т. е. по законам свободы, или патологически, т. е. по законам чувственности. Практическое принуждение есть объективное принуждение свободного действия, патологическое принуждение есть субъективное принуждение. Итак, все объективные законы наших действий необходимы практически, а не патологически.

Все императивы суть лишь формулы практического принуждения, они выражают необходимость наших действий при условии доброты.

Формула, выражающая практическую необходимость, есть causa impulsiva свободного действия, и поскольку она принуждает объективно, то ее называют motivum. Формула, выражающая патологическое принуждение, есть causa impulsiva per stimules, поскольку она принуждает субъективно. Итак, все субъективные necessitationes суть necessitationes per stimules.

Императивы провозглашают объективное принуждение, а поскольку есть природа императивов, то и доброта есть трех родов.

1. Imperativus problematicus говорит: нечто есть добро как средство для произвольной цели, и это bonitas problematica.

2. Прагматический императив есть императив по приговору благоразумия и говорит, что действие необходимо как средство для нашего блаженства. Здесь цель уже определена, а значит — это принуждение действий при условии, но при необходимом и всеобщезначимом условии, и это bonitas pragmatica.

3. Моральный императив провозглашает доброту действия в себе самом, а следовательно, моральное принуждение является категорическим, а не гипотетическим; моральная необходимость состоит в абсолютной доброте свободного действия, и это — bonitas moralis.

Из этих трех императивов возникает следующее:

Всякое моральное принуждение есть обязательство (Obligation), а не необходимость действия из правил благоразумия, или прагматическое принуждение не есть обязательство. Обязательство есть, следовательно, практическое, а именно — моральное обязательство. Всякое обязательство есть или обязательство по долгу, или принудительное обязательство, о чем больше будет сказано впоследствии.

Всякое обязательство есть не только необходимость действия, но и принуждение, действие делается необходимым (Notwendigmachung); следовательно, obligatio есть necessitatio, а не necessitas. Божественная воля в отношении моральности необходима, а человеческая воля — не необходима, но принужденна. Итак, практическая необходимость в отношении высшего существа не есть обязательство. Поэтому я не говорю: Бог обязан быть правдивым, святым. Моральная необходимость есть объективная необходимость; но там, где она есть также субъективная необходимость, там она не есть принуждение. Моральная необходимость является объективным необходимлением и обязательством в том случае, если субъективная необходимость случайна. Все императивы выражают объективное необходимление действий, которые, однако, субъективно случайны. Например: "Ешь, если ты голоден, и у тебя есть что есть" — это субъективное принуждение, а также и объективное, и в силу этого оно не содержит принуждения или обязательства. Итак, в отношении совершенной воли, у которой моральная необходимость не только объективно, но и субъективно необходима, не имеет места никакое принуждение и обязательство, но в отношении несовершенного существа, у которого моральное благо объективно необходимо, — там имеет место необходимление и принуждение, а следовательно, также и обязательство. Стало быть, нравственные действия должны быть лишь случайны, если они совершаются по принуждению, и те, кто имеет морально несовершенную волю, подчинены обязательству (stehen unter der Verbindlichkeit), и это — люди.

Всякое же обязательство есть necessitatio practica, а не pathologica, объективное, а не субъективное принуждение. Патологическое принуждение — это когда мотивы взяты из ощущений (Sinnen) и из чувства (Gefühl) приятного и неприятного. Тот, кто делает нечто, потому что это приятно, принуждается патологически; тот, кто делает нечто, потому что оно добро, в себе и для себя добро, тот действует по мотивам и принуждается практически. Итак, causae impulsivae, поскольку они заимствуются от добра, происходят из рассудка, и человек, который побуждается к чему-либо согласно таковым причинам, принуждается per motiva; но поскольку causae impulsivae заимствуются от приятного, они — из чувств; человек, который побуждается к чему-либо согласно таковым причинам, принуждается per stimules.

Соответственно этому, всякое обязательство есть не патологическое или прагматическое принуждение, но моральное. Мотивы заимствуются либо из прагматических оснований, либо из моральных оснований внутренней доброты.

Все прагматические мотивы лишь условны постольку, поскольку действия суть средства блаженства, следовательно, в самих действиях здесь нет никакого основания, но действие ценно как средство. Итак, все imperativi pragmatici hypothetice necessitant et non absolute.

Но imperativi morales necessitant absolute и провозглашают bonitatem absolutam, так же как imperativi pragmatici провозглашают bonitatem hypotheticam. Правдивость может быть доброй по основаниям благоразумия, а значит, опосредованно: например, в торговле, где она все равно, что наличные деньги; но в абсолютном рассмотрении быть правдивым добро само по себе, и во всех отношениях добро, и неправда постыдна сама по себе. Итак, моральное принуждение абсолютно, и motivum morale провозглашает bonitatem absolutam.

Как это возможно, чтобы действие имело bonitatem absolutam, — этого мы еще не можем объяснить. Но предварительно до́лжно заметить: подчинение нашей воли правилу всеобщезначимых целей есть внутренняя доброта и абсолютное совершенство свободного произволения — тогда оно согласуется со всеми целями. Показать это на частном случае не так легко, например, честность согласуется со всеми моими правилами, ибо одна истина согласуется с другой истиной и согласуется также со всеми целями, а также и с волей других, так что всякий может руководиться ею. Но ложь противоречит себе, не согласуется с целями моими и других.

Моральная доброта есть, следовательно, правление в нашем произволении правил, посредством коих все действия моего произволения всеобщезначимо согласуются. А подобное правило, которое есть принцип возможности согласия всех свободных произволений, есть моральное правило.

Все свободные действия не определены природой и никакими законами, следовательно, свобода есть нечто ужасное, ибо действия вовсе не детерминированы. В отношении же наших свободных действий необходимо правило, благодаря которому все действия согласуются, и это — моральное правило. Если мои действия согласуются по прагматическому правилу, то они хотя и согласуются по моему произволению, но не

с произволением других, не согласуются они даже и с моим произволением, ибо они заимствованы от благосостояния. Поскольку же мы не можем априори усмотреть благосостояние, то отсюда следует, что мы не можем дать о благоразумии никакого правила априори, но a posteriori. Поэтому оно не может быть правилом для всех действий. Будь оно таковым, оно должно было бы быть таково априори. Итак, прагматические правила не согласуются ни с произволением других, ни с моим собственным. Поэтому должны существовать правила, согласно которым мои действия имеют всеобщую значимость, и эти правила выводятся из всеобщих целей людей, и должны согласовывать наши действия, и это — моральные правила.

Моральность действия есть нечто совершенно особенное, отличающееся от всех прагматических и патологических действий, и потому моральность следует излагать чрезвычайно тонко, чисто и обособленно. Но хотя для моральной доброты, если не приносят плода моральные мотивы, берут и прагматические, и даже патологические causae impulsivae, однако, если вопрос задается о доброте действий, то спрашивается не о том, чем мы побуждаемся к доброте, но о том, в чем состоит доброта действия в себе и для себя.

Motivum morale надлежит, следовательно, рассматривать совершенно чисто в себе и для себя и отделять от мотивов благоразумия чувств. Мы от природы имеем в душе достаточно умения очень точно и тонко отличать моральную доброту от проблематической и прагматической доброты, и тогда действие столь чисто, как будто бы оно спустилось с небес. И чистое моральное основание имеет бóльшие мотивы, чем перемешанное с патологическими и прагматическими мотивами. Ибо такие мотивы имеют более побудительной силы для чувственности, но рассудок смотрит на общезначимую побудительную силу. Хотя нравственность плохо впечатляет, не так нравится и не так удовлетворяет, но она есть отношение к всеобщезначимому благорасположению; она должна нравиться даже высшему существу, и это — сильнейшее побудительное основание.

Для благоразумия требуется добрый рассудок, а для нравственности требуется добрая воля. Наше свободное поведение покоится сугубо на нашей доброй воле, если оно должно иметь нравственную доброту; следовательно, наша воля может быть доброй в себе. В благоразумии не стоит вопрос о цели, ибо все благоразумные поступки имеют одну и ту же цель, а именно блаженство, — но о рассудке, поскольку он усматривает цель и средства достичь ее; там один может быть умнее другого. Итак, для благоразумия требуется добрый рассудок, а для нравственности — абсолютно добрая в себе воля. Воля, например, разбогатеть — добра в отношении к цели, но не сама по себе. Но теперь нужно объяснить, что такое абсолютно добрая в себе воля, от которой зависит моральная доброта.

Моральный мотив не только следует отличать от прагматического, но его нельзя даже противополагать ему. Чтобы лучше понять это, заметьте прежде вот что:

Все моральные мотивы суть либо только obligandi, либо obligantia. Motiva obligandi суть основания ad obligandum, чтобы обязать ко-

го-либо. Но если эти основания достаточны, то они суть obligantia, обязывающие основания. Не все основания обязанности суть также обязывающие основания. Motiva moralia non sufficientia non obligant, sed motiva sufficientia obligant. Есть, следовательно, моральные правила, обязывающие абсолютно, т. е. не только обязательные, но и обязывающие, и они делают необходимым мое действие — например: не лги.

Если мы свяжем motiva pragmatica и moralia, будут ли они homogenia? Как недостаток честности невозможно возместить деньгами, которые у тебя есть, и как уродливое лицо не обретает красоты от того, что его владелец располагает большими богатствами, точно так же нельзя ставить motiva pragmatica в ряд с motivarum moralium и сопоставлять с ними.

Однако же принуждающую силу их можно сравнивать. Кажется, что перед судом рассудка благоразумнее предпочесть добродетели выгоду. Но только моральное совершенство и выгоду вовсе нельзя сравнивать, ибо здесь есть различие. Но как получается, что мы действительно смешиваем их? Например, есть несчастный человек; другой говорит: ты хоть и можешь помочь несчастному, но не причиняя себе вреда. Здесь, если судит рассудок, нет разницы между моральным и прагматическим мотивом, но лишь — между моральным и прагматическим действием. Ибо не только благоразумие советует мне ориентироваться на свою выгоду, но и нравственность. Я могу употребить на благо терпящего несчастье человека только избыток своего имущества, ибо если человек раздаст все свои средства, то он сам повергнет себя в нужду и сам должен будет теперь вымаливать благодеяния у других, лишая себя возможности быть моральным. Итак, объективно моральный мотив нельзя противополагать прагматическому мотиву, ибо они неравны.

IV. [Об обязанности]*

1. De obligatione activa et passiva.

Obligatio activa есть obligatio obligantis, a obligatio passiva есть obligatio obligati, однако это различие несущественно.

Все обязанности к великодушным действиям суть obligationes activae. Я обязан совершить действие, которое есть тем не менее заслуга. Обязанности, исполняя которые мы можем обязать других, составляют заслугу. Мы обязаны совершить действие в отношении кого-то другого, не будучи обязаны этому другому. Obligati sumus ad actionem ita, ut illi non obigati sumus. Мы обязаны совершить действие, но не обязаны человеку. Я обязан помочь тому, кто в несчастье, следовательно, обязан совершить действие, но не обязан человеку. Это будет obligatio activa. Но если я кому-нибудь должен (einem schuldig bin), то я обязан не только к действию выплаты, но также обязан и кредитору, и это — obligatio passiva. Кажется, однако, будто всякая obligatio есть passiva, ибо если я обязан, то я принужден. Но только в случае obligatio activa это принуждение разума. Я принуждаюсь собственным своим размышлением, следовательно, нет ничего страдательного, а obligatio passiva должно

происходить через посредство другого. Но если нас принуждает разум, то мы сами господствуем. Следовательно, различие двух видов обязанности справедливо.

Obligatio passiva est obligatio obligati erga obligantem. Obligatio activa est obligatio erga non obligantem. (Или: obligatio activa est obligatio obligantis erga obligatum.)

Автор. Обязательства могут быть больше и меньше и не могут друг другу противоречить. Ибо, что морально необходимо, противоположного тому не может сделать необходимым никакое другое обязательство. Например, обязательство в отношении кредитора уплатить долг и в отношении отца — быть благодарным. Если одно следует назвать обязательством, то другое не есть обязательство. В отношении отца я обязан условно, а в отношении кредитора categorice. Итак, первое является обязательством, а второе — нет. В первом случае это — принуждение, а в другом случае — нет. Следовательно, имеется в виду противоречие мотивов, но не долга.

Многие обязательства возникают, растут и прекращаются. Когда родятся дети, то возникает обязательство, и, по мере того как они растут, растут и обязательства; если ребенок становится совершеннолетним, то обязательство, лежавшее на нем, как на ребенке, прекращается. Хотя он еще обязан, но не как ребенок, а в отношении к благодеяниям родителей. Чем больше трудится работник, тем более возрастает обязательство; когда ему заплатят, обязательство прекращается. Некоторые обязательства никогда не могут прекратиться, — например, в отношении благодетеля, который первым оказал нам благодеяния; сколько бы мы ни возмещали ему это, он тем не менее остается первым, кто оказал нам благодеяние, и мы постоянно обязаны ему. И все же в одном случае и это обязательство прекращается, а именно, если наш благодетель сыграет с нами плутовскую шутку, что, однако, случается редко, если только мы благодарны по отношению к нашим благодетелям.

Акт, посредством которого возникает обязательство, называется actus obligatorius. Всякий договор есть actus obligatorius. Через actum obligatorium может возникнуть обязательство в отношении меня, но через actum obligatorium может возникнуть также и обязательство в отношении другого: например, деторождение есть actus obligatorius, посредством которого родители возлагают на себя обязательства в отношении детей. Обязаны ли, однако, дети посредством акта деторождения в отношении родителей? Не думаю, ибо существование не есть обязательство (ведь существование еще не составляет само по себе счастья; более того, чтобы быть поистине несчастным, необходимо существовать), но они обязаны им в силу содержания (Erhaltung). Там, где действия вовсе не свободны, где нет личности, там нет и никаких обязательств. Например, человек не обязан сдерживать глотание, ибо это не в его власти. Следовательно, для обязательства предполагается наличие свободы.

Обязательства различаются in positivam et naturalem. Obligatio positiva возникает из положительного и произвольного установления, а obligatio naturalis — из самой природы действий. Все законы суть либо естественные, либо произвольные. Если обязательство произошло из lege naturali и имеет основанием самое действие, то оно — naturalis. Если

же оно произошло из lege arbitraria и имеет основание в произволении другого, то оно есть obligatio positiva.

Крузий полагает, что всякое обязательство относится к произволению другого. Согласно его мнению, обязательство будет, следовательно, принуждением per arbitrium alterius. Хотя и создается впечатление, что при обязанности я принуждаюсь per arbitrium alterius, однако я принуждаюсь per arbitrium internum, но не посредством arbitrium externum, а значит, не через необходимое условие всеобщего произволения; следовательно, есть также всеобщее обязательство. Всякое obligatio positiva не направлено непосредственно на действие, но мы обязаны совершить действие, которое в себе безразлично. Следовательно, всякое obligatio positiva est indirecta, а не directa, например: если я не должен лгать потому, что это запрещено Богом, — а он запретил это, потому что ему так было угодно, — то он мог бы и не запрещать этого, если бы захотел. А obligatio naturalis есть directa. Я не должен лгать [не] потому, что это запрещено Богом, а потому, что это само по себе зло. И вся моральность основана на том, что действия совершаются ради внутреннего свойства самого действия; не действие, следовательно, создает моральность, но настроение (Gesinnung), из которого я совершаю его. Если я делаю нечто потому, что это предписано, или приносит пользу, или не делаю нечто, потому что оно запрещено, или приносит вред, то это — не моральное настроение. Но если я делаю нечто потому, что оно само по себе, безусловно, добро, то это — моральное настроение. Следовательно, действие должно происходить не потому, что его желает Бог, но потому, что оно само по себе праведно или добро; потому, что оно таково, и Бог желает его и требует его от нас.

Obligatio может быть affirmativa и negativa. Итак, negativa противополагается не positiva, а affirmativa, что допускалось уже однажды в праве и (допускается) также здесь. Obligationem negativam человек имеет ad omittendum, obligationem affirmativam человек имеет ad committendum.

Consectaria действий добры либо злы. Они могут быть naturalia и arbitraria, а также physica и moralia. Например, последствие свойства есть consectarium physicum, автор принимает consectaria как naturalia и arbitraria. Naturalia суть такие, которые проистекают из самого действия; arbitraria — которые проистекают из произволения другого существа, например наказания. Действия добры или злы либо непосредственно в себе, либо же они добры или злы косвенно, или случайно. Доброта действия есть поэтому vel interna vel externa.

Моральное совершенство vel subjectiva vel objectiva. Объективное совершенство состоит в самом действии. Субъективное совершенство состоит в согласии действий с произволением другого. Moralitas objectiva заключается, следовательно, в самом действии. Верховное произволение, содержащее в себе основание всякой моральности, — это божественное произволение. Следовательно, во всех наших действиях мы можем рассматривать либо объективную, либо субъективную моральность.

Есть объективные законы действий, и это суть praecepta, а субъективные законы действий суть максимы. Они редко согласуются с объективными законами действий.

Всю объективную моральность мы можем рассматривать как субъективную моральность божественной воли, но не как субъективную моральность человеческой воли. Божественные настроения морально добры; но не таковы настроения человека. Божественное настроение или божественная субъективная моральность согласуется, следовательно, с объективной моральностью, а если мы действуем сообразно с объективной моральностью, то мы действуем сообразно с божественной волей. Следовательно, все моральные законы суть praecepta, потому что они суть правила божественной воли.

В отношении моральной оценки все основания объективны, и ни одно не может быть субъективным. Но в отношении морального мотива есть субъективные основания. Итак, основания оценки объективны; основания же исполнения могут быть и субъективными. Различение того, что нравственно: добро или зло, должно совершаться согласно рассудку, следовательно, объективно, — но для того, чтобы совершить действия, могут быть также субъективные основания. Вопрос: морально ли нечто? — это вопрос, касающийся самого действия. Моральная доброта есть, следовательно, нечто объективное, ибо она состоит в согласии не с нашими склонностями, а в себе самой, как идея. Все субъективные законы заимствуются из свойства того или иного субъекта и имеют значимость лишь в отношении того или иного субъекта. Моральные же законы должны иметь силу для всех и вообще для свободных действий, безотносительно к свойствам субъекта. У Божественной воли ее субъективные законы тождественны объективным законам всеобщей доброй воли; но субъективный закон Бога не есть основание моральности, он благ и свят Сам потому, что Его воля сообразна этому объективному закону. Итак, вопрос о моральности вовсе не относится к субъективным основаниям, но может решаться лишь по объективным основаниям.

Различать объективную и субъективную моральность — совершенно противоестественно. Ибо всякая моральность объективна, и только условие применения моральности может быть субъективным.

Первый моральный закон у автора таков: Fac bonum et omitte malum.

В чистом виде значение данного положения таково: доброе следует отличать от приятного. Приятное касается чувственности, доброе — рассудка. Доброе — это то, что нравится всем, следовательно, его можно оценить рассудком. Приятное нравится только по частному благорасположению. Итак, приведенное выше положение могло бы значить: делай то, что представляет тебе как доброе твой рассудок, а не то, что приятно твоим чувствам. Однако если это даже и так, то мы ведь знаем, что все императивы говорят: до́лжно делать то, что до́бро, а не то, что приятно. "До́лжно" означает всегда доброту доброго, а не приятного, следовательно, это остается все же тавтологией. В данном положении возможно провести различие: делай то, что морально до́бро. Однако тогда должно было бы быть другое правило, которое говорило бы, в чем состоит моральная доброта. Следовательно, вышеприведенное положение никоим образом не может быть принципом моральности.

Не все imperativi суть obligationes, как то полагает автор; так, imperativi problematici et pragmatici не суть obligationes, ut supra.

Обязательство есть, согласно нашему автору, сопряжение преимущественных оснований с моим действием, ибо он говорит: доброе имеет

в себе побудительные к действию силы, а преимущественное благо имеет преимущественные побудительные к действию основания. Но положение: Fac bonum et omitte malum не может быть моральным основоположением для обязания, ибо доброе может быть многообразно добрым для произвольных целей. Тогда это — основоположение умения и благоразумия; но если оно добро для моральных действий, то это будет моральным основоположением. Следовательно, это — principium vagum. Далее, это также есть principium tautologicum. Тавтологическое правило — это то, которое, собираясь ответить на вопрос, дает пустую резолюцию. Если вопрос таков: что я должен делать в отношении моего обязательства? — а ответ: делай добро и не делай зла, то это пустой ответ, ибо fac означает не что иное как вот что: хорошо, чтобы это произошло. Итак, положение гласит: хорошо, что ты делаешь добро, следовательно, оно тавтологично. Оно не дает узнать, что добро, не говорит, что я должен делать то, что я должен делать. Никакая наука не преисполнена тавтологических положений в такой мере, как мораль. Для ответа на вопрос она приводит условие вопроса. Условие же тавтологично при таком решении проблемы, ибо тавтологично то, что скрыто содержалось в проблеме или вопросе и явно говорится в ответе, и мораль полна подобных положений, и каждый думает, что он сделал все нужное, если он подобным образом разъяснил и указал своему ученику положения морали. Например, если у кого-нибудь запор, а врач говорит: "Сделай так, чтобы твой кишечник стал проходимым, чтобы хорошо совершалось испарение и переваривание", — тогда то, что он сказал, есть именно то, что он желал знать. Это тавтологические правила оценки.

Но вопрос в том: каковы условия, при которых мои действия добры? Автор говорит: bonorum sibi oppositorum fac melius, так это следует из вышеприведенного тавтологического положения. Когда отказываются от малого блага, чтобы приобрести большее, то отвращение означает пожертвование и самоотвержение. Пожертвование означает допущение зла, дабы не возникло большего зла. Отвращение может быть прагматическим и моральным. Я могу воздержаться от одной выгоды там, где можно приобрести бóльшую; это — abnegatio pragmatica. Но если я по моральному основанию воздерживаюсь от действия, чтобы совершить большее, то это — abnegatio moralis.

Положение автора, как основание обязательности, quaere perfectionem, quantum potes, — по меньшей мере все-таки определеннее выражено, здесь хотя бы нет тотальной тавтологии; следовательно, оно в некоторой степени пригодно. Что же совершенно? Совершенство вещи и человека различны. Совершенство вещи есть достаточность всех requisitorum, чтобы конституировать вещь. Следовательно, в общем виде оно означает полноту. Но совершенство человека еще не означает моральности. Совершенство и моральная доброта различны. Совершенство — это полнота человека в отношении его сил, способностей и сноровки в исполнении всех произвольных целей. Совершенство может быть больше и меньше. Один может быть совершеннее, чем другой. Доброта же есть свойство хорошо и во благо (gut und wohl) пользоваться всеми этими совершенствами. Следовательно, моральная доброта

состоит в совершенстве воли, а не способности. Однако для доброй воли требуется полнота и способность всех сил осуществить все то, чего хочет воля. Итак, мы можем сказать, что совершенство лишь косвенно принадлежит к моральности. Следовательно, данное положение косвенно морально.

Другой моральный принцип автора таков: vive convenienter naturae. Это — стоический принцип. Но там, где в морали много принципов, там наверняка нет ни одного; ибо может быть только один истинный принцип. Если даже приведенное положение высказывается так: живи сообразно законам, даваемым тебе природою через посредство разума, то оно все же тавтологично, ибо жить сообразно с природой означало бы совершить свои действия согласно с физическим порядком природных вещей. Следовательно, это было бы правило благоразумия, но не моральный принцип, да не было бы даже и правилом благоразумия. Ибо, если говорится: совершай свои действия так, чтобы они согласовывались с природой, то я не знаю, хорошо ли, если действие согласуется с природой. Еще менее это есть принцип моральности.

Последний принцип таков: ama optimum quantum potes. Это положение сто́ит так же мало, как и прежние. Мы любим всё, что относится к нашему совершенству, и кое-что добавляем к нему, и постольку это любит всякий. Есть двоякого рода любовь к чему-нибудь: по склонности и по принципам. К примеру, мошенник любит добро по принципам; но зло он любит по склонности. Следовательно, ни одно из приведенных положений не есть принцип моральности.

2. О моральном принуждении

Во-первых, заметим о принуждении вообще, что оно двояко: объективное и субъективное. Субъективное принуждение есть представление необходимости действия per stimulos или через посредство causas impulsivas субъекта. Объективное принуждение есть необходимость действия по объективным побудительным основаниям. Субъективное принуждение есть понуждение некоторого лица тем, что обладает для него наибольшей понуждающей и побудительной силой. Принуждение есть, следовательно, не необходимость, а понуждение к действию. Но понуждаемое существо должно быть таким, которое не совершило бы этого действия без понуждения, и даже, более того, имело бы основания против его совершения. Следовательно, Бог не может быть понуждаем. Принуждение есть, таким образом, понуждение к неохотно совершаемому действию. Это понуждение может быть объективным и субъективным. Так, мы неохотно отказываемся по одной склонности от чего-то такого, что делаем по другой, так, например, скупец отказывается от малой выгоды, если тем самым приобретает большую, однако неохотно: он предпочел бы иметь их обе.

Всякое принуждение либо патологическое, либо практическое. Патологическое принуждение есть необходимление действия per stimulos. Практическое принуждение есть необходимление неохотно совершаемого действия per motiva. Патологически не может быть принужден ни

один человек в силу свободной воли. Человеческое произволение есть arbitrium liberum, поскольку оно не принуждается per stimulos. Животное произволение есть arbitrium brutum, а не liberum, потому что оно может быть принуждено через посредство stimulos. Например, если многими жестокими мучениями человека принуждают совершить действие, то его нельзя все же принудить совершить действие, если он этого не желает: он ведь может вытерпеть мучение. Хотя он может быть принужден, но не в строгом смысле. Все же можно, невзирая на все чувственные побуждения, воздержаться от действия. Такова природа liberi arbitrii. Животные принуждаются per stimulos. Так, собака должна есть, если она голодна и у нее есть еда; человек в том же самом случае может воздержаться. Следовательно, человека можно принудить патологически, но только относительно, например пыткой.

Необходимо то действие, которому мы не можем противиться. Принуждающие основания суть те, противостоять которым недостаточно человеческих сил. Но человек может быть принужден практически per motiva. Он не принуждается, но побуждается. Но принуждение тогда не субъективно, а объективно, ибо иначе оно ведь не было бы практическим, и совершается per motiva, а не per stimulos. Ибо stimuli суть motiva subjective moventia.

У свободного существа действие может быть практически необходимо, и притом в большой степени, которую невозможно превзойти, но которая не противоречит свободе. Так, Бог необходимо должен вознаградить людей, поведение которых сообразно с моральными законами, и тогда он совершает это по правилам наилучшего изволения (des besten Beliebens), ибо поведение согласуется с моральными законами, а значит, также и с божественным произволением. Так, честный человек не может лгать; но он не лжет по собственной воле. Следовательно, действия могут быть необходимы, не противореча свободе. Это практическое принуждение может иметь место лишь у людей, но не у Бога; например: ни один человек не отдаст с охотою принадлежащего ему, но если он не может спасти своих детей иначе, как потеряв все свое имущество, то он расстается с ним и принуждается здесь практически. Следовательно, тот, кто принуждается по побудительным основаниям разума, понуждается без противоречия своей свободе. Хотя мы неохотно совершаем действия, но все же мы совершаем их, потому что они добры.

3. О практическом принуждении

Всякое принуждение не патологическое, а практическое. Практическое принуждение не субъективно, а объективно: ибо если бы оно было субъективным, то оно было бы necessitatio pathologica. Со свободой не согласуется никакое иное принуждение, кроме практического принуждения per motiva. Эти motiva могут быть pragmatica и moralia. Pragmatica заимствованы от bonitate mediata. Moralia заимствованы от bonitate absoluta свободного произволения.

Чем более человек может быть принужден морально, тем более он свободен; чем более он принуждается патологически, что совершается,

однако, лишь относительно, тем он менее свободен. Это нечто особенное; чем более кого-то можно принудить, а именно морально, тем свободнее он. Морально я принуждаю человека посредством motiva objective moventia, посредством побудительных оснований разума при величайшей его свободе без всякого стимула. Нужна, следовательно, большая степень свободы, чтобы жить принужденным морально, ибо тогда arbitrium liberum могущественнее, его можно принудить побудительными основаниями, и оно свободно от stimulis, чем больше, стало быть, некто свободен от stimulis, тем более он может быть принужден морально. Свобода растет вместе со степенью моральности. У Бога нет места necessitatio practica, ибо у него субъективные законы тождественны с объективными; но у человека имеет место necessitatio practica, ибо он совершает это неохотно; следовательно, он должен быть принужден; но чем более он поддается моральному побудительному основанию, тем он свободнее.

Свободнее тот, у кого меньше обязательств. Поскольку у кого-то есть обязательство, то он не свободен; но если обязательство прекращается, то он становится свободен. Наша свобода, следовательно, умаляется обязательством; но у Бога свобода не умаляется моральной необходимостью; он также не обязан к тому; ибо совершенно добрая воля не обязана, потому что такая воля сама по себе хочет того, что до́бро, следовательно, она не может быть обязана; но люди, потому что воля их зла, могут быть обязаны. Так, человек не свободен, если он принял благодеяния, и все же мы можем сравнительно иметь в одной части больше свободы, чем в другой. Тот, кто подлежит obligatione passiva, менее свободен, чем тот, кто подлежит obligatione activa. Мы не можем быть принуждены ни к какому великодушному действию, и тем не менее у нас есть к тому обязательство, следовательно, мы подлежим obligatione activa. К действию должному (der Schuldigkeit) мы можем быть принуждены, и тогда подлежим obligatione passiva. Тот, кто состоит у кого-нибудь под obligatione passiva, тот менее свободен, чем тот, кто может обязать его.

Мы имеем obligationes internas erga nosmet ipsos. В отношении их мы внешне совершенно свободны, и всякий может делать со своим телом, что хочет, это никого нимало не касается; однако внутренне он несвободен, ибо обязан необходимыми и существенными целями человечности. Всякое обязательство есть ряд принуждений, если это принуждение моральное, то мы либо принуждаемся внешне, либо принуждаем себя сами, и это есть coactio interna. Но можно быть внешне морально принужденным другим, если другой вынудит нас к действию, которое мы делаем неохотно, не по моральным мотивам. Если, например, я должен сколько-нибудь другому, и другой говорит: "Если ты хочешь быть честным человеком, то должен отдать мне долг; я не стану подавать на тебя судебный иск, но не могу оставить этот долг без уплаты, потому что мне нужны деньги" — то это внешнее моральное принуждение через произволение другого.

Чем более некто может принудить сам себя, тем он свободнее. Чем менее нужды в том, чтобы его принуждали другие, тем он внутренне свободнее. Нам следует здесь различить еще способность свободы и сос-

тояние свободы. Способность свободы может быть больше, хотя состояние — хуже. Чем больше способность свободы, чем свободнее она от stimulis, тем человек свободнее. Если бы человек не нуждался в самопринуждении, то он был бы вполне свободен, тогда воля его была бы вполне добра, и всякое добро он хотел бы охотно совершить, потому что он не должен был бы принуждать сам себя; но не таково положение человека; и все же один ближе подходит к этому положению, чем другой, а именно, если чувственные влечения, stimuli, у одного сильнее, чем у другого. Чем более человек упражняется в том, чтобы принуждать себя, тем более он становится свободным. Иной имеет уже от природы задатки для великодушия, прощения, для праведности, — тем лучше он может принуждать сам себя, и тем он свободнее. Но ни один человек не избавлен от необходимости самопринуждения.

Всякое обязательство бывает либо внешнее, либо внутреннее. Obligatio externa est necessitatio moralis per arbitrium alterius. Obligatio interna est necessitatio moralis per arbitrium proprium. Произволение есть вожделение, которое находится в моей власти. Пожелание же есть вожделение, которое не в моей власти. Принуждение чуждым произволением есть necessitatio moralis externa: ибо другой обладает властью принудить меня, и возникающее отсюда обязательство есть obligatio externa. Necessitatio moralis, совершающееся не чуждым, а собственным произволением, есть necessitatio moralis interna, возникающее отсюда обязательство есть obligatio interna. Например, у меня есть обязательство помочь другому, но это обязательство внутреннее. Возмещение оскорбления морально необходимо через чуждое произволение, и это obligatio externa.

Внешние obligationes больше, чем внутренние; ибо внешние obligationes суть одновременно внутренние; но внутренние не суть одновременно внешние. Obligatio externa предполагает уже, что действия вообще подчинены моральности, и в силу этого она есть interna. Ибо obligatio externa потому есть obligatio, что действие уже есть обязательство interne. Ибо в силу того, что действия составляют долг, это — внутреннее обязательство; поскольку же я еще могу принудить моим произволением к исполнению этого долга, то это есть также obligatio externa. В случае obligatione externa мое действие должно согласоваться с произволением другого, и к этому другие могут также принудить меня. Obligatio externa может быть принуждена другим также патологически; если он не позволяет мне принуждать себя морально, он имеет компетенцию принудить меня патологически. Всякое право вообще имеет компетенцию принуждать патологически. Внутренние obligationes суть несовершенные obligationes, потому что к ним мы не можем быть принуждены. Obligationes же externae суть perfectae, ибо там кроме внутреннего обязательства добавляется еще внешнее понуждение.

Побудительное основание, в силу которого мы удовлетворяем всякому обязательству, бывает либо внутреннее, и тогда оно называется долгом, либо внешнее, и тогда оно называется принуждением. Если я удовлетворяю своему обязательству в силу произволения другого, то я к нему понуждаюсь, — тогда побудительное основание внешнее, и я совершаю действие по принуждению; итак, stimulus pro arbitrio

alterius necessitans est coactio. Но если я удовлетворяю своему обязательству своим собственным произволением, то побудительное основание является внутренним, и я совершаю действие по долгу; и тот, кто удовлетворяет своему обязательству по долгу, и тот, кто удовлетворяет ему по принуждению, оба удовлетворили своему обязательству; но первый — по внутренним побудительным основаниям, а другой — по внешним побудительным основаниям. Удельный властитель не смотрит на то, по какому побудительному основанию исполняется обязательство в отношении него, совершается ли это по долгу или по принуждению, — ему это все равно, но родители требуют от детей выполнения обязательства по долгу.

Поскольку автор подразделяет обязательства в зависимости от того, исполняются они по долгу или по принуждению, то это неверно; обязательство нельзя так подразделять, ибо принуждение не составляет обязательства. Обязательства следует различать сами по себе: поскольку они происходят ex arbitrio alterius, тогда они суть externe; или ex arbitrio proprio, тогда они суть interne, ut supra*. Однако motiva satisfaciendi всем обязательствам, будь они externae или internae, можно различать так: если побудительные основания внутренние, если они проистекают из моего собственного произволения, то они суть обязанности (Pflichten); но если они внешние, если они проистекают из произволения другого, то это — принуждение. Obligationes же могут быть какие угодно. Объективные побудительные основания заимствуются от предмета и суть основания того, что мы должны совершить. Субъективные побудительные основания суть основания настроения и определения воли удовлетворить правилу. По объективным основаниям обязательства могут быть внутренние и внешние; по субъективным основаниям они суть долг или принуждение.

Все obligationes, побудительные основания которых субъективны или внутренни, суть моральные обязательства. Все obligationes, побудительные основания которых объективны или внешни, суть в строгом смысле юридические. Первые — обязательства долга, а вторые — обязательства принуждения. Различие права и этики состоит не в роде обязательства, а в побудительных основаниях к выполнению обязательства. Этика говорит обо всех обязательствах, будь то обязательства благожелательности, великодушия и доброты (Güte) или — обязательства долженствования (Schuldigkeit). Этика рассматривает их все вместе взятые потому, что их побудительное основание является внутренним; она трактует их по долгу и по внутреннему свойству самого дела, а не по принуждению. Право же рассматривает выполнение обязательства не по долгу, а по принуждению. Но при этом обращают внимание на мотив принуждения. Обязательства рассматриваются по их отношению к принуждению.

У нас есть обязательства перед Богом; но Бог требует не только исполнения наших обязательств, но и того, чтобы мы исполняли их охотно, по внутренним побудительным основаниям. Мы не удовлетворяем obligationes перед Богом, если исполняем их по принуждению, но только, если делаем это по долгу. Если я охотно делаю нечто по доброму настроению, то я делаю это по долгу, а действие является этическим; но если я делаю нечто по принуждению, то это действие — юридическое право.

Следовательно, это подлинное различие обязательств, если их подразделяют на internas et externas; но не в этом состоит различие этики и права; их различие состоит в побудительных основаниях к исполнению обязательств; ибо мы можем удовлетворить obligationibus externis по долгу и по принуждению. К obligatione externa меня может понудить произволение другого, хотя он не принуждает меня, и тогда я исполняю ее по долгу; но если он действительно принуждает меня, то я исполняю ее по принуждению. Obligatio externa не потому есть obligatio externa, что она может принудить меня; из обязательства вытекает компетенция принуждать, она есть следствие обязательства.

4. О законах

Всякая формула, выражающая необходимость действия, называется законом. Так, у нас могут быть естественные законы, где действия подчинены всеобщему правилу, или практические законы. Соответственно, все законы суть физические или практические. Практические выражают необходимость свободных действий, и они суть либо субъективные, поскольку они в действительности совершаются людьми, либо же объективные, поскольку оные должны совершаться. Объективные, в свою очередь, двояки: прагматические и моральные. О последних и идет здесь речь.

Право, поскольку оно означает компетенцию, есть согласие действия с правилом права, поскольку действие не противоречит правилу произволения, или моральная возможность действия, если действие не противоречит моральным законам. Но право, взятое в качестве науки, есть совокупность всех юридических законов. Jus in sensu proprio est complexus legum obligationum externarum, quatenus simul sumuntur. Jus in sensu proprio est vel jus late dictum, vel jus stricte dictum. Jus late dictum есть право справедливости (Billigkeit), jus stricte dictum — это строгое право, поскольку оно компетентно принуждать других. Итак, свободное право и принудительное право (Zwangsrecht). Этика противополагается juri stricto, а не juri вообще; она касается законов свободных действий, поскольку к ним нас нельзя принуждать. А jus stricte касается законов свободных действий, поскольку к ним нас можно принудить.

Jus stricte есть либо positivum seu statutarium, или jus naturale. Jus positivum — это то, которое происходит из произволения человека; а jus naturale — то, которое усматривается разумом из природы действий. Jus positivum есть vel divinum vel humanum. Jus positivum содержит в себе веления, а jus naturale законы. Но божественные законы суть одновременно веления, или: jus naturale есть одновременно jus positivum божественной воли, поскольку они не только в его воле, но и в природе человека; но не наоборот: все божественные законы суть естественные законы, ибо Бог может также дать позитивный закон.

Как jus positivum, так и jus naturale может быть либо свободным правом, либо принудительным. Многие законы суть лишь законы справедливости; но jus aequitatis разработано мало, а этого следовало бы желать, — хотя не затем, чтобы суды выносили приговор согласно ему,

ибо тогда они должны судить лишь valide, а jus aequitatis не есть внешнее право, но имеет силу лишь coram foro conscientiae. В jure positivo et naturali речь ведут всегда о jure stricto, а не о jure aequitatis, ибо это относится к этике. Все обязанности, даже принудительные, если побудительное основание для их исполнения заимствуется из внутреннего свойства, относятся к этике. Ибо законы по содержанию могут относиться к праву или к этике; но они могут относиться к праву или к этике не только по содержанию, но и по побудительному основанию. Государь не требует, чтобы его подати платили охотно, но этого требует этика; оба, как тот, кто платит их охотно, так и тот, кто платит их под принуждением, суть равные подданные, ибо они оба платят. Государи не могут требовать настроения, потому что оно не познается, ибо является внутренним. А этика повелевает совершать действия по доброму настроению. Соблюдение божественных законов есть единственный случай, где право и этика согласуются, и оба они суть в отношении Бога принудительные законы: ибо Бог может принудить к этическим и юридическим действиям, но он требует действия не по принуждению, но по долгу.

Следовательно, действие может иметь rectitudinem juridicam, поскольку оно согласуется с принудительными законами, но согласие действий с законами по настроениям и долгу заключает в себе моральность. Она состоит, следовательно, в добром настроении. Соответственно этому, моральную доброту действия следует отличать от rectitudine juridica, Rectitudo есть род: если она лишь юридическая, то она не имеет моральной доброты; так религия может иметь rectitudinem juridicam, если божественные заповеди исполняются по принуждению, а не по доброму настроению. Но Бог желает не действия, но сердца. Сердце есть принцип морального настроения; итак, Бог желает моральной доброты, и она достойна награды (belohnungswert). Соответственно этому следует культивировать настроение в исполнении обязанностей, и именно это есть то, о чем говорит Учитель Евангелия: что всё должно делать из любви к Богу. А любить Бога — значит охотно исполнять его заповеди*.

Leges могут также быть praeceptivae, которыми нечто предписывается, prohibitivae, которыми действия запрещаются и permissivae, которыми действия дозволяются. Complexus legum praeceptivarum — это jus mandati, complexus legum prohibitivarum — это jus vetiti; можно было бы еще помыслить себе jus permissi.

5. О верховном принципе моральности

Нам нужно рассмотреть здесь вначале два элемента: принцип оценки обязательства и принцип экзекуции, или исполнения обязательства. Здесь следует различать путеводное начало и мотив. Путеводное начало есть принцип оценки, а мотив — исполнения обязательства; пока же их смешивали, всё в морали было ложно. Если вопрос стоит: что нравственно добро, а что нет, то это — принцип оценки, по которому я оцениваю доброту действия. Если же вопрос состоит в том, что побуждает меня жить согласно этим законам, то это — принцип мотива. Справедливость действия есть объективное, но еще не субъективное основание. То, что

стимулирует меня сделать то, о чем рассудок говорит: я должен это сделать, — это суть motiva subjective moventia.

Верховный принцип всякой моральной оценки заключается в рассудке, а верховный принцип всякого морального побуждения совершить это действие заключается в сердце: этот мотив есть моральное чувство. Этот принцип мотива невозможно смешивать с принципом оценки. Принцип оценки есть норма, а принцип побуждения есть мотив. Мотив не заступает место нормы. Практически ошибочно, если мотив отпадает, и теоретически ошибочно, если отпадает оценка.

Теперь вкратце укажем, в чем не состоит принцип моральности. Принцип моральности не является патологическим; патологическим он был бы, если бы был выведен из субъективных оснований, из наших склонностей, из нашего чувства. Мораль не имеет патологических принципов, но она содержит объективные законы того, что до́лжно делать, а не того, что желают делать. Она есть не анализ склонности, а предписание, противное всяческой склонности. Патологический принцип моральности состоял бы в том, чтобы удовлетворять всем своим склонностям; это был бы скотский эпикуреизм, но это еще не есть подлинный эпикуреизм.

Мы можем помыслить себе два principia pathologica моральности. Первый нацелен на удовлетворение всех склонностей — это физическое чувство. Второй направлен на удовлетворение склонности, направленной на моральность, и основывается, следовательно, на интеллектуальной склонности, относительно которой мы, однако, сейчас покажем, что она есть противоречие; ибо чувство к предметам рассудка само по себе есть бессмыслица; следовательно, моральное чувство по интеллектуальной склонности есть бессмыслица, а следовательно, — невозможно. Чувство я не могу считать чем-то идеальным, оно не может быть чем-то интеллектуальным и чувственным; и если бы даже возможно было иметь ощущение моральности, все же на этот принцип невозможно было бы установить никаких правил. Ибо моральный закон категорически говорит, что должно совершиться, нравится ли это или нет. Это, следовательно, не удовлетворение нашей склонности; иначе не могло бы быть никакого морального закона, но всякий действовал бы по своему чувству. Предположим, что чувство у всех людей было бы равным, но не было бы никакого обязательства действовать по этому чувству. Тогда нельзя было бы сказать: мы должны делать то, что нам нравится, но каждый человек сам по себе делал бы так, потому что это ему нравится. Однако моральный закон повелевает категорически — следовательно, моральность нельзя основать на патологическом принципе — ни на физическом, ни на моральном чувстве. Этот метод апеллировать к чувству в практическом правиле также совершенно противен философии. Всякое чувство имеет лишь частную значимость и непостижимо для другого. Это тавтологично и само по себе. Если некто говорит, что он так это чувствует в себе, то это ведь не может иметь силы для других, которые не знают, как он это чувствует; и тот, кто апеллирует к чувству, отрекается уже от всех оснований разума.

Итак, патологический принцип вовсе не имеет здесь места, а потому должен быть интеллектуальный принцип нравственности, поскольку он

заимствован из рассудка. Этот принцип состоит либо в правиле рассудка, поскольку рассудок снабжает нас средствами устроить наши действия так, чтобы они согласовывались с нашими склонностями; или поскольку основание нравственности непосредственно познается рассудком. Первое хотя и есть интеллектуальный принцип, поскольку рассудок снабжает нас средствами, но этот принцип очевидно полагается в склонностях. Этот мнимоинтеллектуальный принцип есть прагматический принцип: он покоится на умении удовлетворять склонностям. Этот принцип благоразумия есть подлинный эпикурейский принцип. Следовательно, если говорится: ты должен содействовать своему блаженству, то это означает вот что: пользуйся своим рассудком для изыскания средств получить удовольствие и удовлетворить твоим склонностям — следовательно, этот принцип интеллектуальный, потому что рассудок должен начертать правило употребления средств для содействия нашему счастью. Следовательно, прагматический принцип зависим от склонностей, коль скоро блаженство состоит в удовлетворении всех склонностей. Моральность же не основывается ни на каком прагматическом принципе, потому что она независима от всяческих склонностей. Если бы моральность состояла в этом, то люди не могли бы согласоваться в моральности, ибо всякий старался бы следовать своим склонностям. А моральность не может основываться на субъективных законах склонности человека — следовательно, принцип моральности — не прагматический. Хотя он и должен быть интеллектуальным, но не опосредованно, как прагматический принцип; это должен быть непосредственный принцип нравственности, поскольку основание нравственности непосредственно познается рассудком. Итак, принцип морали есть совершенно чистый интеллектуальный принцип чистого разума.

Но этот чистый интеллектуальный принцип не может быть опять-таки тавтологическим и состоять в тавтологии чистого разума. Так, например, Вольф излагал подобный принцип: Fac bonum et omitte malum*; этот принцип пуст и чужд философии; ut supra. Второй тавтологический принцип есть принцип Камберленда, который состоит в истине. Он говорит: мы все ищем совершенства, но нас обманывает иллюзия, а мораль показывает нам истину. Третий — принцип Аристотеля, принцип среднего пути, следовательно, он тавтологичен.

Но этот чистый интеллектуальный принцип не должен быть principium externum, в котором наши действия имеют отношение к постороннему (fremdes) существу; следовательно, он не основан на божественной воле. Не может он гласить: не лги, потому что это запрещено; соответственно принцип моральности не может быть externum, а следовательно, tautologicum. Те, кто утверждают подобное, говорят: до́лжно сначала иметь Бога, а затем уже моральность, — каковой принцип очень удобен. Мораль и теология не служат принципом друг для друга; хотя теология не может стоять без морали, а эта последняя, в свою очередь, — без теологии; но здесь не о том речь, что теология есть мотив морали, она, конечно же, является таким мотивом — здесь речь о том, является ли теологическим принцип оценки морали, а таким он быть не может. Будь это так, тогда бы все народы должны были сперва познать Бога, прежде чем у них явилось бы понятие об обязанностях; а значит, отсюда

бы необходимо следовало, что все народы, не имеющие правого понятия о Боге, не имеют также никаких обязанностей, но это — ложно. Народы верно познавали свои обязанности, они постигали отвратительность лжи и не имея правого понятия о Боге. Далее, народы создали себе как святые (heilige), так и ложные понятия о Боге и все же имели правильные понятия об обязанностях. Следовательно, обязанности должно заимствовать из другого источника. Причина выведения морали из божественной воли такова: поскольку моральные законы гласят: "Ты должен это делать", то думают, что должно быть третье существо, которое это запретило. Это правда, что моральный закон есть повеление, и они могут быть велениями божественной воли; но они не проистекают из нее. Бог заповедал это, потому что это моральный закон, а его воля согласна с моральным законом. Далее, всякое обязательство кажется имеющим отношение к некоему obligantem. У нас нет иных обязательств, как только через universaliter obligantem. И, следовательно, Бог представляется обязывающей инстанцией моральных законов. Хотя, конечно, при исполнении не должно быть третьего существа, понуждающего совершить то, что морально до́бро. Для оценки моральности мы не нуждаемся ни в каком третьем существе; все моральные законы могут быть правильны без третьего существа, но при исполнении эти законы были бы пусты, не понуждай нас к тому какое-то третье существо; стало быть, справедливо постигали, что без верховного судии все моральные законы не действовали бы; тогда не было бы ни мотива, ни награды, ни наказания. Итак, познание Бога необходимо в отношении исполнения моральных законов. Однако для оценки моральных законов нам нет необходимости предполагать третье существо.

Как мы познаем божественную волю? Никто не чувствует божественную волю в своем сердце, и мы не можем также познать моральный закон из какого-либо откровения, ибо иначе не получившие откровения были бы совершенно несведущими в нем, а ведь сам Павел говорит, что и таковые приемлют суд по разуму их*. Итак, божественную волю мы познаем нашим разумом. Мы представляем себе Бога, как того, кто имеет святейшую и совершеннейшую волю. И вот спрашивается: какова наисовершеннейшая воля? Это показывает нам моральный закон, и так мы имеем всю совокупность морали. И мы говорим: божественная воля сообразна этому моральному закону, и в силу этого его воля есть святейшая и наисовершеннейшая. Следовательно, совершенство божественной воли мы познаем из морального закона. Бог хочет всего, что нравственно до́бро и пристойно, и в силу этого его воля есть святейшая и наисовершеннейшая. А что нравственно до́бро, показывает мораль.

Все теологические понятия тем испорченнее, чем испорченнее моральные понятия. Будь понятия морали в теологии и религии чисты и святы, никто бы не стремился угодить Богу человеческим и непристойным образом. Всякий представляет себе Бога в соответствии с тем понятием, которое наиболее ему известно, например, как великого, могущественного и властного господина, немногим бо́льшего, чем самый могущественный из повелителей здесь на земле. Поэтому каждый составляет себе также такое понятие о моральности, которое сообразно понятию, какое он создал себе о Боге. Поэтому люди силятся знаками

благосклонности и восхвалениями заслужить благоволение Божие; славя Бога как столь великого господина, которому равного вовсе не сыскать, они сознают свои недостатки и думают, что подобные недостатки свойственны всем людям, что никто не в состоянии сделать нечто доброе; поэтому они берут все свои грехи и кладут их к ногам Бога, и вздыхают, и мнят, будто тем почтили его; и не понимают, что подобная малая хвала от таких червей, каковы они, есть поношение Богу. Они не понимают, что вовсе не могут хвалить Бога. А почитать Бога — это охотно соблюдать его заповеди, а не возносить славословия. Если же нравственный человек по внутреннему влечению из-за внутренней доброты действия стремится исполнять моральный закон и охотно соблюдает божественные заповеди, то он почитает Бога. Но если мы потому должны исполнять Божьи заповеди, что он приказал, и потому он так могуществен, что может своей властью принудить нас к этому, то мы исполняем их по приказанию, из страха и испуга, и вовсе не понимаем справедливости предписания и не знаем, почему мы должны делать то, что повелел Бог, и почему мы должны оказывать ему повиновение; ибо vis obliganti не может заключаться в насилии. Кто угрожает, тот не обязывает, но тот заставляет (extorquiert). Итак, если мы должны исполнять моральный закон из боязни наказания и власти Бога, не имеющей никакого дальнейшего основания, кроме того, что Бог так повелел, то мы делаем это не по долгу и обязательству, а из страха и испуга; но сердце наше от этого не становится лучше. Если же действие произошло из внутренних принципов, если я совершаю действие потому, что оно само по себе абсолютно до́бро, а значит, совершаю охотно, то это истинно благоугодно пред Богом. Бог хочет настроений, а они должны исходить из внутреннего принципа. Ибо если нечто делают охотно, то это делают по доброму настроению. Даже если Божественное Откровение будет хорошо истолковано, то это должно делаться по внутреннему принципу моральности. Услужливость, следовательно, не есть благочестие, каковым она считалась бы согласно теологическому принципу, но моральная нравственность есть добродетель; если же она совершается согласно Божественной, добродетельной воле, то нравственность становится благочестием.

И вот, после того как было показано, в чем не состоит принцип моральности, нужно показать также, в чем же он состоит. Принцип моральности есть intellectuale internum, его следует искать в самом действии сугубым, чистым разумом. В чем же он состоит? Моральность есть согласие действий с моим всеобщезначимым законом свободного произволения. Любая моральность есть отношение действий к всеобщему правилу. Во всех наших действиях то, что сообразно правилу (Regelmäβig), называют моральным. Таков существенный элемент моральности — что наши действия совершаются по побудительным основаниям всеобщего правила. Если я полагаю в основу то, что мои действия должны согласоваться со всеобщим правилом, имеющим силу для всякого и во всякое время, то они совершаются из морального принципа.

Например, не держать обещаний ради удовлетворения чувственности — неморально; ибо если бы каждый не захотел сдержать своего обеща-

ния так, как он его разумел, то в конце концов обещание бы нисколько не спасало дела. Но если я ценю это согласно рассудку — если это всеобщее правило — и потому сдержу мое обещание, желая, чтобы все сдержали свое обещание мне, тогда мое действие согласуется со всеобщим правилом всякого произволения. Или, например, в действии великодушия: если некто находится в крайней нужде, и я в состоянии помочь ему, но при этом равнодушен и даже предпочитаю употребить деньги на развлечения, то, если я испытаю согласие со своим рассудком, может ли это быть всеобщим правилом и сообразно ли это было бы также с моей волей, если бы другой был столь же равнодушен к моей подобного рода нужде, — то я найду, что такое не согласуется с моим произволением; следовательно, подобное действие также неморально.

Всякий человек, который против нравственности, имеет свои максимы. Предписание — это объективный закон, по которому мы должны поступать; максима же есть субъективный закон, по которому мы действительно поступаем. Всякий рассматривает моральный закон, как такой, который он может публично декларировать, но всякий рассматривает свои максимы как такие, которые необходимо скрыть, потому что они противны моральности и не могут служить всеобщим правилом. Например, у кого-то есть максима — разбогатеть; ни один человек не может и не будет ее декларировать, ибо иначе он не достигнет своей цели; если бы это стало всеобщим правилом, то всякий захотел бы стать богатым, а тогда невозможно было бы разбогатеть, потому что это всем известно и все хотят стать такими же. Примеры обязанностей перед самим собой постичь несколько труднее, потому что они менее всех других известны. Но их смешивают с прагматическими правилами содействия своему благу, о чем ниже будет сказано больше, например, может ли кто-нибудь причинить себе телесный вред, чтобы получить некоторую прибыль: продать свой зуб или за деньги продавать себя самого (sich zum Besten halten lassen). В чем здесь заключается моральность? Я исследую согласно рассудку, таково ли намерение (Intention) действия, чтобы оно могло быть всеобщим правилом. Намерение — увеличить свою выгоду, — и вот я вижу, что человек тогда делает себя вещью и инструментом животных увеселений. Но как люди мы не суть вещи, а суть лица. Здесь мы бесчестим человечность в нашем собственном лице. Так же обстоит и с самоубийством; по правилу благоразумия могут быть такие случаи, когда для избежания всяческой нужды можно бы убить себя; но это противно моральности; ибо намерение таково, чтобы, жертвуя своей жизнью, разом прекратить все мучения и неудобства своего состояния, но тогда человечность подчиняется животности и моим рассудком правят животные побуждения; тогда я противоречу себе, если требую для себя прав человечности.

Во всех моральных суждениях мы задаемся такой мыслью: как выглядит действие, если взять его отдельно? Если намерение действия, будучи сделано всеобщим правилом, согласуется само с собою, то оно морально возможно; когда намерение действия, если сделать его всеобщим, не согласуется само с собою, то оно морально невозможно. Например, — лгать, чтобы получить большое состояние; если это сделать всеобщим действием, то получить таковое невозможно, коль скоро

всякому уже известна цель. Следовательно, неморальное действие есть то, намерение которого, будучи сделано всеобщим правилом, уничтожает и разрушает само себя. Морально же оно, если намерение действия, будучи сделано всеобщим правилом, согласуется само с собою. Наш рассудок есть способность правил для наших действий; если они согласуются со всеобщим правилом, то они согласуются с рассудком, и тогда они имеют побудительные основания рассудка. Итак, если действие совершается из-за того, что оно согласуется со всеобщим правилом рассудка, то оно проистекло из principio moralitatis puro intellectuali interno. Поскольку же рассудок есть способность правил и суждений, то моральность состоит в подведении действий вообще под принцип рассудка.

Постичь же, как рассудок может содержать принцип действия, несколько затруднительно. Рассудок вовсе не содержит цели действия, но моральность состоит во всеобщей форме рассудка (которая чисто интеллектуальна), а именно если действие берется всеобщим образом, как оно может существовать в качестве правила. Здесь следует припомнить различие, о котором сказано выше, между объективным принципом оценки и субъективным принципом исполнения действия. Об объективном же принципе действия сказано сейчас; субъективный принцип, мотив действия есть моральное чувство, которое выше мы отвергли в другом смысле. Моральное чувство есть способность аффицироваться моральным суждением. Если я рассудком сужу о том, что действие нравственно добро, то еще весьма многого недостает, чтобы я совершил это действие, о котором я так судил. Если же это суждение побуждает меня совершить действие, то это — моральное чувство; что рассудок может иметь побудительную силу к суждениям — этого никто не может постичь и не постигнет. Судить рассудок, правда, может; но вот придать силу этому суждению рассудка, и чтобы оно стало мотивом для побуждения воли к исполнению действия — вот в чем философский камень.

Рассудок отвергает всё, что уничтожает возможность правила. Рассудок воспринимает предметы, согласующиеся с его правилом, но он противится всему тому, что противно правилу. Поскольку же ненравственные действия противны правилу, — ведь их невозможно сделать всеобщим правилом, — то рассудок противится им, потому что они противоречат его правилу. Следовательно, в рассудке по его природе скрыта все-таки побудительная сила. Соответственно этому, действия должны быть таковы, чтобы они согласовались со всеобщей формой рассудка; чтобы они всегда могли стать правилом; тогда действие морально.

В чем же причина того, что действие неморально? В рассудке или в воле? Если рассудок, — а именно, когда он недостаточно обучен, — погрешает в оценке действия, то действие морально несовершенно; но порочность или злоба действия состоит не в оценке и заключена, следовательно, не в рассудке, а состоит в мотиве воли. Если человек научился оценивать все действия, то ему недостает мотива для совершения таковых. Безнравственность действия состоит, следовательно, не в недостатке рассудка, а в порочности воли, или сердца. Порочность же воли — это когда над побудительной силой рассудка преобладает чувственность.

Рассудок не обладает elateres animi, хотя у него есть побудительная сила и motiva, но они не в состоянии перевесить elateres чувственности. Та чувственность, которая согласуется с побудительной силой рассудка, была бы моральным чувством; мы, правда, не можем чувствовать доброту действия, но рассудок противится дурному действию, потому что оно противоречит правилу. Это сопротивление рассудка есть побудительное основание. Если бы это побудительное основание могло побудить чувственность к согласию и мотиву, то это было бы моральным чувством.

От чего же зависит, что человек имеет подобное моральное чувство? Всякий может постичь, что действие достойно отвращения, но только тот, кто чувствует это отвращение, имеет моральное чувство. Рассудок не испытывает отвращения, не постигает отвратительность и не противится ей; но чувственность должна испытывать отвращение; если же чувственность испытывает отвращение к тому, что рассудок постигает как отвратительное, то это моральное чувство. Заставить человека почувствовать отвратительность порока решительно невозможно; ибо я могу сказать ему лишь то, что постигает мой рассудок, и я также могу добиться того, что он постигнет это, — но невозможно, чтобы он почувствовал отвращение, если он не наделен подобной возбудимостью чувств. Он постигает, что действие отвратительно, он желает, чтобы все были таковы, но что тем самым он получит только от них некоторую прибыль — это он лучше чувствует, если у него что-то есть в кармане. Итак, нечто подобное совершенно невозможно произвести. Человек не наделен столь тонкой организацией, чтобы его побуждали объективные основания — от природы нет никакой пружины, которую можно было бы завести, чтобы такое совершить.

И все же мы можем, однако, породить habitum, которая неестественна, но заступает место естества, и которая подражанием и частым повторением становится неким habitu. Но все методы сделать порок достойным отвращения в наших глазах, ложны. Надлежит уже с юности внушать непосредственную ненависть и отвращение к подобным действиям, но только не косвенное, которое приносит лишь прагматическую пользу. Нам следует представлять действие не как запретное или вредное, но как само по себе внутренне достойное отвращения. Например, ребенка, который лжет, нужно не наказывать, а пристыдить; нужно питать к нему отвращение, омерзение, презрение — так, как если бы он был запачкан пометом; таким частым повторением мы можем возбудить у него отвращение к пороку, которое может стать у него habitu. Если же его за это наказывают в школе, то он думает, как выберется из школы, то избавится уж и от наказания и подобного действия, а в другой раз иезуитскими уловками он попытается избегнуть наказания. Так думают и пожилые люди, принимая решение незадолго до конца своих дней обратиться и загладить все прежнее, как если бы они всю жизнь свою прожили нравственно; а потому они и считают внезапную смерть в этом отношении несчастьем.

Итак, воспитание и религия должны быть направлены на то, чтобы внушить непосредственное отвращение к дурным поступкам и непосредственное удовольствие (Lust) от нравственности действия.

6. Автор говорит здесь: De littera legis

Сопряжение закона с причинами и основаниями, на которых зиждется закон, есть littera legis. Мы лучше всего можем постичь смысл закона, если мы постигаем принцип, из которого закон выведен, однако мы можем определить смысл его и не постигая принципа.

Смысл, который имеет слово в законе, есть anima legis. Слова хотя и имеют смысл, но могут иметь и иной смысл, отличный от обыденного, и это есть anima legis. Например, в божественном позитивном законе о субботе: там смысл — не вообще покой, но торжественный покой*.

Но anima legis, если оно — то же, что дух закона, означает не смысл, а побудительное основание. Во всяком законе действие, по нему совершающееся, сообразно littera legis, но настроение, по которому совершается действие, есть дух закона. Само действие есть littera legis pragmaticae, настроение же есть anima legis moralis. Прагматические законы не имеют духа, ибо они требуют не настроений, а действий. Но моральные законы имеют дух, ибо они требуют настроений, а сами действия должны лишь объявить настроение. Итак, тот, кто совершает действие без доброго настроения, тот соблюдает закон лишь quoad litteram, но не по духу.

Божественные и все моральные законы как прагматические можно исполнять лишь quoad litteram, — например, некто, чей последний час приблизился, думает: если есть Бог, то он должен вознаградить за добрые дела. И вот, если у него есть состояние, то он не может извлечь из него большей выгоды, чем совершать с его помощью добрые дела в надежде на Божье вознаграждение, — каковые дела Библия называет маммоной неправды, говоря, что дети тьмы умнее детей света**. Поскольку же такой человек совершил то, что требуют моральные законы, но без настроения, то он исполнил это quoad litteram. Однако anima legis moralis не была исполнена, этот дух требовал морального настроения. Не все равно и не безразлично, из какого побудительного основания совершается действие.

Моральный закон есть, следовательно, лишь то, что имеет дух. Вообще предмет разума имеет дух; моя же выгода не есть предмет разума, следовательно, действия, совершаемые в таких видах, не имеют духа.

Автор так многословен в объяснении права, что он иллюстрирует лишь слова и берет этическое, не отличая его от юридического. Обязательство будет этическим, если основание обязательства заключается в свойстве самого действия, — юридическим же, если основание обязательства — в произволении другого.

Отличие этики состоит, следовательно, вот в чем: во-первых, она отличается от права по характеру своих законов, которые вовсе не относятся к другим людям, но только к Богу и к самому себе. Во-вторых, в том, что если она подчиняется другим законам, то обязательство совершить действие имеет свое основание не в arbitrio другого, а в самом действии. И, наконец, в том, что побудительным основанием для выполнения обязательства является не принуждение, а свободное настроение или долг.

Внешнее побудительное основание есть принуждение, и действие — юридическое; внутреннее побудительное основание есть долг, и действие — этическое. В юридическом обязательстве мы не спрашиваем о настроении, оно может быть каким угодно, если только действие совершается. В этическом обязательстве побудительное основание должно быть внутренним, действие следует совершать потому, что так подобает (weil es sich geziemt), я должен заплатить свой долг не потому, что другой может принудить меня, но потому, что так подобает.

Автор говорит здесь о трансгрессии или преступлении законов, о соблюдении законов и о лицах, которым противодействуют, или об ущербе (Laesion). Закону не наносят ущерба, его преступают, но лицу можно нанести ущерб. Ущерб не встречается в этике, ибо я не чиню ущерба человеку, если не исполняю этическую обязанность в отношении его. Итак, oppositio juris alterius есть ущерб.

Антиномия или противоречие в законах может иметь место, лишь если законы объявляют основание обязательства, если же законы обязывают сами по себе, то они не могут противоречить себе.

Автор излагает три принципа, принимаемые как аксиомы морали: honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue. Мы покажем теперь, в чем состоит смысл их, поскольку они должны иметь силу как аксиомы морали.

Первое положение: honeste vive может рассматриваться как всеобщий принцип этики, ибо побудительное к исполнению своего долга основание заимствуется не из принуждения, а из внутреннего побудительного основания. Honestas означает такое поведение и свойство человека, когда он поступает почтенно. Положение, следовательно, гласило бы тогда: делай то, что сделает тебя объектом уважения и высокой оценки. Все наши обязанности перед самим собою имеют такое отношение, — уважение в собственных глазах и одобрение в глазах других. Чем менее внутренней ценности имеет в себе человек, тем более он пренебрежителен. Гнусность других порождает ненависть, ничтожество же вызывает презрение. Согласно этому положению, нужно держаться так, чтобы быть достойным, чтобы, если это станет общеизвестно, заслужить у всех уважение и высокую оценку. Например, противоестественные грехи таковы, что они бесчестят человечность в нашем собственном лице; подобный человек не может быть почтенным, и если это станет общеизвестно, то его начнут презирать. Положительной чести достоин лишь тот, чьи действия вменяются в заслугу, чьи действия содержат более, чем должны содержать. Тот же, кто воздержался от всего постыдного, всего лишь честен, но это не составляет заслуги, а является минимумом моральности, ибо, коль скоро ее немного недостает, то ты уже плут. Потому очень незавидно состояние той страны, где высоко ценится честность, ибо это значит, что там она весьма редка, даже — редкостна; поэтому она и ценится высоко. Но только те действия суть этические, которые содержат более, чем требует повинность. Если я не делаю более, чем повинен делать, то я жил всего лишь честно; но за это я еще не заслуживаю никакой чести. Но если я делаю больше, чем повинен, то это — почтенное действие, и такие относятся к honestate. Итак, этот принцип этики еще сколько-нибудь возможен.

Два других положения: neminem laede и suum cuique tribue могут рассматриваться как принципы юридической обязательности, так как они относятся к принудительным обязанностям. Ибо "оставь каждому свое" означает вот что: ты должен оставить каждому то, что он с принуждением может у тебя потребовать. Оба положения можно сказать: ибо если я беру у кого-нибудь принадлежащее ему, то я причиняю ему ущерб. Я могу причинить ущерб человеку либо недеянием (omission), если не дам принадлежащего ему, либо же деянием (commission), если возьму у него принадлежащее ему. Следовательно, я могу взять у кого-нибудь принадлежащее ему позитивно или негативно. Негативно — важнее, ибо нечто большее — не брать у другого принадлежащего ему, чем не давать ему этого. Ущерб состоит, следовательно, в действии, которое противно закону другого, ибо если я чиню ущерб какому-то лицу, то это лицо имеет право требовать от меня того, что необходимо по всеобщим законам произволения.

В морали законы имеют отношение к счастью других; согласно же юридической обязательности законы имеют отношение к воле другого. Ethice obligans respectu aliorum est felicitas aliorum, juridice obligans respectu aliorum est arbitrium aliorum. Но первое условие всех этических обязанностей — это чтобы сперва было удовлетворено юридическое обязательство. То обязательство, которое возникает из права другого лица, следует удовлетворить прежде всего: ибо если я еще подлежу юридическому обязательству, то я не свободен, так как я подчинен произволению другого. Когда же я желаю исполнить этический долг, то я желаю исполнить свободную обязанность; если я еще не свободен от юридического обязательства, то я должен прежде освободиться от юридического, исполнив его, и лишь тогда я могу исполнять этическую обязанность. Так очень многие пренебрегают своими повинными обязанностями и желают исполнять заслужные. Так тот, кто много творил несправедливостей и лишил многих их имущества, под конец делает пожертвования по завещанию на госпиталь. Но пронзительный и неумолимый голос вопиет о том, что мы еще не исполнили своей повинности, и этого голоса человек не заглушит и всеми заслужными деяниями; более того, подобные заслужные дела — это вящие преступления, ибо они творятся как подкуп и дары высшему существу ради заглаживания собственной вины. Следовательно, стремление к блаженству не есть главное побудительное основание любых обязанностей; а потому никто не может сделать меня счастливым против моей воли, иначе он творит мне несправедливость. Поэтому принуждения другого быть счастливым на наш манер есть насилие (Gewalt), например отговорка знати в отношении их подданных.

7. О законодателе

Следует различать моральные и прагматические законы. Смысл морального закона есть умонастроение, в прагматическом законе смысл — это действие; поэтому власти обязывают только к действиям, а не к умонастроениям. Прагматические законы могут быть даны, — это легко понять, но может ли кто-нибудь давать моральные законы

и может ли повелевать нашими умонастроениями, которые не в его власти, — это нужно исследовать.

Тот, кто провозглашает, что закон, сообразный его воле, обязывает к чему-то другого, тот издает закон. Законодатель не есть одновременно творец закона, разве только там, где законы случайны. Но если законы являются необходимо-практическими, и он только провозглашает, что они сообразны его воле, то он — законодатель. Следовательно, творцом моральных законов не является никакое существо, даже божественное, ибо они произошли не из произволения, но практически необходимы. Если бы они не были необходимы, то могло бы быть также, что ложь оказалась бы добродетелью. Однако моральные законы все же могут подчиняться одному законодателю: может быть одно существо, имеющее власть и силу исполнить эти законы и декларировать, что данный моральный закон есть одновременно закон его воли и обязать всех действовать соответственно ему. Тогда это существо есть законодатель, но не творец. Точно так же, как Бог не сотворил три угла у треугольника.

Дух моральных законов заключается в умонастроении, и моральные законы могут рассматриваться в то же время как божественные заповеди, потому что они сообразны воле Божьей. Но моральные законы могут также рассматриваться и как прагматические законы Бога, поскольку мы смотрим лишь на заповеданные в законе действия: например, моральный закон требует содействовать счастью всех людей, и этого также желает Бог. И вот, если я действую согласно воле Божией и совершаю благодеяния, чтобы затем получить от Бога вознаграждения, то я совершил действие не по моральным настроениям, а соответственно божественной воле, дабы затем получить награду. Поскольку он прагматически удовлетворил божественному закону, он все же исполнил закон и может ожидать для себя благих последствий, исполнив то, чего пожелал Бог, хотя настроение его и было нечисто. Бог, однако, требует настроения, моральность которого сообразна его воле, и в качестве таких законов они уже обязывают совершенно. Если же действие совершается сообразно моральности, то это — величайшее согласие с божественной волей. Итак, Бога нам надлежит рассматривать не как прагматического законодателя, но как морального законодателя.

8. О наградах и наказаниях

Praemium следует отличать от mercede. Praemia суть либо auctorantia, либо remunerantia. Auctorantia суть такие награды, когда побудительными основаниями служат действия, когда действия совершают исключительно ради обещанной награды; remunerantia суть такие награды, когда действия не имеют побудительных оснований, но совершаются только из доброго настроения, из чистой моральности. Первые суть побуждающие, а вторые — воздающие награды. Постольку praemia auctorantia не могут быть moralia, praemia remunerantia могут быть moralia, auctorantia суть награды pragmatica, а remunerantia — moralia.

Действие, совершаемое по побудительным основаниям физического благоденствия, лишь ради обещанной награды, лишено моральности;

а значит, совершившему его не следует и ожидать praemia remunerantia, но только praemia auctorantia. Действия же, совершаемые исключительно из доброго настроения и чистой моральности, способны [получить] praemia remunerantia. Praemia auctorantia суть многие сугубо естественные последствия и обещания, например, здоровье есть praemium auctorans умеренности; но я могу также быть умеренным и по моральным основаниям. Так, честность, если ее придерживаются ради выгоды и одобрения, имеет praemium auctorans. Кто действует сообразно моральному побудительному основанию, способен [получить] praemia remunerantia. Эти praemia больше, чем auctorantia; ибо здесь есть согласие действия с моральностью, а это — величайшая достойность блаженства. Значит, praemia moralia должны быть больше, чем pragmatica. Praemia moralia имеют бесконечную благость, pragmatica же — лишь конкретную. Морально настроенный человек может поэтому получить бесконечную награду и блаженство, потому что он всегда готов совершать подобные добрые дела.

Нехорошо, если в религии praemia представляют как auctorantia и [полагают], что моральным до́лжно быть потому, что в будущем мы получим за это награду; ибо ни один человек не может требовать от Бога, чтобы он вознаградил его и дал ему блаженство. Человек может ожидать вознаграждения от Высшего Существа, которое ради совершенного человеком действия воздает ему равным; но награда не должна быть побудительным основанием к действию. Человек может надеяться на блаженство, но это должно не побуждать, а только утешать его. Тот, кто живет морально, может надеяться, что будет за то вознагражден, так что возникает радостное состояние духа; но не по побудительному основанию награды. Ибо люди ведь не имеют истинного представления о будущем блаженстве; ведь никто не знает, в чем оно будет состоять: это знание провидение тщательно скрыло от нас. Если бы человек знал блаженство, то он желал бы скорее попасть туда; но этого никто не хочет, всякий неизменно желает подольше остаться здесь, и сколько бы ни восхваляли ему будущее блаженство в сравнении с этой несчастной жизнью, всякий, однако, желает нескоро оказаться там, помышляя про себя, что еще успеет в свое время достичь этого блаженства, — да это и вполне естественно, что всякий лучше ощущает эту настоящую жизнь, потому что ее можно яснее чувствовать и познавать. Поэтому напрасно представляют praemia как auctorantia, другое дело — как remunerantia, а на эти последние и надеется любой человек. Ибо естественный моральный закон у субъекта, имеющего морально доброе настроение, уже сопровождается подобными обетованиями, даже если никто не расхваливал и не рекомендовал ему этих praemia remunerantia. Всякий праведник верит в это; он попросту не мог бы быть праведным, если бы не надеялся, по аналогии с физическим миром, что его праведность также должна получить свою награду. По той же причине, по которой он верит в добродетель, он верит и в вознаграждение.

Merces есть награда, которую мы по праву можем от кого-либо требовать. Награду, следовательно, следует отличать от вознаграждения. Если мы ожидаем награды, то мы требуем ее от другого в силу повинности. От Бога мы не можем требовать никакой награды, потому

что мы ведь ничего сверххорошего не сделали для него, чем могли бы гордиться, а лишь на собственное благо сделали все, что мы повинны были сделать.

Хотя мы не можем ожидать от Бога награды за заслуги, но тем не менее мы можем ожидать praemia gratuita, которые, однако же, рассматриваются, как награда, особенно в отношении других людей, которых мы облагодетельствовали. Бога же мы можем рассматривать как того, кто оплатит все долги людские, воздавая за те, в заслугу вмененные дела, которые мы совершили во благо других, хотя ничем не были им обязаны. Следовательно, мы действительно совершили дела, вмененные в заслугу, хотя и не перед Богом, но перед другими людьми. Тогда, однако, облагодетельствованный мною человек в долгу передо мной, и погасить этот долг он решительно никак не может, но Бог всё возмещает за него. Как сказано и в Евангелии: если делаете нечто одному из малых сил, то делаете это Мне. Человек, следовательно, заслужил награду от других людей, которую, однако же, воздает ему Бог.

Здесь не следует допускать воображаемой чистоты морали, исключая все действия, вменимые в заслугу, ибо Бог желает блаженства всех людей, причем силами людей; и если бы только все люди единогласно желали содействовать своему блаженству, то можно было бы устроить рай на Новой Земле. Бог помещает нас на сцену, где мы можем сделать друг друга счастливыми, это зависит только от нас. Если люди несчастны, то они сами виноваты. Так человек часто терпит нужду, но не Бога ради. И Бог оставляет его в нужде перед глазами людей, из-за которых он злостраждет, и которые, однако же, сообща могли бы помочь ему. Бог не хочет, чтобы даже один-единственный человек жил в нужде, он предназначил всех нас к тому, чтобы сообща помогать друг другу. Поэтому положение автора: "Делай то, что обещает тебе наибольшее вознаграждение", — очевидно противоречит моральности. Побудительным основанием в нем служит наиболее многообещающее вознаграждение. Скорее здесь верно было бы: делай то, что достойно наибольшего вознаграждения.

Наказание вообще есть физическое зло, выпадающее нам из-за морального зла. Все наказания суть либо предупреждающие или мстящие. Предупреждающие суть те, которые выносятся лишь с тою целью, чтобы действие не совершилось. А мстящие суть такие наказания, которые выносятся потому, что зло (Übel) уже совершилось. Наказания суть, следовательно, средства либо предотвратить, либо наказать зло. Все исходящие от власти наказания суть предупреждающие наказания, дабы или предупредить самого согрешившего человека, или на его примере предупредить других людей. Наказания же, исходящие от такого существа, которое наказует действия сообразно моральности, суть мстящие наказания.

Все наказания относятся либо к уголовной справедливости, либо к благоразумию законодателя. Первые суть моральные, а вторые — прагматические наказания. Моральные наказания назначаются потому, что совершено прегрешение, это consectaria морального преступления; прагматические — назначаются, дабы не согрешали, они суть средства

предупредить преступление. Прагматические автор называет poenas medicinales, они суть или correctivae, или exemplares. Correctivae назначаются, чтобы исправить того, кто совершил преступление, и это — animadversiones. Exemplares выносятся как пример для других. Все наказания государей и властей суть прагматические, либо — во исправление, либо — другим в пример. Власть наказывает не потому, что совершено преступление, но затем, чтобы не совершалось преступлений. Но ведь всякое преступление, кроме этого наказания, заключает в себе наказуемость, потому что оно совершилось. Подобные наказания, которые, следовательно, необходимо должны следовать за действиями, суть наказания моральные, и это — poenae vindicativae. Так же, как и вознаграждение наступает за добрым делом не затем, чтобы и далее совершались добрые дела, а потому, что совершен добрый поступок.

Если мы сравним наказания и вознаграждения, то мы заметим, что ни наказания, ни вознаграждения не должны рассматриваться как побудительные основания для действий. Вознаграждение не должно быть побудительным основанием для совершения добрых дел, а наказания не должны быть побудительным основанием для воздержания от злых дел, поскольку то и другое учреждает низменный душевный склад (Gemütsart), indolem abjectam. Он называется — у того, кто побуждается к совершению доброго поступка вознаграждением, indoles mercennaria, а у того, кого наказание удерживает от злого поступка, — indoles servilis; но оба вместе (эти виды) составляют indolem abjectam. Побудительное основание должно быть моральным. Основание совершения доброго поступка не должно полагаться в вознаграждении, но поступок должен вознаграждаться потому, что он добр. Так же и основание воздержания от злого поступка не должно полагаться в наказании, но от подобного действия надлежит воздерживаться потому, что оно зло. Вознаграждения и наказания суть лишь субъективные побудительные основания (в случае), если объективные уже не приносят плода. Они служат лишь для возмещения недостатка моральности. Вначале следует создать у субъекта навык в моральности, еще до того, как явятся подгонять его вознаграждениями и наказаниями, нужно задействовать indoles erecta. Вначале нужно расшевелить моральное чувство, дабы субъект мог побуждаться моральными мотивами; если они не помогают, то тогда уже нужно перейти к субъективным побудительным основаниям вознаграждений и наказаний. Тот, кого награждают за добрый поступок, будет вновь совершать добрый поступок не потому, что он добр, но потому, что он вознаграждается, а тот, кого наказывают за злой поступок, возненавидит не злой поступок, а наказание; он будет всё же совершать другие поступки, но попытается иезуитской хитростью избежать наказания. Следовательно, нехорошо, если в религии восхваляется воздержанность от злых поступков по побудительному основанию вечного наказания, — ведь тогда всякий будет творить злые дела, а про себя думать, что избежит всех наказаний, быстро обратившись в конце к добру.

Однако тем не менее вознаграждения и наказания косвенно могут служить средством в моральном воспитании. Кто совершает добрые поступки ради вознаграждений, у того душа привыкает к таким поступкам, так что впоследствии он совершает их и без вознаграждения, просто

оттого, что они добры. Если некто воздерживается от злых поступков из-за наказания, то он тоже привыкает к этому и впоследствии находит, что лучше воздерживаться от таких поступков. Если пьяница воздерживается от пития потому, что оно приносит ему вред, то он так к тому привыкает, что впоследствии воздерживается от него, не думая о его вреде, а просто потому, что понимает, что лучше быть умеренным, чем пьяницей. Вознаграждения еще более чем наказания, пригодны как средства для побуждения к добрым поступкам и воздержания от злых. Вознаграждения более согласуются с моральностью; ибо действие я совершаю потому, что его последствие приятно, и я смогу полюбить закон, обещающий мне вознаграждение за мой добрый поступок, а закон, грозящий мне наказанием, я не могу так любить. Любовь же есть великое побудительное основание к совершению добрых дел; поэтому в религии лучше начинать с вознаграждений, чем с наказаний. Наказания же должны согласовываться с Indole erecta, с благородным образом мысли, они не должны быть презренны и позорны, ибо иначе они создают неблагородное настроение души.

9. De imputatione

Всякое вменение есть суждение о действии, поскольку оно возникло из свободы лица, в отношении к известным практическим законам. Следовательно, при вменении должны быть свободное действие и закон. Мы можем приписать нечто, но не вменить, — например, помешанному *или пьяному его действия могут быть приписаны, но не вменены.* Вменяемое действие должно возникать из свободы; хотя пьяному нельзя вменить его действия, но, когда он трезв, ему можно вменить само опьянение. Итак, при вменении следует связывать свободное действие и закон.

Поступок есть свободное действие, подлежащее закону. И вот, если я обращаю внимание на поступок, то это imputatio facti; если же я обращаю внимание на закон, то это — imputatio legis.

При imputatione facti встречаются momenta in facto, то есть многообразное в поступке, служащее основанием вменения. Momenta суть elementa основания, это части достаточного основания, следовательно, in facto есть momenta вменения. Momenta суть либо essentialia, либо extra essentialia. Сперва следует собирать momenta essentialia; если выявлены все momenta essentialia in facto, то это — species facti, явно относящееся к поступку. Extra essentialia facti не суть momenta facti, а значит, не относятся к species facti.

При imputatione facti не сразу должно наступать imputatio legis; например, некто хотя и может убить другого, но убить не умышленно. Прежде всего спрашивается: совершено ли действие им? Если действие сразу же должно быть вменено на закон, то одновременно налицо два вменения. Imputatio legis — это вопрос: подлежит ли действие тому или иному практическому закону? Вопрос в том, может ли человеку быть вменено то, что он должен был делать в силу закона. Например, генералу — смерть многочисленных врагов, оставшихся на поле битвы?

Хотя и можно вменить ему их смерть, но не умышленное убийство. Однако он рассматривается здесь, поскольку его действие было несвободно, оно было понуждено законом; поэтому оно не может быть ему вменено. Как несвободное действие, его следовало бы приписать [генералу], но как законное действие, — не ему, а тому, кто издал закон.

Всякое вменение вообще совершается либо in meritum (в заслугу), либо in demeritum (в вину). Последствия и результаты действия могут быть кому-то вменены или не вменены.

9.1. О вменении последствий действий

Об этом заметьте следующее. То, что я делаю больше или меньше, нежели обязан, может быть вменено мне в отношении последствий. Но если я делаю не более и не менее, нежели обязан, то в отношении последствий мне ничего нельзя вменить. Если я делаю не более, нежели обязан, то последствие не может быть вменено мне в merito, или в заслугу. Например, если я расплачиваюсь по своим долгам, отчего другой человек испытывает большое нежданное счастье, то это доброе последствие моего действия не может быть вменено мне в merito, так как данное действие долженствовало совершить вследствие задолженности, следовательно, здесь нет избытка для merito. Если же я делаю не меньше добра, чем обязан, то последствие действия не может быть вменено мне в demerito, или в вину.

Но, с другой стороны, все последствия действий могут быть вменены мне, если я делаю более или менее добра, нежели обязан. Если я делаю больше, чем обязан, то последствие вменяется в merito, например: задаток, выплаченный мною, который принес другому человеку большое счастье, может быть вменен мне со всеми последствиями, потому что я сделал больше, нежели был обязан. Точно так же мне вменяется в demerito и последствие моего действия, если я сделал меньше, чем был обязан. Например, я не возвратил в условленное время своего долга, и другой поэтому оказался банкротом, — тогда последствия могут быть вменены мне, потому что я не сделал этого, хотя был обязан.

Если, стало быть, я лишь исполняю свою обязанность (Schuldigkeit), то ничто не может быть вменено мне, ни в merito, ни в demerito. Например, пусть некто говорит: "Если бы только ты дал мне тогда столько-то задатка (Vorschuβ), то не случилось бы несчастья", — все равно это несчастье не может быть мне вменено, ибо я не был обязан делать этого. Поскольку человек исполняет свою обязанность (Schuldigkeit), он не свободен; ибо он совершил действие, будучи понуждаем законом. Но если он действует вопреки своей обязанности, если он делает меньше, нежели обязан, то это вменяется ему, ибо тут он вновь действует свободно, и даже вопреки закону, понуждающему его к действию; так, он злоупотребляет свободой, и тогда все последствия могут быть по закону вменены ему, ибо действовать вопреки повинности — это еще бóльшая свобода. Juridice я не вменяю последствий действия, к которому человек был принужден, в demerito, ибо тогда он был не свободен; может вменяться само по себе деяние, но не неправомерность его.

В отношении совершения морального действия человек свободен; следовательно, все последствия могут быть вменены ему. Но последствия, возникающие из несовершения морального действия, не могут быть вменены, потому что нельзя рассматривать как действие, если я воздерживаюсь от совершения того, что я не был обязан делать; например, я не дал кому-то задатка, и возникшее отсюда несчастье другого не может быть вменено мне, потому что я не был обязан делать это. Но если я воздерживаюсь от совершения действия, совершить которое я был обязан, то это уже есть действие и может быть вменено мне; например, я должен заплатить свой долг и не делаю этого — тогда это уже есть вменяемое мне действие. Итак, этические недеяния вовсе не достаточны; юридические же недеяния суть действия и могут быть вменены, ибо это суть недеяния того, к чему я могу быть принужден законом; а к этическим я не могу быть принужден, — никто не может принудить меня совершать благодеяния. Итак, этические недеяния с их последствиями никогда не могут быть вменены мне в отличие от юридических недеяний (Unterlassungen). И наоборот: совершение этических действий может быть вменено мне вместе с последствиями, совершение же юридических действий не может быть вменено мне, ибо это суть действия повинности (der Schuldigkeit). Следовательно, заключение всего вменения есть в отношении последствий свобода.

9.2. Основания морального вменения

Imputatio moralis может иметь место в юридических и этических законах. Оно ставится в merito и в demerito.

Соблюдение юридических законов и нарушение этических законов не могут быть вменены ни в merito, ни в demerito, а именно: соблюдение первых не вменяется в merito, а нарушение последних — в demerito. Ибо, если я, например, плачу́ по своему долгу, что является соблюдением юридического закона, то это была моя повинность, меня можно было законом принудить к этому, и если я делаю это, то я сделал не больше, нежели был обязан делать; следовательно, соблюдение юридического закона со всеми consectariis не может быть вменено мне в merito. Если я нарушаю этический закон, то я воздержался от совершения того, к чему меня нельзя было принудить; если же я воздерживаюсь от того, к чему законы не принуждают, то я также ничего не делаю; следовательно, это не вина; следовательно, нарушение этических законов не может быть вменено мне в demerito, и еще того менее — в merito. Например, мое воздержание от выдачи задатка воодушевило другого на прилежный труд; доброе последствие моего недеяния не может быть вменено мне в merito.

Во-вторых, заметим, напротив: нарушение юридических законов и соблюдение этических законов всегда должны вменяться в demerito и в merito, а именно, нарушение юридических — в demerito, а соблюдение этических — в merito. Если я нарушаю юридический закон, то я не совершил того, к чему меня можно принудить, стало быть, совершил меньше, нежели был обязан, и это вменяется мне в demerito; следова-

тельно, в отношении юридических законов никакое действие не есть meritum, ни награды, ни еще менее того наказания. Единственно лишь в отношении этических законов всякое действие есть meritum (заслуга), потому что этические законы не суть законы принудительные. Нарушение этических законов не есть, таким образом, demeritum (вина), а соблюдение их всегда есть meritum.

Meritum всегда имеет положительные последствия — как награды, так и наказания. Никакое соблюдение юридических законов и нарушение этических законов не имеет позитивных последствий; первое — последствий вознаграждения, а второе — последствий наказания; ибо первое не есть meritum, второе же — не есть demeritum. Соблюдение юридических законов имеет лишь негативное последствие: например, если я заплачу по своему долгу, то на меня не подадут иск. Но нарушение юридических законов и соблюдение этических законов всегда имеют положительные последствия. Первые суть положительное последствие наказания, а вторые — вознаграждения. Итак, соблюдение юридических законов не влечет за собою положительного последствия вознаграждения, а нарушение этических законов — положительного последствия наказания.

Всё приведенное нами относительно вменения имеет силу только в отношении других людей, но не в отношении Бога.

9.3. Imputatio facti

Facta juridice necessaria не могут быть вменены, ибо действие не свободно. Действия, противоречащие юридическому закону, могут быть вменены, ибо действие было свободно, и даже имело место злоупотребление свободой действовать вопреки закону. В этических действиях наоборот. Действия, несообразные с этическими законами, не могут быть вменены, потому что воздержание от того, что я не обязан делать, не есть действие. Итак, в юридическом смысле всякое вменяемое действие есть злое действие; в этическом смысле всякое вменяемое действие есть доброе действие, ибо этические законы не суть законы принудительные; другое дело — юридические законы.

9.4. Степени вменения

Степени вменения зависят от степеней свободы. Субъективные условия свободы суть: способность действовать; далее, знание того, что относится к действию, знание побудительного основания и предмета действия. В отсутствие этих субъективных условий вменение не может иметь места; поэтому детям, если они ломают что-нибудь полезное, нельзя ничего вменить, потому что они не знают предмета.

Действия можно вменять в известной степени. Вменимо всё, что относится к свободе, даже если оно прямо и не возникает из свободы, но косвенно все же возникло из нее, — например, хотя то, что кто-нибудь совершил в пьяном буйстве, не может быть вменено, но самоопьянение может быть ему вменено. Те же причины, в силу которых нечто не может

быть кому-либо вменено, могут быть, однако, вменены человеку в низшей степени. У нас есть препятствия и условия вменения. Чем больше препятствий имеет (перед собою) действие, тем более оно может быть вменено, чем менее действие происходит из свободы, тем менее оно должно вменяться.

Степень моральности действий не следует смешивать со степенью их вменимости. Если некто убьет другого в гневе и возбуждении, то в нем не столь много злобы (Bosheit), как в том, кто нанес смертельный удар хладнокровно и рассудительно, хотя состав действия (factum) первого больше.

То действие, к которому я должен принудить себя и при котором я должен преодолеть много препятствий, вменяется тем более, чем охотнее оно совершается, и тем менее вменяется также несовершение его, например: если голодный украдет что-нибудь из обеденной залы — тогда это не так вменяется ему, потому что тогда он должен весьма принудить себя. Склонности (Appetit) нуждаются в самопринуждении; но что же будет, если они будут считаться уменьшающими степень вменения? Поэтому следует различать естественную склонность и склонность сладострастия; первая не так строго подлежит вменению, как вторая. Сладострастие поддается искоренению и не должно быть укореняемо в душе; поэтому, если некто делает то, к чему его принуждает голод, то это не должно вменяться ему так сильно, как то, к чему его влечет похоть. Однако о естественной склонности следует заметить: чем более человек борется со своей естественной склонностью, тем более это следует вменить ему [в заслугу], а потому добродетель следует более вменять нам, нежели ангелам, у которых не так много препятствий. Чем более некто принуждается к действию извне, тем менее вменяется ему [в вину] действие; если же он преодолеет принуждение и тем не менее воздержится от действия, то это в большей степени вменяется ему [в заслугу].

Есть merita и demerita conatus, сюда же можно отнести и merita и demerita propositi. Многие люди относят к своей заслуге, если имеют намерение совершить действие. При proposito никакое действие не может быть вменено, ибо это еще не действие; другое дело — при conatus, потому что это уже есть действие, ибо в субъекте все достаточно, и силы применены, но результат не следует по причине того, что эти силы недостаточны. И вот, поскольку мы только по исходу можем заключить о достаточности сил, а значит, не можем знать, имелся ли уже conatus и хватило ли сил, то юридические суды вменяют conatum не так, как этические законы. Например, того, кто намеревался убить в доме человека и был просто схвачен с кинжалом, по юридическим законам не считают убийцей, хотя conatus имелся налицо. Причина этого такова: conatus часто нельзя рассматривать как действие. Некто может иметь conatum и предполагает достаточную злобу в своем сердце (для совершения действия), но когда он приступит к действию, то ужаснется его отвратительности, отступит и, стало быть, изменит свое намерение. Следовательно, судьи избирают вернейшее средство для спасения невиновного, коль скоро не имеется никаких доказательств. Но в моральном смысле готовое propositum есть как бы самый поступок. Propositum,

однако, должно быть таково, чтобы остаться прежним и при совершении (действия), ибо часто propositum меняется до совершения действия; например, мы собираемся гневаться на своего друга и грубо встретить его, но как только тот оказывается поблизости, мы отказываемся от своего намерения.

Consuetudinarius — это тот, кто сделал для себя действие необходимым в силу привычки. Привычка создает в совершении действия легкость, а затем — и необходимость. Эта необходимость в силу привычки уменьшает вменение, потому что она сковала наше произволение; подлежит вменению только действие, которое создало привычку. Следовательно, непроизвольная привычка уменьшает вменение: например, если мы воспитаны среди цыган, где привычка к дурным поступкам стала необходимостью, то вменение следует уменьшить. Привычка, однако, есть доказательство частого повторения действия, а следовательно, тем в большей степени вменима. Если некто часто совершал доброе действие и оно от частого повторения стало ему привычным, то оно тем более вменяется ему. Это касается и дурных действий. Так, прирожденные аффекты не столь подлежат вменению, но приобретенные, ставшие от частого возбуждения необходимостью, доказывают наличие проступков (Vergehungen) и тем более подлежат вменению.

Наконец, мы обращаемся к двум моментам, которые можно было бы рассматривать как основания уменьшения вменимости, а именно — слабость и хрупкость человеческой природы.

Слабость человеческой природы — поскольку ей недостает той степени моральной доброты, которая необходима, чтобы сделать действие адекватным моральному закону. Хрупкость человеческой природы — поскольку в ней не только недостаточна моральная доброта, но имеются даже великие принципы и мотивы для злых поступков. Моральность состоит в том, что действие происходит из побудительного основания его внутренней доброты, и это относится к моральной чистоте (rectitudo moralis). Высшее побудительное к действию основание есть, следовательно, rectitudo moralis. Хотя рассудок и понимает это, но это побудительное основание не обладает, однако, побуждающей силой. Хотя моральное совершенство и одобряется нашим рассудком, но, так как побудительное основание морального совершенства почерпнуто из рассудка, оно не имеет, однако, такой притягательной силы, как основание чувственное, и слабость человеческой природы заключается именно в том, что ей недостает моральной доброты и rectitudo.

Давайте, однако же, не будем ломать голову над слабостью человеческой природы и исследовать, способна или неспособна она к моральной чистоте, ибо это старание отыскивать нечистоту во всех своих действиях приводит к тому, что человек теряет доверие к себе и к возможности совершать добрые и моральные поступки и что про себя он думает, будто природа его слишком слаба и не способна к этому; нам следует, напротив, верить, что rectitudo moralis может быть великим побудительным основанием наших поступков. Человеческая душа не совсем чужда всех побудительных оснований чистой моральности. На-

пример, если нищий молит нас о чем-нибудь, то сострадание к нему трогает нас, и мы уделяем ему это, чего мы не сделали бы, если бы он не сам попросил нас, а обратился с просьбой лишь письменно. Или, проезжая по сельской дороге, мы видим лежащих нищих и творим им добро. Но ведь при этом у нас нет побудительных оснований выгоды или чести, ибо ведь мы оттуда уезжаем, но мы делаем это по внутренней доброте действия. Следовательно, в нашем сердце есть нечто чистое, в нем только из-за наших чувственных побуждений нет вполне достаточной влекущей силы. Однако суждение о чистоте моральности привлекает посредством ассоциации многие побудительные основания чистоты и побуждает наши действия, и мы привыкаем к этому. Итак, не следует отыскивать темных пятен и слабостей в жизни, например, Сократа и других, ибо ведь это не приносит нам пользы, — скорее это вредит нам. Ибо тогда мы можем льстить себе нашим моральным совершенством, имея пред собою примеры моральных несовершенств. Страсть отыскивать погрешности выдает нечто злонравное и неблагосклонное к зрелищу сверкающей добродетели других, если сами не имеем ее.

Принцип, который мы выводим из слабости человеческой природы, таков: моральные законы никогда не следует приспосабливать к человеческой слабости, но закон следует излагать как святой, чистый и морально совершенный. Человек при этом может быть каким угодно. Это очень важно заметить.

Все древние философы требовали от человека не более того, на что способна его природа, поэтому их закон не имел чистоты. Их законы, стало быть, были приспособлены к способности человеческой природы, а там, где они возвышались над способностью человеческой природы, побуждало их к тому не чистое моральное суждение, а гордость, честь, например [стремление] к исключительной храбрости, великодушию. Со времени же Евангелия люди постигли полную чистоту и святость морального закона, хотя он и заключается в нашем разуме. Закон не должен быть снисходителен, но в нем следует показать величайшую чистоту и святость, а из-за нашей слабости нам следует ожидать божественного содействия, чтобы оно дало нам умение удовлетворить святому закону и возместило то, чего недостает чистоте наших действий. Закон, однако, должен быть сам по себе чистым и святым. Причина этого: моральный закон есть прообраз, путеводная нить, образец наших действий. Образец же должен быть точным и строгим. Не будь он таков, на основании чего же следовало бы тогда оценивать все? Итак, наш высший долг — излагать моральный закон во всей чистоте и святости, и величайшим преступлением является что-то отнимать от его чистоты.

В отношении хрупкости человеческой природы заметим, что хотя дело действительно в том, что природа человека хрупка, что он не только не имеет никакого положительного добра, но, напротив, имеет даже положительное зло, однако всякое моральное зло происходит все же из свободы, ибо иначе оно не было бы моральным злом. И сколько бы ни была природа наклонна ко злу, тем не менее злые действия происходят из свободы, а потому и вменяются нам как пороки.

Принцип в отношении хрупкости человеческой природы таков: в оценке действий мне нисколько не нужно принимать во внимание хрупкость человеческой природы. Закон должен быть свят, а суд (в нас) по этому закону должен быть справедлив, т. е. наказание закона должно со всей строгостью применяться к людям.

Следовательно, fragilitas humana никогда не может быть coram foro humano interno — основанием уменьшения вменимости. Внутренний судья справедлив, он рассматривает действие в себе и для себя, не обращая внимания на хрупкость человека, если только мы слышим его голос и хотим не заглушить, а почувствовать его, — например, мы в чрезмерной спешке оскорбили кого-то словом, но, придя домой, мы чувствуем, что в душе у нас неспокойно, мы желаем, чтобы представился случай загладить вину, мы никак не можем избавиться от упреков самому себе, хотя бы даже отыскались такие мнимые оправдания, которые бесспорно имели бы силу перед всеми судьями земными. Я же все-таки человек, а у человека какое только слово не вылетит; однако все это не имеет никакой силы в глазах внутреннего судьи, он смотрит вовсе не на хрупкость природы, а на само действие, каково оно есть. Из этого явствует также, что в человеческой природе есть и побудительные основания чистой моральности и что нет, стало быть, нужды так уж ополчаться на слабость человеческой природы. Fragilitas и infirmitas humana может приниматься в рассуждение только для оценки действий других людей. Сам же я в отношении своего действия не должен рассчитывать на fragilitas и infirmitas, извиняя ими свое действие. Человек как прагматический законодатель и судья должен в отношении других принимать в расчет infirmitatem и fragilitatem, он должен думать, что это все-таки люди. Однако тот, кто сам совершил действия, не может принимать в расчет свою fragilitatem и infirmitatem.

Imputatio valida есть правомочное вменение, коим, посредством judicium imputans, задействуется одновременно effectus a lege determinata. Мы можем судить обо всех людях, и каждый может судить (urteilen), но не осуждать (richten), потому что наше imputatio не есть valida, т. е. мое суждение не компетентно задействовать последствие a lege determinata. Суждение, которое компетентно произвести определенное законом consectarium, есть правомочное вменение; но чтобы суждение (приговор, Urteil) могло исполнить последствия, определенные законом, оно должно иметь власть. Не существует, следовательно, правомочного приговора без власти; итак, должна существовать власть, чтобы привести в исполнение последствия, которые определил закон.

Тот, кто имеет компетенцию правомочного приговора и имеет также власть исполнить его, есть судья. Судейская должность заключает в себе, стало быть, два момента: компетенцию правомочно судить согласно законам и власть исполнить таковое суждение. Судья имеет, таким образом, компетенцию судить, имеется ли налицо factum certum casus datae legis, но он должен также иметь возможность valide применить закон к составу действия, то есть должен иметь власть исполнить закон.

Forum есть то лицо (оно есть vel physica, если это лишь одно лицо, vel moralis, где есть различные лица, рассматриваемые, однако, лишь как

одно лицо), которое имеет компетенцию и власть правомочно судить о действиях.

Forum competens есть отношение компетенции и власти суда к известным лицам и известным родам factis, [могут ли они] судить в отношении их правомочно. Различные лица подлежат различным судам, и даже различные действия этих лиц подлежат различным судам. Iudex non competens — это если он вовсе не умеет судить или если он не имеет компетенции судить, поскольку он лишен таковой, а именно если он смещен с должности; либо же — если он действительный судья, но состав действия не подлежит закону, о котором он должен судить; либо же он также non competens, если ни одному человеку не может вернуть его право (Recht verschaffen).

Суд двояк: forum externum, который есть forum humanus и forum internum, который есть forum conscientiae. С этим foro interno мы связываем одновременно forum divinum; ибо наши деяния могут быть вменены в этой жизни перед божественным foro не иначе, как per conscientiam, а потому forum internum есть в этой жизни forum divinum. Суд должен осуществлять принуждение, приговор его должен быть правомочен, он должен иметь возможность принудить к осуществлению consectarias закона.

У нас есть способность судить, справедливо ли нечто или несправедливо, и это касается как наших действий, так и действий других. Эта способность заключена в рассудке. У нас есть также способность ощущать удовольствия и неудовольствия, чтобы судить как о нас, так и о других, что нравится или не нравится, и это — моральное чувство. Если же мы предположим моральное суждение и моральный закон, то мы найдем еще, в-третьих, инстинкт — непроизвольное и неодолимое влечение в нашей природе, которое принуждает нас правомочно судить о наших действиях, так что он наделяет нас внутренней болью от злых и внутренней радостью от добрых действий, смотря по тому отношению, которое действие имеет к закону. Совесть есть инстинкт, судящий и выносящий приговор о наших действиях. Это не способность, а инстинкт. Будь она произвольной способностью, она не была бы судом, ведь тогда она не могла бы принуждать нас. Если же это должен быть внутренний суд, то он должен иметь власть принудить нас к непроизвольному суждению и вынесению приговора о наших поступках и внутреннему самооправданию или самоосуждению. Всякий имеет способность спекулятивного суждения, но эта способность зависит от нашего изволения; в нас есть, однако, нечто, принуждающее нас судить о наших поступках, оно предъявляет нам закон и принуждает нас явиться пред судьей, оно судит нас против нашего произволения, и это, стало быть, подлинный судья.

Этот forum internum есть forum divinum, поскольку оценивает нас самих по нашим настроениям; а ведь мы не можем составить себе иного понятия о foro divino, кроме того, в котором мы должны судить себя самих по нашим настроениям. Итак, все настроения и действия, которые не могут стать известными вовне, подлежат forum internum. Ибо forum externum humanum не может судить по настроениям. Совесть, таким образом, есть представитель fori divini.

Coram foro externo humano не подлежат никакие этические действия, ибо они не имеют компетенции внешнего принуждения, которую имеет лишь внешний судья. Но coram foro externo подлежит всё, что может быть вынуждено внешне, а значит, все внешние принудительные обязанности. Компетенции и доказательства деяний должны быть внешне значимы. Внешние же основания вменения — это те, которые значимы по внешне-всеобщим законам. Такие imputationes, которые вовсе не имеют внешних значимых оснований, подлежат не forum externum, а internum.

И вот в таких делах, где нет никаких внешне-значимых оснований, in foro externo испытывают, не может ли быть in foro externo использован forum internum. Такого человека принудительно подвергают forum divinum (хотя он уже действительно произошел в нем), его принуждают признать себя перед этим судом достойным наказания, если его действие несправедливо, его принуждают публично заявить об этом, и это клятва. Forum internum уже налицо, человек уже в себе признает себя достойным наказания, еще даже и не объявив о том, но акт публичного признания производит на него большее впечатление. Человек думает, что если он не объявится публично, то не будет наказан; но сознается он публично или же нет, что желает быть подвергнут наказанию, если поступил несправедливо, — он тем не менее подвергается наказанию. Весьма нелепо поэтому клясться и говорить: если это неправда, то я хочу, чтобы совершилось то или иное, — ведь дело здесь не в нас, — например, "если это не так, то да буду я крив и слаб", — дело-то ведь здесь вовсе не в его желании стать кривым и слабым. А потому Евангелие очень метко говорит на эту тему, когда оно гласит: "Не клянись небом — ибо ведь оно не твое, или головою твоею, с которой ты не в состоянии снять ни единого волоса"*. Так это или не так — все равно подобное приспособлено к человеческой природе, человек представляет себе грозность божественного приговора.

Автор говорит здесь еще о различных предметах, которые можно просто перечитать; например, процесс, приговор и т. п.

Процесс есть методическое imputatio legis, где я пытаюсь отстоять пред foro externo свое право per actionem civilem. Совокупность всех вменений суть судебные дела (Akten).

Сентенция есть приговор.

Конец всеобщей практической философии.

ЧАСТЬ В
ЭТИКА

V. Предварительные замечания

Хотя все действия согласно оценке необходимы, но, чтобы осуществить эти действия, требуется еще побудительное основание. Если побудительное основание заимствуется из принуждения (Zwang), то необходимость действия — юридическая; если же побудительное основание заимствуется из внутренней доброты действий, то необходимость действия — этическая.

Этика, следовательно, трактует о внутренней доброте действий. Юриспруденция говорит о том, что есть право; она не касается настроения, но лишь того, на что мы имеем компетенцию и к чему мы можем быть принуждены. Этика же касается исключительно настроения, хотя она простирается также и на юридические законы; но и такие действия, к которым мы можем быть принуждены, она требует совершать по внутренней доброте настроения, а не по принуждению; таким образом, юридические действия также включаются в этику, однако постольку, поскольку побудительное основание их этическое. Итак, совсем разные вещи: рассматривать необходимость действия юридически или этически. Этика, стало быть, не есть наука, которая не включает в себя никаких принудительных законов и действий: она простирается, правда, и на принудительные действия, но только побудительное основание есть не принуждение, а внутреннее качество.

Этика, следовательно, есть философия убеждения (Gesinnung), и именно поэтому она есть практическая философия, ибо убеждения суть принципы наших действий; убеждения суть сопряжение наших действий с побудительными основаниями. Трудно объяснить, что понимается под убеждениями. Например, тот, кто возвращает свой долг, не есть еще оттого честный человек; если он делает это из страха наказания, то хотя он и добрый гражданин, действие его имеет rectitudinem juridicam, но не ethicam; если же он делает это в силу (или ради) внутренней доброты действий, то убеждение его морально и имеет rectitudinem ethicam. Это следует весьма строго различать, например, в делах религии. Если люди рассматривают Бога как верховного законодателя и правителя, который требует исполнения своих законов и не смотрит на побудительное основание, по которому происходит действие, то здесь в этом смысле нет различия между Богом и мирским судьей, разве что Бог лучше усматривает внешние действия, и его нельзя обмануть так же, как мирского судью. И вот, если некто удовлетворяет требованиям его

законов, то действие хотя и добро, но оно имеет лишь rectitudinem juridicam, поскольку он совершил его лишь из страха наказания. Но кто воздерживается от злого действия не из страха наказания, а из-за внутренней отвратительности такого поступка, воздерживается от него, зная, что Бог, как святой Бог, требует от человека добрых убеждений, воздерживается от действия, даже если бы за ним и не следовало наказания, то действие его этическое. Именно это в особенности учил творить Учитель Евангелия, он требовал этических действий, он говорил: все следует делать из любви к Богу. Любить же Бога — значит по доброму убеждению охотно исполнять его заповеди, о чем ниже будет сказано подробнее. Этика, следовательно, есть философия доброго убеждения, образа мысли, а не просто доброго действия.

Этику называют также учением о добродетели, ибо добродетель состоит в rectitudine actionum ex principiis internis. Исполняющий принудительные законы еще не добродетелен. Хотя добродетель требует и предполагает уважение и тщательное соблюдение человеческих прав, но она касается побудительного основания, настроения, из которого возникает действие, имеющее rectitudinem juridicam. Добродетель, стало быть, состоит не в rectitudine juridica, а в настроениях. Некто может быть добрым гражданином и иметь в своих действиях rectitudinem juridicam, но не быть человеком добродетельным. А потому из внешних действий, имеющих rectitudinem juridicam, не следует еще заключать о настроениях. Если, например, некто держит данное слово из страха наказания или из страха ущерба, или ради своей пользы, так что в таком случае всякий на бирже доверяет ему, и слово его — все равно что наличные деньги, то хотя он и сдержал слово и действие в себе здесь до́бро, но оно не этическое. Если я понимаю моральную необходимость юридического действия, то я могу совершить его в юридическом или этическом смысле. В первом случае действие сообразно закону, но не настроению; и тогда даже о юридических законах говорят, что им недостает моральности. Моральность же используется лишь в этических законах, ибо если даже юридические законы имеют моральную необходимость, то побудительное основание их есть все же принуждение, а не настроение.

Добродетель, однако, не выражает вполне точно моральной доброты. Добродетель означает силу самообладания и самоопределения относительно морального настроения. Здесь же я рассматриваю первоисток настроения. Здесь есть нечто невиданное, что прояснится лишь впоследствии, ибо этика имеет предметом исключительно настроение. Для выражения моральности пользовались словами "нравы" и "нравственность", но "нравы" суть совокупность пристойного. Для добродетели же требуется известная степень нравственной доброты, известное самопринуждение и господство над самим собою. Народы могут иметь нравы, но не иметь добродетели, например французы, а другие могут иметь добродетель, не имея нравов. (Conduite есть манера нравов.) Наука о нравах не есть еще учение о добродетели, а добродетель не есть еще моральность. Поскольку же у нас нет другого слова для моральности, то для обозначения моральности мы пользуемся словом "нравственность", потому что не можем вместо моральности взять слово "добродетель".

Моральный закон требует по духу — настроения, а по букве — действия. Итак, в этике мы увидим, как исполняется моральный закон по духу, и вовсе не будем обращать внимания на действия.

Этика может излагать снисходительные законы нравственности, созданные по мерке слабости человеческой природы, она может приноровляться к человеку так, чтобы требовать ровно столько, сколько могут исполнить люди. Но этика, с другой стороны, может быть также строгой и требовать высшего нравственного совершенства. Моральный закон должен также быть строгим и провозглашать условие правомерности. Может ли человек исполнить подобное или нет, — закон не должен быть снисходительным и приспособляться к человеческой слабости, ибо закон содержит норму нравственного совершенства. Норма же должна быть точной и строгой. Например, геометрия указывает строгие правила, она не заботится о том, может человек соблюдать их или нет; так, точка круга слишком широка для математической точки. И вот, поскольку этика также излагает правила, которые должны быть руководством в наших действиях, то эти правила не должны сообразовываться со способностью человека, а должны указывать, что́ морально необходимо. Снисходительная этика есть погибель морального совершенства человека.

Моральный закон должен быть чист. Однако существует теологический и моральный пуризм, являющийся сплошным фантазерством, согласно которому ломают себе голову над безразличными вещами и стараются хитроумием добыть в них что-нибудь моральное; подобный пуризм этике не свойствен. Чистота же в отношении принципов есть нечто иное. Моральный закон должен отличаться чистотой. Евангелие имеет в своем моральном законе такую чистоту, какой не имел никто из древних философов, и даже во времена Учителя Евангелия были блестящие фарисеи, строго державшиеся за cultum externum, о чем Евангелие часто говорило, что это есть ничто, что дело вовсе не в этом, а в моральной чистоте. Евангелие не допускает ни малейшего несовершенства, оно вполне строго и чисто и без снисхождения требует исполнения закона. Подобный закон есть святой закон, и он не требует сверх меры, так он может удовлетвориться и половиной его соблюдения, но всякий понимает, что основание заключается в его рассудке, и доказательство можно заимствовать из рассудка каждого. Эта точность, тонкость, строгость и чистота морального закона, которая зовется rectitudo, обнаруживается в нас во всех случаях. Например, достаточно в незнакомом обществе оскорбить по неведению одного-единственного человека, даже если нам и нечего опасаться, ибо мы уезжаем из этих мест, то все же, несмотря на все это, мы упрекаем себя за такой поступок, и это никоим образом нельзя предотвратить, нельзя и переделать про себя закон. Latitudinarius есть тот, кто мыслит себе моральный закон так, чтобы закон этот мог признать его с его немощными поступками; тот, кто изобретает себе снисходительные законы. Этика должна быть строгой и святой; эта святость присуща моральному закону не потому, что он дан нам в Откровении, но она может быть ему присуща и благодаря разуму, потому что он — изначальный закон, согласно которому мы оцениваем даже Откровение; ибо святость есть высшее, наисовершеннейшее нравствен-

ное благо, которое тем не менее мы черпаем из нашего рассудка и из себя самих.

Автор подразделяет этику на льстивую и ворчливую этику. Побудительные основания нравственности должны быть достойны моральности, а мотивы моральности должны быть связаны так, чтобы быть подобающими для нее, т. е. они должны быть сообразны с ее достоинством. Дело не в том, что действия происходят, а в том, из какого источника они происходят.

Льстит этике тот, кто почитает добродетельное поведение за рафинированное благополучие (Wohlleben). Верно, что добродетель есть также правило благоразумия, что с нею мы живем хорошо; так, многие оказывают благодеяния бедным, потому что находят удовлетворение в том, что бедняк тому радуется. Однако если добрые действия совершают ради выгоды или удовольствия, то побудительное основание не морально. Немало людей хвалятся тем, что они много добра сделали, хотя бы оно происходило из неверных оснований. Но доброе дело не следует поддерживать ложными основаниями. Добродетель есть доброе дело (gute Sache), но не нужно поддерживать его ложными основаниями. Например, ложно, будто она уже в этой жизни сопровождается многими приятностями; ибо добродетельное настроение увеличивает муку этой жизни, когда человек думает, что он добродетелен, и тем не менее дела у него идут плохо; будь он не добродетелен, он бы еще мог скорее всего стерпеть это, потому что заслужил бы это; но если он добродетелен и страждет от голода, то добродетель не может унять его голода. Этику, стало быть, не следует восхвалять подобной лестью; если излагать ее во всей чистоте, то она вызывает уважение и оказывается предметом величайшего одобрения и величайшего желания, а заискивания только уменьшают мотивы, вместо того чтобы приращивать их. Моральность не должна снисходить, ее следует рекомендовать через нее самое; все прочее, даже и небесное вознаграждение, ничтожно перед нею, ибо лишь благодаря ей я становлюсь достойным всяческого блаженства. Нравственные побудительные основания следует излагать совершенно особо, а все прочее, даже и благонравные мотивы, следует обособлять от них. Причина малой действенности моральности в том, что ее никогда не излагали чисто. До сих пор никому из моралистов и даже духовных лиц не удалось дать чистую рекомендацию нравственности. Она больше выигрывает, если ее рекомендуют ради ее собственной внутренней ценности, чем если сопровождают ее чувственными прелестями и приманками. Блудливая этика скорее испортит дело, чем сумеет хорошо зарекомендовать себя, как это случается и со всеми вообще бесстыдствами. Скромная красота безмерно более располагает к себе, чем все сводническое приемы и прелести. Так же и добродетель гораздо более располагает к себе и побуждает, если ее предлагают в себе и для себя, без всяких прелестей (Reize) как вознаграждения, так и наказания, но вполне чисто. Всяческие возбуждения и чувственные побуждения следует приводить не в самих моральных учениях, но после того, как вполне чисто постигнуты правила нравственности; а когда научатся уважать и ценить их, можно пустить в ход подобные мотивы — не ради того, чтобы из-за них совершилось действие, ибо тогда оно не было бы уже столь морально,

но они должны служить лишь subsidiaria motiva, потому что нашей природе в отношении подобных, приспособленных для рассудка, интеллектуальных понятий, свойственна inertia против мотива. Если же эти чувственные мотивы возымели свое действие, то вновь должны занять место подлинные и настоящие моральные побудительные основания. Эти мотивы, стало быть, служат лишь для удаления еще больших чувственных препятствий, чтобы рассудок вновь мог господствовать. Смешивать же все меж собою — это большой вред, а этим еще весьма погрешают. Это чистое моральное понятие оказывает на обладающих им действие необыкновенное, привлекая их более, чем чувственные побуждения. В этом скрыто великое вспомогательное средство рекомендовать человеку нравственность; этому должно следовать уже при воспитании; тем самым люди становятся способными к чистому суждению и чистому вкусу нравственности. И точно так же, как невозможно почувствовать вкус чистого вина, если оно смешано со многими другими напитками, тому препятствующими, точно так же и в морали: если надлежит постичь чистоту ее, следует отставить в сторону все препятствия к этому.

Своднической этике противополагается этика ворчливая; эту этику называют также мизантропической. Эта мизантропическая этика противополагает нравственность всем удовольствиям, так же как сводническая смешивает ее с ними. Ворчливая этика противополагает нравственности все удовольствия жизни, все чувственные приятности. Хотя и кажется, что эта ворчливая этика допускает бóльшую ошибку, чем сводническая, однако это не так, ибо, апеллируя к человеческой гордости, она может произвести возвышенные действия. Она призывает человека пожертвовать всеми приятностями жизни ради одного-единственного возвышенного действия.

Льстивая этика связывает с нравственностью все приятности жизни, ворчливая же противополагает их нравственности; это хотя и ошибка — что она противополагает приятность нравственности, но, однако, именно этим нравственность все же отличают от приятностей жизни, а это великая заслуга. Если, следовательно, нужно вообще допустить ошибку в этике, то лучше было бы допустить ошибку ворчливой этики. Верно, что эта ворчливая этика жертвует многими приятностями и прелестями, однако эти приятности невозможно было бы совместить при утонченном вкусе, и они отпали бы сами собою. В этой мизантропической этике все же есть нечто достойное уважения — она соблюдает строгость и точность нравственности, хотя и погрешает в том, что противополагает ей удовольствия.

Чтобы поправить ворчливую этику, надлежит заметить: нравственность и блаженство суть два элемента высшего блага, элементы разнородные, которые, следовательно, нужно различать. Но они состоят между собою в необходимом отношении. Нравственность имеет необходимое отношение к блаженству, ибо моральный закон сопровождается естественным обетованием; если я вел себя так, что достоин блаженства, то я могу также надеяться насладиться им, и это мотивы нравственности. Блаженство также имеет необходимое отношение к нравственности, так как я никому не обещаю, будто он обретет блаженство, не имея

нравственности. Блаженство не есть основание, не есть принцип моральности, но необходимое дополнение ее. В этом отношении льстивая этика имеет то преимущество, что она связывает с нравственностью блаженство, которое, однако, есть лишь естественное последствие нравственности. Ворчливая же этика имеет нечто величественное в том отношении, что пренебрегает всяким блаженством. Однако отвержение всякого блаженства отличает нравственность от блаженства, но оно неестественно в том смысле, что оно трансцендентно.

Автор говорит здесь об ethica deceptrix, или обманчивой (betrügerische) этике. Она состоит в том, что реализует идеал. Обманчиво всё, содержащее противную истине кажимость. Однако обманчивая этика должна быть такова, чтобы обманывающее само по себе было морально и все-таки обманывало, не будучи вовсе соответственно человеческой природе, которая хотя и совершенна, но достичь этого совершенства мы не можем; например, сознание себя самого началом блага всех людей служит причиной великой радости, чего, однако, никто не может достичь. Высшая степень нравственного совершенства не встречается у людей естественным порядком. Высшее совершенство мы полагаем в высшем существе, общение с высшим существом было бы, следовательно, высшим нравственным совершенством; если бы мы непосредственно были связаны с таким существом, то это было бы высшим нравственным совершенством, какого мы можем достичь. Но это — идеал, достичь которого невозможно. Платон реализовал этот идеал. Эту этику можно назвать фантастической и мечтательной.

VI. О естественной религии

Естественная религия должна, по справедливости, составлять окончание морали, она должна бы быть печатью моральности. В естественной религии следовало бы вывести и воплотить идею нравственного совершенства. В религии должно бы достигаться усовершенствование всей нашей нравственности в отношении ее предмета. Однако наш автор почел за лучшее трактовать ее прежде [морали], и поскольку от этого обстоятельства не так много зависит, то и мы тоже оставим это так, коль скоро уже было предпослано понятие об этике, насколько оно требуется здесь в естественной религии.

Естественная религия не есть правило моральности. Религия есть моральность, примененная к Богу. Мораль, примененная к теологии, есть религия. Какое знание о Боге, а стало быть, какую теологию следует положить в основу естественной религии? Естественная религия есть [доктрина] практическая и содержит естественные познания о наших обязанностях в отношении высшего существа; следовательно, мораль в соединении с теологией составляет религию. Итак, никакая религия невозможна без моральности. И все же существуют религии без моральности, и люди полагают, что имеют религию, хотя они и не имеют моральности; однако же подобная религия состоит во внешнем cultu и в церемониях (Observanzen). Там нет моральности, а только осмотрительность и усердие благоразумного поведения в отношении Бога,

которому подобными церемониями стараются угодить. Но в этом так же мало религии, как и в соблюдении гражданских законов и церемоний в отношении короля.

Так как, следовательно, религия предполагает теологию и должна иметь моральность, то спрашивается: какого рода теология должна лежать в основании религии? Есть ли Бог Дух, и таким образом он вездесущ, так что заполняет собою все пространство, или он выглядит иначе, — все это не относится к теологии, которая должна лежать в основе естественной религии, но к [теологии] спекулятивной. Так, египетский жрец сделал себе телесное изображение Бога, а когда его у него отняли, то он сказал: вот, у него отняли его Бога. Прежде он еще мог сколько-нибудь представлять себе Бога; а теперь вовсе не может. В соблюдении и исполнении обязанностей все это ничего не значит, представления о Боге могут быть какими угодно, если только они составляют достаточное основание для чистой нравственности.

К такой теологии, которая является основой естественной религии, необходимо относится условие морального совершенства. Мы должны, стало быть, представлять себе верховное существо, святое в отношении своих законов, благое в отношении своего правления и справедливое в отношении своих вознаграждений и наказаний. В естественной религии не требуется, следовательно, иной теологии, как только той, чтобы мы составляли себе понятие о святом законодателе, благом правителе и справедливом судье; все это, мыслимое в одном существе, есть понятие о Боге, требуемое для теологии, поскольку она должна быть основой естественной религии. Это — моральные свойства Бога и требуются они лишь постольку, поскольку могут придать большую действенность моральным качествам. Следовательно, моральные качества имеют место при условии всеведения, всемогущества, вездесущности и единственности верховной Воли. Эти свойства относятся лишь к моральным свойствам. Святейшее и всеблагое существо должно быть всеведущим, дабы оно могло воспринять мою внутреннюю моральность, покоящуюся на настроении; оно должно быть поэтому также вездесущим; но наимудрейшая Воля может быть лишь одна-единственная, а значит, только одним существом, ибо без этого условия принцип моральности был бы немыслим. И это все составляет сущность теологии естественной религии.

Источники должны черпаться не из спекуляции, а из здравого разума. Спекулятивные познания нужны лишь любознательности, если же дело идет о религии и о том, что необходимо в практической жизни (Tun und Lassen), то не требуется ничего сверх того, что может быть воспринято и постигнуто здравым разумом.

Как возникает эта теология? Если нравственность излагается в чистом виде, то понятие моральности само собою приводит к вере в Бога. Под верой здесь, в философском рассмотрении, мы понимаем не то доверие, какое питают к некоторому откровению, а то, которое происходит из употребления разума. Эта вера в Бога, которая, будучи практической верой, происходит из принципа моральности, столь могущественна, что никакие спекулятивные контрдоводы не в состоянии вырвать ее из нравственного чувства. Основание этого таково: в моральности

дело по преимуществу идет о чистейших настроениях, но они совершенно пропали бы, не будь такого существа, которое может воспринимать их. Невозможно, чтобы человек мог иметь и чувствовать подобную моральную ценность, не веруя в то же время, что эту ценность может воспринимать некое существо: ибо зачем же тогда стали бы питать чистые моральные настроения, которых никакое существо, кроме Бога, воспринять не может? Тогда можно было бы совершать те же самые действия, однако не из чистого, а из нечистого намерения, побуждения, можно было бы творить благодеяния ради чести, удовольствия, — действие было бы все тем же самым; аналогии нравственности имеют те же последствия. Итак, невозможно питать морально чистые настроения, не представляя себе в то же время, что эти настроения состоят в связи с верховным существом, которое только и может воспринимать их.

Невозможно также обратиться к нравственности, если не веруют в Бога. Все нравственные предписания превратились бы в ничто, не будь существа, на них взирающего, т. е. представление о Боге по моральным понятиям. Можно, следовательно, веровать, что Бог есть, не зная достоверно, что Бог есть. Основное свойство естественной религии есть, таким образом, простота, т. е. обычнейший человек столь же преуспел в познании теологии, какая требуется для естественной религии, как и спекулятивный ум. Все прочее, что имеется в теологии, служит разве только для удовлетворения нашей любознательности.

Нравственность должна быть связана с религией, чего не постигали древние философы. Религия не есть исток морали, но она состоит в том, что нравственные законы применяются к познанию Бога. Представьте себе религию, существовавшую до всякой нравственности, — она тем не менее должна была иметь некоторое отношение к Богу, и тогда она состояла бы в том, что на Бога я смотрю как на могущественного господина, которому нужно льстить. Всякая религия предполагает морали, а потому мораль нельзя вывести из религии. Всякая религия, не предполагающая морали, состоит in cultu externo, в служении и восхвалении; таковы были все языческие религии, они представляли себе божество устрашающим и притом немилостивым, которому невозможно воскурить достаточно фимиама. Таким образом, всякая религия предполагает моральность как свой фундамент.

Религия придает моральности силу, красоту и реальность, ибо моральность сама по себе есть нечто идеальное. Если я представляю себе, как прекрасно было бы, если бы все люди были праведны и моральны, то подобное состояние может побудить меня быть моральным. Мораль, однако, говорит: ты должен быть морален в себе и для тебя (an sich und für dich)*, другие могут быть какими угодно; тогда моральный закон во мне начинает становиться идеальным. Я должен следовать идее моральности без какой-либо надежды на счастье, а это невозможно; итак, мораль была бы идеалом, не будь существа, которое бы осуществляло идею. А потому должно быть существо, придающее моральным законам силу и реальность; и это существо должно быть тогда святым, благим и справедливым. Без такого представления мораль есть лишь идея.

Религия и есть то, что придает вес нравственности, она же должна быть мотивом морали. Здесь мы познаем, что тот, кто вел себя так, что

стал достоин блаженства, может также надеяться обрести его, ибо есть такое существо, которое может сделать счастливым. И это есть первоисток религии, возможный и без всякой теологии; это естественный переход от морали к религии. Религия не нуждается в спекулятивном знании о Боге. Мораль, таким образом, влечет за собой естественное обетование, так как иначе она не могла бы обязывать меня. Ибо тому, кто не может защитить* меня, я не обязан никаким повиновением; мораль же без религии не может нас защитить. Суждение: "мы обязаны к блаженству", есть тождественное** [тавтологическое] суждение, ибо все наши моральные действия получают благодаря религии completudinem. Без религии всякая обязательность лишена мотива. Религия есть условие возможности мыслить себе обязывающую силу законов.

Но есть люди, творящие добро без религии; как это случается? Очень удобно говорить правду и быть честным, ибо не нужно раздумывать, а нужно только говорить о деле так, как оно есть. Такие люди, следовательно, творят добро не по принципам, а из чувственных намерений. И тогда, если на утонченной стороне морали покажется нужда или порок, при совершении которого ведь можно быть добрым человеком, то тогда, если нет религии, дело очень плохо. Познание Бога по моральным потребностям есть наилучшее.

Автор говорит о внутренней религии. Различать религию внешнюю и внутреннюю — это очень плохо. Внешние действия могут быть либо средством внутренней религии, либо следствиями ее, но внешняя религия есть бессмыслица. Религия есть нечто внутреннее, религия состоит только в настроении. Может быть, следовательно, двоякого рода религия: религия настроения и религия церемоний. Подлинная же религия есть религия настроения. Внешние действия не суть религиозные действия, а средства или следствия религии. Религиозные действия происходят во мне самом. Люди могут быть религиозны во всех своих действиях, а именно — если все их действия сопровождает религия; итак, внутренняя религия составляет всю религию.

Благочестие есть благое поведение по побудительному основанию божественной воли. Благочестивые действия суть те, которые происходят по этому побудительному основанию. Если же побудительное основание проистекло из внутренней доброты действия, то это — нравственность или добродетель. Итак, благочестие и добродетель различаются не в действиях, но в побудительных основаниях. Благочестие не исключает добродетельных побудительных оснований, а скорее требует их. Собственно же побудительным к действию основанием должна быть сама добродетель, ибо ведь Бог потому обязывает нас к чему-нибудь, что Он сам по себе внутренне добр. Побудительным основанием служит, стало быть, моральность, а не божественная воля, ибо ведь божественная воля устремлена именно на внутреннюю доброту и настроение. Дело в религии не в том, чтобы действие совершилось, мотив же и намерение могут быть какие угодно, а в том, чтобы действие совершилось вследствие настроения. Божественная воля есть мотив, но не побудительное основание.

Благочестивым может быть тот человек, кто хорошо соблюдает обряды (Observanzen), средства религии. Богобоязненность же — это уже

нечто большее, а именно — известная пунктуальность в соблюдении средств религии. Добросовестный — это тот, кто представляет себе божественного судию. Действия, добродетельные в силу религии, суть благочестивые действия. Действия же, порочные в силу религии, суть безбожные действия.

Сверхъестественную религию можно отличать от сверхъестественной теологии. Теология может быть сверхъестественной, или откровенной, а религия все-таки может быть естественной, а именно в случае, если она содержит обязанности в отношении высшего существа, которые я постигаю разумом. Итак, при сверхъестественной теологии возможна естественная религия. Оглядитесь же вокруг, и вы увидите, что при сверхъестественной теологии люди имеют все же естественную религию; если бы они имели сверхъестественную религию, то должно бы было также встречаться и сверхъестественное содействие. А мы видим, что люди исполняют лишь такие обязанности, которые они могут естественно постичь своим разумом. Естественную религию следует отличать от сверхъестественной, но не так, чтобы они при этом противополагались друг другу, а так, чтобы естественная религия была познанием Бога [насколько оно возможно силой разума человека] и связана с моральностью.

Сверхъестественная религия есть восполнение естественной высшим божественным содействием. Хотя в сверхъестественной религии и есть многое, что может заменить немощь человеческую, но спрашивается, что же можно вменить человеку? Ему можно вменить все, что он естественным порядком производит собственными силами. Подобным поведением и благим употреблением своих естественных сил он может сделаться достойным всяческого восполнения своей немощи. Естественная религия не противополагается, таким образом, сверхъестественной, но сверхъестественная служит восполнением естественной. Естественная есть подлинная религия, но только неполная: благодаря ей мы должны познать, сколь много мы можем совершить нашими силами и сколь многое может быть нам вменено; и если только мы будем вести себя именно так, то мы сделаемся достойными восполнения. Что делает нас способными получить завершенность и восполнение наших несовершенств сверхъестественными средствами религии? Не что иное, как благоупотребление естественной религии. Следовательно, сверхъестественная религия предполагает естественную. Человек, который ведет себя не так, как он естественным образом обязан, не может надеяться на какое-либо сверхъестественное содействие. Стало быть, нельзя принять сверхъестественную религию, естественную же оставить, и тут же получить поддержку в вышнем содействии. Скорее еще можно было бы обойтись без естественной теологии и обратиться к сверхъестественной, или теологии откровения. Естественная же религия обязует соблюдать необходимое условие, при котором мы можем стать достойны восполнения, так как сверхъестественная религия есть дополнение к естественной. Только наше нравственное поведение делает нас достойными вышнего содействия, ибо естественная религия есть совокупность всех моральных действий. Если бы мы оставили в стороне естественную религию, то сверхъестественная была бы чем-то пассивным, тогда человеку над-

лежало бы предоставить Богу творить с собою, что ему угодно; человеку же, таким образом, ничего не нужно было бы делать, так как все должно было бы случиться сверхъестественным порядком. Но если в действиях должна быть моральность, то естественная религия должна предшествовать; итак, у всякого человека должна быть естественная религия, которая может быть ему вменена и благодаря которой он делается достойным восполнения.

1. О заблуждениях религии

Религиозные заблуждения следует отличать от теологических заблуждений. Теологические заблуждения — это те, которые касаются познания Бога, религиозные же заблуждения касаются возможного искажения моральности (Korruptibilität). Заблуждения, влияющие на моральность, суть ереси (haeresis). Заблуждения же, касающиеся теории или теологии, суть лишь лжеучения (heterodoxie). Итак, заблуждения следует разделить на те, которые влияют на теологию, и те, которые влияют на мораль или религию.

Могут быть теологические заблуждения, не влияющие на религию; религия может быть очень хороша, хотя познание Бога в ней весьма антропоморфично. Религия может быть хороша, хотя бы она была и неполна, а естественная религия всегда может быть хороша. Но совершенно отказываться от естественной силы и полагаться целиком на сверхъестественную — это религия лентяев.

Неведение касается отчасти теологии, отчасти же — религии. В теологии все мы весьма невежественны. Причина этого та, что понятие о Боге есть идея, которую должно рассматривать как пограничное понятие разума и совокупность всех производных понятий; к этому понятию я пытаюсь применить все свойства, но подходят ли они? Определить это нам весьма затруднительно.

Неведение в теологии может быть велико, но в отношении религии и моральности его следует рассматривать как ничтожное. Что касается заблуждений в отношении теологии, то люди всегда заблуждались, если занимались спекулятивной мыслью, и заблуждение тогда совершенно не влияло на религию, оно вполне обособлено от религии; только в таких познаниях о Боге, влияние которых на наше поведение велико, — там только нужно смотреть, не влияет ли подобное заблуждение также и на религию. А потому в отношении теологических* заблуждений проявляют большую тонкость ума, потому что они могли бы повлиять на религию; поэтому следует, насколько это возможно, избегать теологических заблуждений. Главное средство при этом — вовсе не высказывать догматических суждений, тогда мы не впадем ни в какие заблуждения; например, в исследования, каким образом Бог вездесущ, я вовсе не вдаюсь. Довольно с меня, если я знаю лишь то, что он есть праобраз морального совершенства и что он настаивает на нем; а поскольку он благ и справедлив, то он дарует мне и судьбу мою соответственно поведению. Тогда мы не впадем ни в какие заблуждения; а к догматическим суждениям нам вовсе нет надобности прибегать.

К заблуждениям теологии мы причисляем, во-первых, атеизм, который бывает двоякого рода: безбожие и богоотвержение. Безбожие — это если ничего не знают о Боге, богоотвержение же — если догматически утверждают: Бога нет. О том, кто лишен познания Бога, нельзя говорить, что он лишен и моральных действий; он только не знает, что Бог есть; если бы он знал это, он сразу обрел бы религию; безбожию, таким образом, еще возможно помочь. С другой же стороны, человек опять-таки столь зол, что, хотя он и знает, что Бог есть, но живет тем не менее так, как если бы Бога не было; а тогда лучше было бы, если бы он не знал, что Бог есть, — тогда его можно было бы извинить. Действия его противорелигиозны, а не безрелигиозны.

Атеистом можно быть в сугубой спекуляции, а в практике такой человек может быть теистом и почитателем Бога; заблуждение его распространяется на теологию, а не на религию. Таких людей, впадающих в атеизм по причинам спекуляции, не следует клеймить злыми так, как обычно делают; испорчен только их рассудок, но не воля. Например, Спиноза делал то, что должен делать религиозный человек; сердце его было добрым, и его можно было бы в скором времени образумить: он просто слишком много доверял спекулятивным основаниям. Атеизм — это такое заблуждение теологии, которое имеет влияние на моральность и религию. Ибо тогда правила нравственного поведения не имеют побуждающей силы.

Существуют еще и другие виды заблуждений в теологии, но мы не останавливаемся на них, поскольку они относятся более к theologia rationalis, нежели к этике. Однако в том, что касается теоретических предметов, мы укажем два ошибочных отклонения, а именно: в отношении познания — умствование и суеверие, а в отношении сердца — поношение религии и мечтательность; таковы пределы отклонений.

Что касается умствования, то оно состоит в том, что желают вывести познание Бога, лежащее в основе религии как принцип, с помощью разума как необходимое, и утверждают, что необходимо постичь и доказать его. Но в этом нет надобности: в религии познание Бога может основываться только на вере; коль скоро мы рассматриваем Бога как принцип нравственности и познаем его как святого законодателя, благого мироправителя и справедливого судию — то этого достаточно для веры в Бога, поскольку она должна быть основой религии, хотя бы мы и не могли логически доказать ее. Умствование, таким образом, есть такая ошибка, когда некто не признает никакой иной религии, кроме той, которая основывается на теологии, которую можно постичь с помощью разума. Однако человеку нет нужды постигать и доказывать это, если для религии ему нужна только теология, ибо столь же мало возможно доказать атеизм, спинозизм, деизм и теизм. Итак, требуется лишь разумная гипотеза, согласно которой я могу достаточно определить все по правилам разума. Это необходимая гипотеза; если откажутся от нее, то ни о чем нельзя будет составить себе понятия: ни о порядке природы, ни о целесообразном, нельзя будет также и усмотреть основания того, почему мы обязаны повиноваться моральному закону. Если я предполагаю эту необходимую гипотезу, если я допускаю святого законодателя и т. д., то я не буду уже вступать ни в какие спекулятивные споры и не буду так же читать таких книг, которые пытаются

утверждать противоположное, коль скоро это нимало не поможет мне и ничто не может отвратить меня от этой веры. Ибо в случае, если бы у меня оспорили основательность этой веры, я не имел бы тогда никакого прочного принципа, а тогда что же делать? Но это все равно, как если бы я желал решиться отвергнуть все принципы морального закона и быть злодеем. Моральный же закон тем не менее повелевает — и я понимаю также, что это хорошо — повиноваться ему; однако закон этот без верховного правителя не имел бы ни ценности, ни силы. Я спрошу поэтому не какие-то спекулятивные основания, а свою потребность, и потребности этой я не могу удовлетворить иначе, как допустив подобное. А потому умствование в делах религии опасно. Когда бы наша религия покоилась на спекулятивных основаниях, то она была бы весьма слабо защищена, если бы захотели потребовать всему доказательств; ибо разум весьма подвержен заблуждениям. Итак, чтобы религия была гарантирована от нападок, всяческое умствование должно прекратиться.

С другой стороны, суеверие есть опять-таки нечто противоразумное; оно состоит не в положениях, а в методе. Если в религии принимают как принцип суждений нечто основывающееся на страхе или высказывании* или авторитете лиц, то это — источники суеверия, на которых религия стоит весьма неуверенно и ненадежно. Суеверие всегда вкрадывается в религию, потому что люди не склонны следовать максимам разума, если то, что следует выводить из интеллектуального принципа, они выводят из чувственности: например, если обряды, которые суть лишь средства для религии, принимаются как начала ее, то религия становится суеверной. Религия же есть нечто основывающееся на разуме, а не на умствовании. Если, стало быть, я отступаю от максим разума и позволяю руководить собою чувственности, то это — суеверие. А руководствоваться в религии сугубой спекуляцией есть умствование. И то и другое вредит религии. Религия основывается лишь на вере, которая не нуждается в логических доказательствах, но достаточно уже предполагать ее как необходимую гипотезу.

С другой стороны, религии настроений противостоят две крайности отклонения, а именно — насмешничество и мечтательность.

Насмешничество — это когда не только обсуждают религию несерьезно, но даже рассматривают ее как нечто несуразное, что заслуживает пренебрежительного отношения. Но поскольку религия есть нечто важное, то это — не предмет для зубоскальства. Например, если злодей предстал перед судьей, то судья не будет шутить с ним — ведь тут важное дело: это может стоить подсудимому жизни. Итак, всякая религия, сколько бы она ни заключала в себе несуразностей, не есть предмет для насмешки, ибо люди, исповедующие ее, заинтересованы в ней: на этом зиждется их будущее благо, и они достойны поэтому скорее сожаления, чем насмешек. Вообще смеяться над религией — это ужасное преступление, ибо она есть нечто важное. И все же того, кто в шутливом тоне говорит о ней, не следует сразу же считать насмешником. Такие люди внутренне религиозны, они только дают волю своему остроумию и веселью, которое затрагивает не столько религию, сколько известных лиц; такого человека тоже нельзя одобрить, но не следует все же считать его насмешником. Все дело тут в необдуманности и в недостаточной проверке.

Мечтательность — это нечто такое, что побуждает неумеренно отклоняться выше или ниже максимы разума. Суеверие простирается ниже максимы разума, мечтательность же — выше максимы. Суеверие основывается на чувственных принципах, мечтательность же — на мистических и гиперфизических принципах. Насмешничество отчасти направлено на суеверие, отчасти на мечтательность; оно есть нечто неподобающее и, однако, служит средством к тому, чтобы вырвать людей из-под власти их иллюзии и породить в них сомнения относительно их головокружительных небесных созерцаний.

Умствование, или рационализм, противоположно суеверию; если же мы противополагаем две вещи в практическом аспекте религии, то это будут: благочестие и фарисейство. Фарисейство, или ханжество, как и умствование, означает игру, его следует поэтому отличать от молитвенного благоговения. Благочестие есть нечто практическое и состоит в соблюдении божественных законов по побудительному основанию божественной воли. Фарисейство же состоит в усердии почтить Бога словами и выражениями подчинения и преданности, чтобы подобными свидетельствами почтения и славословиями заслужить благосклонность к себе. Полагать в этом способ богопочитания отвратительно и гнусно, ибо тогда мы надеемся завоевать благосклонность Бога лестью, без моральности, и представляем себе Бога как мирского государя, которому хотят понравиться раболепным услужением, славословием и лестью. Молитвенность есть косвенное отношение сердца к Богу, дабы исполнять его и познанием Бога укреплять нашу волю. Благоговение не есть, стало быть, действие, но метод приобретения сноровки в действиях. Подлинная же религиозность состоит в действиях, в исполнениях морального закона, в том, чтобы делать то, чего желает Бог. Но чтобы уметь это делать, требуется упражнение, а это и есть молитвенное благоговение; посредством его мы стараемся обрести познание Бога, которое производит на нас такое впечатление, что побуждает нас быть практическими и исполнять моральный закон. Итак, не следует осуждать, когда кто-то часто предается молитвенному настроению, если только он старается таким способом подготовиться к исполнению благонамеренных поступков и исполнить их; однако если некто упражняется в плодотворном богопознании и приходит несчастный нищий, прося его о помощи, а он не желает, чтобы нищий мешал его молитвенному настрою — то это весьма несуразно, ибо благоговение молитвы есть упражнение для добрых дел; а здесь и есть случай, когда нужно исполнить доброе дело, для чего мы упражнялись в молитве, и теперь он должен исполнить то, к чему он пытался приучить себя молитвою как средством. Молитвенное благоговение как простое занятие и отдельное дело само по себе совершенно не нужно, ибо если мы исполнением добрых дел достигли того, что можем верить, что познание Бога достаточно крепко в нас, чтобы произвести впечатление, нужное для совершения еще большего числа добрых дел, тогда вовсе нет надобности в молитвенном сосредоточении, ибо подлинный страх Божий есть лишь там, где влияние его во всякое время сказывается в делах. Итак, в страхе Божием можно упражняться только делами, а не молитвенным настроением.

2. О неверии

Автор уже говорит о неверии, хотя о вере он еще не говорил. Мы хотели бы объяснить это последнее понятие, поскольку оно необходимо здесь, в этике.

Веру можно понимать в двояком смысле. Во-первых, она означает навык принятия некоторого свидетельства, и тогда это историческая вера. Многие не могут иметь исторической веры по неспособности их рассудка, если они не могут понимать свидетельств. Историческая оценка у людей различна, хотя бы данные и были теми же самыми, и невозможно убедить кого-нибудь в чем-то, если он в это не верит, например в газетные новости. Следовательно, в исторической вере есть разногласия, и оснований тому указать невозможно, как и для разногласий в отношении вкуса. Так, Буленгер* полагает, что семь царей Рима означают семь планет. Таким образом, и в отношении исторического существует наклонность к неверию. Человек более склонен к сомнению и исследованию, чем к приятию, ему кажется надежнее подождать с суждением. Однако это имеет свое основание в рассудке, а также в том, что новости вообще-то часто обманывают нас, хотя и не злонамеренно, но не верить им можно, только чтобы надежно удержаться от заблуждения; и при всем том, если закрыть всякий доступ новостям, то это — путь к невежеству.

Но здесь историческая вера нас не интересует, ибо ее место — в рассудке, а не в воле. Здесь речь только о том, что заключается в моральности. Вера в другом смысле — это когда верят в действительность добродетели. Моральное же неверие — это когда не верят в действительность добродетели. Верить, что это — лишь идея, есть мизантропическое состояние; это личина суетности, используемая для того, чтобы удовлетворить своей склонности. В этом можно зайти весьма далеко и не допускать наличия у людей даже аналога добродетели. От таких мизантропов невозможно даже добиться, чтобы они считали кого-нибудь праведным человеком, а значит, они и сами не будут стараться стать таким человеком. Нехорошо подвергать сомнению добродетель и зачаток доброго в человеке, — а многие ученые делали это, дабы еще яснее показать человеку его испорченность и лишить его мысли о своей добродетельности. Но это дело весьма презренное, несовершенство человека обнаружится уже впоследствии из чистоты морального закона. Тот, кто ищет у людей зачаток зла, почти что адвокат дьявола. Так, некий Хофстеде** пытался в споре с "Белизером" похоронить добродетель; какая же от того польза для религии? Гораздо больше пользы будет, если, например, я услышу о характере Сократа (был ли он вымышлен или истинен, все равно), что он был совершенен в добродетели, и попытаюсь сделать этот образ еще совершеннее, чем если я стану отыскивать и выставлять на обозрение пятна в этом характере — ведь это возвышает мою душу к подражанию в добродетели, это служит для меня мотивом. Тот же, кто проповедует противное добродетели и зачаткам добра в человеке неверие, тот тем самым желает сказать, что все мы от природы мошенники и что ни одному человеку нельзя доверять, если он не просветлен благодатью и помощью Божьей. Однако эти люди не

берут в расчет, что общество изначально злых людей вовсе не было бы достойно Божьей помощи, ибо идея дьявольски злого есть нечто в своем роде чистое, и в ней нет ни одного зачатка для добра, и нет даже доброй воли; так же, как, в свою очередь, ангельское и небесное добро полностью чисто от зла. Однако тогда подобным людям решительно невозможно получить вышнюю помощь: ибо в противном случае Бог должен был бы пересоздать их, но не содействовать им. Итак, человек обладает добродетелью, а самомнение его добродетели подавляется уже одной только чистотой морального закона. А потому следует верить в добродетель. Не будь это так, и закоренелый вор был бы ничем не хуже другого; ведь тот тоже имеет в себе зачаток для воровства, и только обстоятельства так сложились, что первый — вор, а другой — нет. Многие утверждали, будто в человеке нет задатка для добра, а только задатки для зла, и Руссо — единственный, кто начал утверждать противоположное. Таково моральное неверие.

Второе неверие есть религиозное неверие, когда не верят, что есть существо, подающее добрым намерениям достаточность для Божьего благоволения, равно как и нашему нравственно доброму поведению — подобающие последствия. Мы находим, что моральный закон наставляет нас в добрых настроениях как принцип наших действий, а справедливость* этого закона принуждает нас к соблюдению известной строгости этого закона, так что у нас есть святой закон; однако этот закон мы не сможем исполнить столь чисто, наши действия весьма несовершенны в отношении этого закона, так что они небезупречны даже в наших собственных глазах, если только мы не заглушаем нашего внутреннего судью, судящего согласно этому закону, и не увольняем его в отпуск. Тот, кто видит это, должен бы в конце концов отречься от соблюдения этого закона, потому что не может устоять перед лицом такого святого и справедливого судьи. Человек, стало быть, находит, что он весьма неверен согласно моральному закону, однако вера в небесное восполнение нашего несовершенства в моральности заменяет наши недостатки. Если же мы будем иметь добрые настроения и изо всех наших собственных сил постараемся исполнить моральный закон, тогда мы будем достойны небесной помощи. Если кто имеет эту веру, то это — религиозная вера в отношении нашего поведения и первая часть веры. Другую надлежит рассматривать лишь как следствие, а именно: если мы вели себя таким образом, то мы можем надеяться на вознаграждение.

Существует, таким образом, неверие в естественной религии, и причина всех церемоний в религии есть неверие, ибо люди думают заменить ими моральность, они пытаются обрести благосклонность Бога неморальными поступками. Если, стало быть, отсутствует подлинная религиозная вера, то отсюда и происходит, что, поскольку обнаруживают в себе неполноту и должны потому веровать в божественное восполнение ее, прибегают к церемониям, паломничествам, самобичеваниям, постам — чем желают сами восполнить свою неполноту и пренебрегают тем, что могло бы сделать нас достойными небесного содействия.

Духовное утешение (Erbaung) означает создание деятельного, практического настроения, поскольку оно возникает из молитвенного благоговения. Люди могут пребывать в молитвенном настроении, и не полу-

чая духовной радости. Назидание означает то же, что созидание чего-нибудь*, мы должны, следовательно, воздвигнуть отдельное здание настроения нравственности. Фундамент его — познание Бога, придающее энергию, жизнь и побудительную силу нравственным законам. Утешение есть, стало быть, следствие благоговения, завершение действительно деятельного настроения поступать согласно воле Божьей. Если поэтому говорят, что речь проповедника была духовно утешительна, то это не значит, что он тем самым нечто воздвиг, а означает, что благодаря ей возможно созидание, строительство деятельных, практических настроений; тогда еще ничего не построено, ибо ведь еще ничего нет. Человек может заключить об истинности своего духовного очищения лишь из последующей своей жизни, проповедник же — из последствий, какие произвело его назидание. Назидание** проповедника состоит, следовательно, не в словах, внешних выражениях, голосе, но в том, насколько речь его имеет силу воздвигнуть в слушателях здание страха Божия. Духовно утешить означает поэтому многое, а получил утешение в духе тот, в ком воздвигнуто здание благочестия***.

Автор говорит еще о теоретическом и практическом познании Бога, о чем мы напомнили уже кое-что выше. К спекуляции в отношении Бога принадлежит многое, но сама она не относится к религии: богопознание должно быть практическим. Хотя теология и может содержать спекулятивные познания, но они не относятся к религии. Добропорядочные учителя опустят, следовательно, при изложении религии всякое спекулятивное познание, чтобы человек тем более внимательно относился к практическому. Религиозное мудрствование, хитроумие можно рассматривать как препятствия в делах религии: ведь они отвлекают ум от практического. И вот, чтобы знать, что же относится к религии, а что — к спекуляции, следует провести следующее испытание: что безразлично для моих поступков, отвечу ли я так или же иначе на этот вопрос, то относится не к религии, а к спекуляции; если, стало быть, правило поведения остается тем же, то это относится к спекуляции, а не к религии.

Автор говорит о довольстве волей Бога. Можно быть терпеливым из нужды, оттого что ничего не можем изменить, оттого что жалобы тщетны. Это мнимое довольство не связано с моральной добротой и божественной волей; довольство же божественной волей состоит в благорасположении и удовольствии от божественного правления миром. Поскольку это довольство всеобще, оно должно встречаться во всех состояниях, в какие только мы можем попасть, каковы бы они ни были: хорошие или дурные. Возможно ли такое довольство? Нам не следует делать человека лицемером; противно человеческой природе быть в горе и нужде и еще благодарить за то Бога, ибо если я благодарю Бога за это, то я доволен, а тогда это — не горе. Но как же можно благодарить Бога за то, о чем желают, чтобы оно не случилось? Однако при всей нужде и при всех тяготах возможно тем не менее сохранять покой и довольство. Мы можем быть печальны и тем не менее довольны [хотя бы и не благодарили за то Бога]**** — хотя и не через чувства. Мы можем постигать также разумом, — а это дает нам основу для веры в то, что Мироправитель не творит ничего такого, что не имело бы цели. А пото-

му у нас есть утешение в жизненных невзгодах, но, однако, не о невзгодах жизни. Это радостный дух и довольство всем течением жизни.

Мы можем быть обязаны чем-либо Богу двояким образом. Мы можем быть обязаны чем-либо или его чрезвычайному указанию, или общему попечению его. Первое есть дерзость нашего суждения о его правлении и целях. Напротив, суждение, коим мы приписываем нечто общему попечению Бога, соразмерно долгосообразной скромности, какой нам следует придерживаться в оценке путей Господних. Пути Господни суть божественные замыслы, определяющие ход мироправления; нам не следует определять их в особенности, но надлежит судить вообще, что в них царит святость и справедливость. Желание познать особенные пути Господни и определить Божественные замыслы есть самонадеянность (Vermessenheit) и точно так и самонадеянно же желание определить особенно выпадающее нам на долю благо в его отношении к нам. Например, мы выиграли в лотерею и мы желаем приписать это Богу как особенное везение (Schickung); хотя это и заключалось во всеобщем божественном провидении, но самонадеянно желание познать, что я, как сын фортуны (Glückskind), избран был Богом. Бог имеет общие замыслы и цели, и хотя нечто может быть побочным следствием обширнейшего замысла, оно не является особым замыслом Божьим, а лишь исполнением более обширного его замысла. Следовательно, те люди, которые приписывают все особенные случаи божественному провидению и говорят, что Бог дал им в преизбытке свои благодеяния и счастье (überhäuft), полагают, что они весьма богобоязненны и думают, что нечто подобное относится к религии, и что до́лжно иметь уважение к Богу, которое они полагают в том, чтобы приписывать все непосредственно особенному усмотрению Божию. Все заключено в общем попечении; лучше, поэтому, чтобы в наших речах мы вообще не стремились определить что-либо особенное в замыслах Божиих. Все в ходе мироздания, взятого в целом, основывается на благости Попечителя, и мы можем надеяться, что все вообще происходит по предусмотрению Божию. Благодарность нашу должна вызывать природа вообще, а не особенные обстоятельства, которые хотя и более касаются нас в смысле нашей собственной жизни, но это ведь не столь благородно.

Самоотречение, смирение в отношении Божественной воли есть наш долг. Мы отрекаемся от нашей воли и предаем ее другому, если мы понимаем, что он лучше разбирается в деле и благонамерен к нам. У нас поэтому есть, разумеется, причины предать всё Богу и позволить править всем Божественной воле; это не означает, будто мы не должны ничего делать, а должны предоставить делать все только Богу, — но нам следует предать Богу то, что не в нашей власти, и делать то, что мы должны делать и что в нашей власти, и это есть предание себя воле Божией.

3. О доверии к Богу под именем веры

Веру мы принимаем здесь в том смысле, что мы должны делать наилучшее из того, что в нашей власти, и притом в надежде, что Бог по благости и мудрости своей возместит немощь нашего деяния. Вера,

следовательно, означает доверие к тому, что Бог возместит то, что не в нашей власти, если мы совершим все то, что в нашей власти. Это — вера смирения и скромности, связанная с преданностью. Эта вера ничего не предписывает, но творит то, что творить в меру своей способности есть ее долг, и надеется на восполнение, не определяя его; о таком человеке с такой верой можно сказать: он, безусловно, верует. Это — практическая вера. Практическая вера состоит, стало быть, не в том, что Бог исполнит наши намерения, если только мы крепко доверимся Ему, а в том, что мы никоим образом ничего не предписываем Богу нашей волей, но предаем себя Его воле, дабы Он средствами, которые лучше всех известны Ему самому, исцелил нашу немощь и бессилие, если только мы исполним то, что возможно в меру нашей естественной способности.

Плотское доверие состоит в непоколебимой доверенности, чем стремятся побудить Бога к удовлетворению наших плотских склонностей. Плотские намерения касаются всякого удовлетворения нашей направленной на чувственное склонности. Плотское доверие — это, если мы сами определяем мирские цели нашей склонности. С такими целями мы не можем верить, что наше доверие в видах удовлетворения наших склонностей может быть для Бога побудительным основанием к тому, чтобы исполнить это. Цели Бога должны определяться Им самим, мы же не можем определять мирских целей. Единственный предмет духовного доверия есть чистая нравственность, святость человека, а тогда и вечное блаженство его при условии нравственности. К этому мы со всяческой надежностью можем питать доверие, и в отношении этого мы можем иметь безусловное доверие. Иметь плотское доверие к Богу, автор называет tentatio Dei. Искушать Бога, значит испытывать, не станет ли наше доверие к Богу побудительным основанием для исполнения наших плотских намерений. Это попытка: не можем ли мы по божественной доверенности определить по нашей воле божественные советы. Благодаря разуму я ни о чем не могу питать доверия, что Бог исполнит это, кроме того, что включено во всеобщий план Его мудрости; поскольку же я не могу знать этого последнего, то нечестивая вера (vermessenes Zutrauen) — определять цели божественного мироправления и думать, будто мое неразумное желание входит в план божественной мудрости. Итак, тот, кто пытается сподвигнуть Бога своими временными желаниями отступить от высшего плана премудрости и удовлетворить каждое из этих желаний, тот искушает Бога. Это оскорбление Бога. Что же сказано о тех, кто верит, что это и есть истинная вера? Чтобы наше доверие согласовалось с планом Премудрости Божией, наше доверие должно быть мудрым доверием, а именно, если мы верим, что Бог сотворит то, что согласно с Его мудростью, ибо коль скоро этого мы не знаем, то мы не можем определить этого; соответственно наше доверие должно быть безусловным и мы должны верить в то, что Бог по благости и святости своей не только окажет нам помощь в отношении нравственности, но и дарует нам причастность блаженству.

Наше поведение в отношении Бога бывает троякого рода: мы можем почитать Бога, любить Бога и бояться Бога. Мы чтим Бога, как святого законодателя, мы любим Бога, как благого правителя, и боимся Бога, как справедливого судью.

Почитать Бога — значит рассматривать Его закон как святой и справедливый, почитать его и пытаться исполнить его в своем настроении. Мы можем внешне оказывать кому-либо знаки почтения, но почитание происходит из настроения сердца. Моральный закон в наших глазах высокоценен, высокоуважаем и почтенен. Если Бога мы рассматриваем как подателя его, то мы должны чтить Бога по высшему моральному достоинству. Есть ли еще другие случаи, когда мы практически чтим Бога? Хотя мы и можем удивиться Богу, изумляться его величию и неизмеримости, можем также признавать свое перед ним ничтожество, но, однако, чтить Бога мы можем лишь в отношении моральности. И человека мы тоже можем почитать не иначе, как за его моральность, — умению его и усердию мы можем подивиться, но не чтить их.

Любить Бога мы можем лишь как благого правителя, а не из-за его совершенств; ибо эти совершенства — для него, они достойны удивления, но не любви; любить мы можем лишь того, кто в состоянии оказать нам нечто доброе; итак, мы любим в Боге лишь его благую волю.

Страх Божий касается не святости или благости, а справедливости его суда. Бога следует бояться как справедливого судью. Страх Божий следует отличать от страха пред Богом. Страх пред Богом — это когда мы находим, что виновны в некотором проступке. Страх же Божий означает настроение вести себя так, чтобы дела наши могли устоять пред ним. Кто боится Бога, тот ведет себя так, что ему нет надобности испытывать страх перед Богом. Итак, страх Божий есть средство против страха пред Богом. Если страх Божий соединяется с любовью к Богу, он называется младенческим страхом, если заповеди Божьи исполняют охотно и по доброму настроению; страх же пред Богом, напротив, есть рабский страх и возникает оттого, что наше повиновение Богу и его заповедям совершается неохотно, или же страх пред Богом испытывают тогда, когда либо преступили его заповеди, либо хотят преступить их. Тогда уже заранее боятся Бога, если сознают свою тайную склонность к преступлению его заповедей.

Подражание Богу — это неверно выбранное слово. Если Бог говорит: "Будьте святы", то это не значит, что мы должны подражать ему, а означает лишь, что мы должны следовать идеалу святости, чего вполне достичь мы не можем. Что отлично от нас по своему роду, тому мы никак не можем подражать; но можем следовать и повиноваться. Этому прообразу мы должны не подражать, а пытаться стать сообразными ему.

4. О молитве

Если рассматривать дело в общем виде, то кажется, будто в молитве, обращенной к высшему существу, нет надобности, ибо наши потребности известны высшему существу лучше, нежели нам. Желание твари, выражено ли оно в словах или нет, известно Богу. Все наши объявления относительно наших потребностей, казалось бы, бесполезны, поскольку Бог очевидно постигает нашу нужду и свойство нашего настроения. Изъявление нашего настроения в словах столь же бесполезно, ибо Бог

видит глубину нашего сердца, а потому нет нужды выражать ему ее словами. Итак, объективно в молитвах нет надобности. Изъявление желания (Deklaration) требуется лишь в отношении таких лиц, которые не знают, что нам нужно.

Однако молитвы необходимы субъективно, не затем, чтобы Бог, объект, к которому обращаются, узнал нечто и был тем самым побужден к поданию просимого — но ради нас самих. Мы, люди, не можем сделать наши понятия ясными, иначе как облекая их в слова. А потому мы облекаем в слова наши благочестивые желания и наше доверие, с тем чтобы мы могли живее представить их себе.

С другой стороны, есть такие предметы молитвы, которые не имеют целью созидание в нас посредством молитвы моральных настроений, а нацелены на потребности, а в таком случае молитва никогда не бывает надобна. Например, когда я в нужде, тогда в молитве обыкновенно нет надобности; ибо Бог знает, что я в нужде, и также субъективно, ведь мне не нужно здесь живо представить себе понятие о чем-то. Молитвы нужны, таким образом, в моральных видах, если они должны утвердить в нас моральное настроение, но они никогда не могут быть нужны в прагматических видах, как средства приобретения предметов наших потребностей. Они служат для того, чтобы воспламенить моральность в средоточии сердца, они — средства благоговения (Andacht). Благоговение же состоит в том, чтобы упражняться, дабы познание Бога произвело впечатление на наш образ жизни. Молитвы суть лишь упражнения в благоговейном сосредоточении. Вообще противоестественно утверждать, что мы хотим говорить с Богом; говорить мы можем лишь с тем, кого мы можем видеть; поскольку же созерцать Бога мы не можем, то совершенно противоестественно говорить с тем, кого мы не можем созерцать, а только веруем в него.

Молитва приносит, следовательно, лишь субъективную пользу. Это слабость человека — что он вынужден выражать свои мысли с помощью слов, и когда он молится, он говорит с самим собою и выражает свои мысли словами, дабы не впасть в заблуждение, а потому-то это и противоестественно, но все же, несмотря ни на что, это субъективно потребное средство придать бóльшую силу душе. Простые люди зачастую не могут молиться иначе, как вслух, поскольку они не в состоянии размышлять в тишине, молитва же вслух оказывает на их мысли бóльшее впечатление; тот же, кто упражняется в том, чтобы в тишине открывать Богу свои настроения, не нуждается в громкой молитве.

Если же моральное, преданное Богу настроение достаточно сильно в личности, то подобные люди вовсе не нуждаются в букве молитвы, а только в ее духе. Кто уже преуспел в упражнении идей и настроения, тому нет надобности в словах и изъявлениях. Если я удалю это из молитвы, то останется дух молитвы, то есть преданное Богу настроение, путеводная нить сердца к Богу, поскольку верою в него питается наша уверенность, что он восполнит нашу моральную немощь и подаст блаженство. Дух молитвы существует без всякой буквы. Буква не имеет смысла в отношении Бога, — ведь Бог проникает взором непосредственно в настроение.

Однако же из-за этого букву молитвы не следует порицать; если молитва совершается торжественно, например в церкви и т. д., то это

оказывает сильное воздействие на всякого человека; в себе и для себя самой буква мертва. Отчего люди во время молитвы изменяют ту позу, которую обыкновенно имеют в обыденной жизни и стыдятся, если их застают в молитве? Потому что противоестественно открывать Богу свои желания, ибо ведь он знает их, и потому, что слабость человека состоит в том, чтобы облекать свои настроения в слова и голос. А это — употребление средства соразмерно со слабостью человека.

Все дело заключается в духе молитвы. В Евангелии мы находим пламенный протест против громкой и публичной молитвы на улицах. Молитва, облеченная в известную форму, а именно Отче наш, содержит лишь самое необходимое для наших потребностей и поучает нас, что не следует произносить многословных молитв, но что молитвы должны касаться настроения.

Никакая молитва не должна быть определяющей, кроме той, которая касается моральных настроений, и об этом я могу молиться категорически и безусловно, обо всем остальном я должен молиться условным образом. Почему же надобно предполагать условие, — ведь этим я признаю, что просьба моя глупа и может стать во вред мне самому. Разум, следовательно, говорит нам, что наши молитвы не должны содержать вовсе ничего определяющего, и вообще, то, что касается наших потребностей, мы должны предоставлять премудрости Божией и принимать от него его дары. Поскольку же люди слабы, Евангелие дает им позволение условно молиться по поводу мирских дел. Определяющие молитвы следует рассматривать как дерзкие, ибо самомнение все извращает; я сам ужаснулся бы, если бы Бог исполнил мои конкретные просьбы, ибо я не мог бы знать, не навлек ли я на себя этим величайшее из несчастий. Определяющие молитвы суть молитвы неверующие, ибо я прошу при некотором условии и не верю, что я действительно буду услышан, ибо иначе я не молился бы с условием. Молитвы же с верой суть не определяющие, а общие. А тот, кто предписывает Богу и охотно желал бы, чтобы однажды так и случилось на его манер, тот не имеет доверия Богу.

Дух молитвы, научающий нас добрым делам, есть то совершенное, что мы ищем, буква же есть лишь средство добраться до духа. Соответственно молитвы нужно рассматривать не как особый род служения Богу, а только как средство пробудить преданное Богу настроение. Мы служим Богу не словами, церемониями, мимикой, а тогда, когда мы выражаем в наших действиях преданное Богу настроение. Следовательно, тот, кто помолился, еще не сделал тем самым ничего доброго, но только упражнялся в том, чтобы выражать доброе в своих поступках. От того, что практически до́бро, мы должны удалить всё и взыскать наичистейшего понятия о нем. Результат же таков, что молитва имеет лишь доброту средства. Если же молитвы, ценные лишь как средство, рассматривают как особый род служения Богу и нечто непосредственно доброе, то это есть ложная иллюзия в религии. Заблуждение в религии все-таки более простительно, чем иллюзия религии; ибо заблуждающуюся религию можно исправить, иллюзия же не только ничего в себе не имеет, но еще и противостоит реальности религии.

Кажется, будто молитва пробуждает самонадеянность и недоверие к Богу, как будто мы не доверяем Богу знание того, что для нас полезно.

С другой стороны, непрестанная молитва или долгое неотступное прошение есть, по-видимому, искушение Бога, есть, следовательно, то, чем мы хотим побудить Бога к удовлетворению наших желаний. Спрашивается: возымеет ли действие такая длительная молитва? Если молитва совершена с верой и если мы обрели дух, а не только букву молитвы, то доверие наше Богу есть побудительное основание к поданию просимого. Определение же предмета молитвы не есть еще побудительное основание, предмет молитвы должен быть не конкретным, а общим, где мудрость Божия может открыться самым подобающим образом. Общей же является молитва, когда мы просим даровать нам достойность всех тех благодеяний, которые Бог готов подать нам, и лишь такая молитва будет услышана, ибо она моральна, а следовательно, сообразна с премудростью Божией. Во вре́менном же мире конкретная просьба не нужна, ибо тогда всякий раз следует прибавлять: если это приличествует Богу. Но это условие отменяет определение. Однако, хотя в конкретных просьбах и нет нужды, но человек есть беспомощная, бессильная тварь Божья, погруженная в недостоверность будущего счастья, и потому человеку не следует вменять в вину, если он просит об определенном, например попав в беду на море. Это — выражение потребностей беспомощной твари в величайшей беде. Эта просьба будет услышана, потому что доверие может быть определяющим основанием к тому, чтобы Бог или исполнил его просьбу, или иначе как-нибудь помог ему, хотя и невозможно твердо веровать, что Бог подаст ему именно этот предмет.

Молиться с верою значит: просить у Бога то, в отношении чего мы можем разумным образом надеяться, что Бог подаст нам это; следовательно, я должен просить лишь о том, относительно чего я могу, наверное, надеяться и быть убежден, что это такой предмет, который подаст мне Бог. А это — только духовные предметы. Если я прошу об этом по чистому настроению, то молитва моя есть молитва по вере, и тогда я достоин также и восполнения моей моральной немощи. Если же я прошу о временных благах, то относительно их я не могу разумно надеяться, что Бог подаст мне таковые, а потому о них я и не могу молиться с верой. Обычно говорят: всякая молитва, совершаемая с верою, будет услышана, и это верно; но это — тавтологическое положение и означает следующее. Не следует молиться ни о чем, кроме того, относительно чего можно надеяться, что Бог услышит это; следовательно, невозможно с верой молиться, например о продлении жизни, ибо относительно этого нельзя разумным образом надеяться, что Бог это исполнит. Следовательно, нельзя назвать молитвами с верой, если люди по пылкому доверию молят Бога о временных благах и пытаются тем самым искусностью добиться просимого. С верою можно молиться лишь о том, чтобы сделаться достойными благости Божией. Относительно этого я, несомненно, могу верить, что Бог меня услышит. Дух нужно, стало быть, отличать от буквы молитвы. Дух молитвы есть преданное Богу настроение. Буква необходима лишь для нас самих — чтобы пробудить в нас дух молитвы. Молитва есть, следовательно, дело благоговения. Если упражнение в молитве направлено на то, чтобы молитва пробудила в нас выражающиеся в действиях деятельные и практические настроения, тогда молитва совершается благоговейно.

Автор говорит о чистоте религии. Чистое противополагается смешанному или запятнанному. Чистая религия, поскольку она противополагается смешанной, означает религию одних лишь направленных к Богу настроений, содержащих моральность. Смешанной является религия, когда она перемешана с чувственностью, которая есть лишь средство моральности. А ведь мы можем сказать, что у людей невозможна чистая религия, ибо человек чувственен, а потому чувственные средства не следует порицать в религии; однако чистая идея религии должна быть праобразом и служить основой; ибо такова цель, а потому здесь, в морали, этому уделяется большое внимание.

Далее автор говорит о религиозном рвении. Рвение есть неколебимая решительная воля к достижению цели с неизменным настроением. Подобное рвение хорошо во всяком деле; но если в религии оно означает аффект, направленный на содействие всему в религии, то тогда это рвение слепо; а если где-нибудь на свете и нужно иметь глаза всегда открытыми, так это в религии. Следовательно, в религии не должно быть рвения, а только непоколебимое, целенаправленное тщание.

Благочестивая простота, поскольку она противополагается деланной, означает тщательность в употреблении средств, благодаря которой действие в своей величине точно соразмерно цели. В религии нужно обращать внимание лишь на то, что направлено к цели. Теология требует учености, религия же — простоты.

Практический атеист есть тот, кто живет так, что о нем можно думать, будто бы он не допускает существования Бога; практическими атеистами называют и таких людей, которые живут, не думая о Боге; но это, однако же, преувеличение. Практический атеист есть тот, о ком говорят: он — безбожник. Ибо безбожие есть своего рода наглая злоба, перечащая тому страху наказаний, который внушается нам представлением о Боге.

Умствование, фарисейство и суеверие суть три отклонения от религии, о чем кое-что уже сказано. Фарисейство — это когда букву религии принимают за ее дух. Суеверие состоит в представлении, согласно которому нечто существенно противное максиме разума мы принимаем за основу нашего разума. Религиозное суеверие есть большей частью религиозная иллюзия. Религиозная мечтательность есть обман внутреннего чувства, вследствие которого полагают себя в общении с Богом и другими духами.

5. De cultu externe

Подобно тому как мы различили богобоязненность и богослужение, так же точно мы разделяем религиозные действия на действия богобоязненные и действия богослужебные.

Антропоморфизм является причиной того, почему обязанности в отношении Бога представляют себе по аналогии с обязанностями в отношении людей. Думают, что исполняют богослужебные действия, когда извещают Бога почитанием, славословием и изъявлениями уважения о своей подданности и смирении. Всякому человеку, как бы велик он ни

был, мы можем сослужить службу; следовательно, всякий подданный может оказать услугу своему господину. Служением считаются и одни лишь уверения в готовности к любым услугам в отношении другого; сюда относится ухаживание, где представляют лишь свою личность и готовность оказать услуги, угодные другому. Князь и так-то честолюбив, и такими заверениями ему тоже служат. Люди же обыкновенно склонны и по отношению к Богу совершать подобные служебные действия и оказывать услуги и любезности, или объявлять ему о своей готовности со смирением и преданностью оказывать любые угодные ему услуги; и они думают, что подобными знаками почтения уже совершили служение Богу. Отсюда возникло мнение, что Божество, дабы сохранить в людях усердие в упражнении, дало повеления, которые сами по себе пусты, но посредством которых люди учатся слушаться приказов, и благодаря которым они бы всегда оставались услужливыми. Поэтому в некоторых религиях есть посты, паломничества, умерщвление плоти, посредством которых люди доказывают свою готовность следовать приказаниям. На самом же деле — это просто обряды, не имеющие в себе никакой доброты и никому нимало не помогающие. Все религии полны подобных вещей.

Совокупность действий, не имеющих иной цели, кроме усердного исполнения повелений Бога, называют служением Богу. Подлинное же служение Богу состоит не в обрядах и внешних обычаях, а в посвященных Богу настроениях, деятельно проявляющихся в жизни через поступки. Богобоязнен тот человек, для которого страх Божий есть самый святой закон и все действия которого сопровождаются страхом Божиим. Это есть способ служения Богу. Итак, богослужебные действия не суть особенные действия, но я могу служить Богу во всех своих действиях, и это — непрестанное служение Богу, простирающееся на всю жизнь, а не состоящее в особенных действиях, которые нужно совершать лишь в определенное время.

Страх Божий и служение Богу не есть особенное действие, а — форма всех действий.

У нас, правда, есть и религиозные действия, которыми, как мы думаем, мы непосредственно служим Богу; однако мы можем совершать лишь такие действия, влияние которых простирается на этот мир; на Бога мы вовсе не можем воздействовать, разве только посвятить Богу преданные настроения. Соответственно этому, не существует таких чисто религиозных действий, посредством которых можно было бы оказать услугу Богу, и все молитвенные упражнения вовсе не имеют целью угодить Богу и сослужить ему службу, а только укрепить в нас душевные настроения, дабы они через посредство действий стали угодны Богу в нашей жизни; сюда относится, например, молитва и все чувственные средства, которые суть лишь приготовления и упражнения в том, чтобы сделать практическими наши настроения. Подлинное служение Богу состоит в образе жизни, просветленном подлинным страхом Божиим. Следовательно, если мы идем в церковь, то мы идем не на службу Богу, а мы идем на упражнение, дабы затем мы могли послужить Богу в жизни. Если же мы возвращаемся из церкви, то нам следует исполнять то, в чем мы там упражнялись, и лишь затем служить Богу в жизни.

К культу относятся две вещи: моральное упражнение и простой обряд. К моральному упражнению относится, например, молитва, поучение (Vortrag) в проповеди, а также некоторые телесные действия, долженствующие служить тому, чтобы усилить в нас веру и придать бóльшую силу влияния нашим моральным действиям. Но чем более культ отягощен обрядами, тем в большей степени он бывает лишен моральных упражнений. Культ имеет ценность лишь как средство; непосредственно мы не служим Богу через него, он существует лишь для того, чтобы упражнять человеческую душу в настроениях во всем вести себя сообразно с высшей волей.

Люди имеют склонность принимать то, что имеет ценность лишь как средство, за самое вещь. Это — величайшая ошибка и порок, который присущ всем религиям, не по природе их, а в силу склонности, свойственной всем людям. Это — религиозная иллюзия, или такая иллюзия, которая считает то, что имеет ценность средства, за самое служение Богу, если то, что есть лишь средство страха Божия и богослужения, считают самим страхом Божиим и богослужением.

Однако на самом деле послужить Богу и усвоить себе преданные Богу настроения очень трудно, ибо вследствие этих настроений люди должны понуждать свои склонности и постоянно следить за ними; известное же число заповедей, постов, богомолий суть такие вещи, которые не обязывают нас постоянно, а длятся лишь некоторое время, и если они завершены, то человек вновь свободен, и тогда можно делать что угодно, можно даже иногда немножечко обмануть, а потом снова соблюдать обряды, дабы загладить прежнюю вину и униженно объявить о своем покаянии (Reue). Люди охотно предпочли бы вместо моральных настроений исполнять культ, потому что моральные настроения трудны и обременительны и их следует блюсти каждое мгновение; а потому человек охотнее создает себе систему культа. Подобное отношение уже привело к тому, что люди считали религию лекарством для совести; ею они желали загладить свою вину за прегрешения перед Богом.

Культ есть, следовательно, человеческое изобретение. Поскольку у людей имеются два пути угодить Богу — моральностью или культом, — то они бросаются на второй путь, чтобы тем самым возместить первое; ибо если люди не пунктуальны в отношении своей моральности, то они бывают тем дотошнее в отношении культа и обрядов, пытаясь тем самым заменить моральность. Необходимо поэтому, чтобы учителя общины старались погасить и искоренить подобные настроения. Культ и все обряды сами по себе не имеют, следовательно, решительно никакой ценности в отношении Бога, но только в отношении нас самих, как средство укрепления и пробуждения тех настроений, которые должны проявляться в действиях из любви к Богу. Но когда человек знает, что культ нужен ему лишь как средство? Если он в своей жизни следит за своими поступками: встречаются ли в них моральные настроения и страх Божий?

Внешняя религия есть противоречие. Всякая религия бывает лишь внутренней. Могут, правда, быть внешние действия, которые, однако, вовсе не составляют религию и которыми мы совершенно не можем служить Богу; все эти действия, обращенные к Богу, суть лишь средства

сделать сильнее преданное Богу настроение, дабы мы с бóльшим успехом соблюдали его святой закон и стали угодны Богу в жизни и в наших моральных поступках*.

К cultu externo относятся внешние средства, долженствующие вдохновить душу на добрые настроения, которые бы проявлялись в жизни через поступки. Стало быть, действительно существуют внешние средства, укрепляющие внутренние настроения, представления, познания и придающие им жизнь и силу, — например, всем собранием общины согласно посвящать Богу святые настроения. Кто же думает, будто тем самым мы уже послужили Богу, тот подвержен гнусной религиозной иллюзии.

Одно неверно понятое обстоятельство привело в этом отношении к большому вреду для религии. Поскольку людям свойственны великие немощи во всех нравственных поступках, и не только весьма нечисто и порочно то, что они совершают под именем доброго поступка, но они в состоянии сознательно и по собственной воле преступить божественный закон, то им, конечно, нельзя надеяться оправдаться перед святым и справедливым судьей, который не сможет simpliciter простить им их пороки. Спрашивается, можем ли мы настойчивыми просьбами и молитвами добиться от благости Божией прощения всех наших пороков? Нет, благого судью представить себе нельзя, это было бы противоречием. Судья должен быть справедлив, хотя как правитель он и может быть благ. Ибо если бы Бог мог простить все пороки, то он мог бы и сделать их дозволенными, а тогда — и объявить их ненаказуемыми; ведь сделать их дозволенными зависело бы от его воли, но тогда моральные законы были бы чем-то произвольным; а они не есть нечто произвольное, но столь же необходимы и вечны, как сам Бог. Справедливость Бога есть точное распределение наказаний и вознаграждений соответственно нашему нравственно доброму или дурному поведению. Божественная воля неизменна, а стало быть, мы не можем надеяться на то, что Бог ради наших молитв и прошений подаст нам все, ибо иначе дело зависело бы не от благонравия, а от молитв и прошений. Таким образом, мы не можем мыслить себе благого судью, это нелепо; если же мы требуем этого, то это все равно как если бы мы желали, чтобы судья на сей раз закрыл глаза и поддался лести и мольбам; но подобное может случаться тогда лишь с немногими, а значит, это следовало бы держать в тайне, ибо будь это общеизвестно, так всякий захотел бы для себя того же самого, а тогда над законом просто издевались бы. Просьбы, значит, не могут иметь последствием отмену наказания. Святой закон с необходимостью означает также, что наказания должны быть соразмерны делам.

Однако разве человек оттого лишь, что он немощен в отношении нравственности, должен оставаться без всякой помощи? Да, он может ждать помощи от благого правителя, но не отмены наказания за свои пороки, ибо иначе божественная воля не была бы свята, а она свята, поскольку она адекватна святому моральному закону; но мы можем уповать от благого правителя, — не только в отношении физического, где добрые дела уже сами по себе приносят добрые последствия, что тоже уже есть благость, — но и благости в отношении морального,

— однако не избавления от моральности и от последствий преступления ее законов; благость заключается во вспомогательных средствах, коими Бог может восполнить недостатки нашей естественной немощи; в этом Бог может проявить свою благость. Если мы с нашей стороны сделаем все, что можем сделать, то мы можем надеяться на восполнение, дабы нам устоять пред его справедливостью и быть сообразными святому закону. Как Бог сотворит это восполнение и какие вспомогательные средства он употребит на то, — этого мы не знаем, да это нам и нет нужды знать, но мы можем на это надеяться. И тогда, вместо снисходительной справедливости, мы получим восполнение справедливости.

Поскольку же люди верили, что всегда, сколько бы ни преуспели они в добре, они тем не менее порочны гораздо более в своих собственных глазах, чем в глазах Бога, то они и думали, что Бог все совершит в них или простит им все грехи; поэтому они пользовались внешними средствами для того, чтобы умолить о том Бога или добиться его благосклонности, а вследствие этого предавались мольбам. Их религия была, стало быть, религией вымаливания благосклонности. Соответственно, таким образом, есть религия вымаливания благосклонности и религия доброго образа жизни; последняя состоит в том, что стараются пунктуально соблюдать по чистому настроению святой закон и надеются, что нашей немощи будет даровано восполнение. Такой человек исповедует религию доброго образа жизни, а не религию вымаливания благосклонности. Религия вымаливания благосклонности вредна и противна понятию о Боге и есть система религиозного грима и притворства, когда под видимостью религии и внешнего служения Богу, которым думают загладить все прежнее, а затем вновь и вновь безоглядно грешат в надежде на то, что некогда опять смогут загладить внешними средствами свой грех. Какая польза, например, купцу от его утренних и вечерних молитвенных бдений, если он, только что вернувшись с заутрени, обманет, торгуя своим товаром, простодушного покупателя, и еще к тому же возблагодарит Бога за благословение, ниспосланное ему на сей день, парой кратких молитв, которые сотворит на ходу у церковных дверей; это поистине выдает в нем чаяние обмануть Бога иезуитскими уловками. В этом пункте разум совершенно согласуется с Евангелием, что доказывает притча о двух братьях, один из которых был искателен (complimentarius) и сразу же обещал исполнить волю отца своего, но не сделал этого; другой же создавал трудности, но соблюл свой долг в отношении отца. Подобная вымаливающая религия вреднее всех безверий, ибо против нее нет никакого средства. Безбожника часто можно словом обратить на путь истинный, но лицемера обратить нельзя.

Всё это рассуждение призвано помочь вам понять, что внешняя сторона религии, культ, имеет в том, что касается нас самих, лишь внешнюю ценность как средство, а непосредственно в отношении Бога она ничего не значит, и что не должно верить, будто бы с помощью cultum externum восполняется наше нравственное несовершенство, но нужно верить, что оно ведомым Богу средством приводится в соответствие со святым законом.

6. О примере и образце в религии

Пример — это если всеобщее положение разума имеет место in concreto в данном случае. Относительно положений a priori нам следует располагать доказательствами того, что они имеют место также in concreto, а не жительствуют лишь в рассудке, ибо иначе их следовало бы причислить к fictiones, например, выдуманный разумом план правительства должно быть возможно подтвердить примером, что он возможен также in concreto. И вот теперь спрашивается, допустимы ли примеры также в морали и религии? То, что значимо аподиктически априори, не нуждается ни в каких примерах, ибо там я априори усматриваю его необходимость; например, математические положения не нуждаются в примерах, ибо пример служит не для доказательства, а для иллюстрации. Понятия же, взятые из опыта, таковы, что о них мы не можем знать, возможны ли они, пока не получим примера в данном случае in concreto.

Все познания в нравственной области и религии могут быть аподиктически доказаны разумом a priori; необходимость вести себя так, а не иначе, мы усматриваем априори; поэтому в делах религии и морали нет надобности в примерах. В религии, следовательно, не существует образцов, потому что основание, принцип поведения должен заключаться в разуме и не может быть выведен апостериори; если даже опыт не дает мне ни одного примера честности, праведности, добродетели, то разум все же говорит мне, что я обязан быть таким. Даже сами примеры в религии следует оценивать на основании всеобщих принципов, хороши ли они или нет, а не нравственность и религию — на основании примеров. Праобраз заложен в рассудке. Если поэтому нам представляют святых людей как образец в религии, то, как бы святы они ни были, я должен не подражать им, но оценивать их на основании всеобщих нравственных правил. Правда, есть примеры праведности и добродетели и даже святости, и Евангелие показывает нам подобный пример, однако этот пример святости я не полагаю в основу, но оцениваю его в соответствии со святым законом; если он согласуется с божьим законом, то лишь тогда я понимаю, что это — пример святости. Примеры служат для воодушевления и для следования им, но их не дóлжно использовать в качестве образцов. Если я вижу нечто in concreto, то я тем отчетливее это познаю.

Причина того, почему люди в религиозных делах охотно подражают, вот какова: они воображают, будто если они станут вести себя подобно большинству, то смогут принудить тем самым Бога [простить их грехи], — ведь Он же не может наказать их всех, — так что если Он простит всем, то Он ведь и мне простит. Далее, люди охотно желали бы сохранять то, во что веровали их предки: ибо тогда, как они полагают, не они уже виновны, если это несправедливость, но их предки, побуждавшие их к вере в это, а если только человек сможет свалить вину на других, то он уж и спокоен. Люди полагают, будто таким образом освобождают себя от бремени ответственности. А оттого тот, кто изменяет религии своих отцов и предков и переходит в другую, считается отчаянным человеком, который предпринимает нечто опасное, пото-

му что в таком случае он принимает всю вину на себя. Если мы возьмем всеобщее содержание религии, которое должно иметься во всякой религии, а именно угождение Богу внутренним настроением, исполнением его святого закона, упование на восполнение нашей немощи Его благодатью, то всякий может сколько угодно следовать религии отцов, это нимало не повредит ему, если только он не верует, будто культом своей религии он скорее угождает Богу, нежели культом другой. Обряды могут быть какими угодно, если только они рассматриваются как средство пробудить преданные Богу настроения. Если же они рассматриваются как непосредственное служение Богу, то в этом заключается большой вред; и здесь одна религия столь же вредна, как и другая.

7. О соблазне

Пример служит не для подражания, но для последования. Основание действия до́лжно выводить не из примера других, но согласно правилу; если же другие показали, что подобное возможно, то мы должны следовать их примеру и стараться совершать подобные нравственные действия, не допуская, чтобы другие опережали нас в этом. Люди вообще охотно желают иметь примеры, а если примера нет, то они хотят извлечь из этого оправдание для себя, говоря: все ведь так живут. Если же примеры есть и можно сослаться на них и сказать: смотри на этого, как он живет! — то такое воодушевляет к следованию этому примеру.

Дурной же пример есть соблазн и дает повод к двум дурным вещам: к подражанию, как образцу, и к извинению. Так люди знатного или духовного сословия дают своим примером повод для подражания, хотя в религии им вовсе не следует подражать, однако это все же происходит. Но это ведь есть scandalum, если пример дает повод для извинения. Никто не пожелает по своей охоте быть злым в одиночестве, так же точно, как он неохотно станет в одиночестве исполнять свой долг, но всегда он апеллирует к другим. И чем больше [примеров] такого рода, тем более приветствуют это, дабы иметь возможность сослаться на большее число людей.

Но все scandala суть либо data, либо же accepta. Scandalum datum есть то, что неизбежно служит необходимым основанием дурных последствий для нравственности других; scandalum acceptum есть то, что служит лишь случайным основанием.

С одной стороны, мне нельзя вменить в вину того, что другой злоупотребляет моими поступками, что хотя и может иметь дурные последствия в отношении его нравственности, однако не в отношении моей нравственности, ибо я-то, возможно, рассматривал этот поступок иначе, так что с моею нравственностью это вполне согласуется, хотя я и не могу помешать другому воспользоваться моими поступками извращенным образом, и все же нужно принуждать себя не давать повода к подобному scandalo. Если, однако, я должен избежать опасности дать повод к такому scandalo accepto тем, что вынужден буду неестественно аффектировать в своих поступках и даже поступать против совести, то в случае, если мне никак иначе невозможно избежать

этого, мне вовсе нет надобности этого избегать. Ибо все мои действия должны быть праведны, а не аффектированны. И если моя совесть убеждает меня в противоположном чему-либо, то уже оттого только, что я, желая совершить это что-либо, не хотел дать соблазна ко злу другому, я поступал бы против собственной совести; например, если я по совести убежден, что падать ниц перед картинами есть идолопоклонство и я нахожусь в месте, где подобное происходит, то если бы я сам стал делать это во избежание соблазна для других, я поступал бы против своей совести, дабы не ввести в соблазн других. Мне жаль, что он в этом соблазняется, но я ничего не могу поделать. Следует быть осторожным и сдержанным, если не желаешь ввести в соблазн слабого, ибо такие охотно подражают. Не следует также насмехаться над религиозными учениями, лишь косвенно противными моральности, но следует хранить к ним уважение; религия может быть в остальном какой угодно, все же как религия она достойна уважения, будучи дисциплиной для людей. Наше внешнее поведение должно быть таким, чтобы более объединять, нежели разделять религии.

К религии относятся два элемента: чтить Бога и любить Бога. Чтить кого-то я могу двояким образом: практически, если я исполняю то, чего хочет его воля, и лестно, внешними признаками почтения, оказанием почестей и славословиями. Бога я не могу чтить лестно уверениями в великом почтении и т. п., но только практически, действиями. Если, стало быть, я исполняю святой Божественный закон вследствие признания обязанности и уважения к Богу как законодателю и с готовностью творю его высокопочтенные заповеди, то тогда я чту Бога.

Практически любить Бога — значит охотно соблюдать его заповеди как достойные любви. Я люблю Бога, если я люблю Его закон и исполняю его по любви. Ложное толкование славы Божией породило суеверие, а ложное толкование любви к Богу породило мечтательность.

Что значит хвалить Бога? Живо представлять себе величие Божие как побудительное основание нашей воли к тому, чтобы жить согласно святой Божественной воле. Старание постичь Божественные совершенства необходимо принадлежит к религии, которая должна придать нашим настроениям силу и энергию для того, чтобы жить сообразно святой воле Бога. С другой же стороны, вопрос в том, что прибавляет к этим совершенствам хваление Бога? Восхваление Бога, облеченное в слова и гимны, которые суть средства наших понятий, служит лишь для того, чтобы умножить в нас практическое благоговение пред Богом; итак, в том, что касается нас, оно имеет лишь субъективную пользу, а вовсе не объективную, ибо хваление Бога непосредственно нисколько не угождает Богу. Мы хвалим Бога лишь тогда, когда его совершенства и прославление их служат нам побудительным основанием к тому, чтобы пробудить в себе практически добрые настроения. Мы не можем предполагать наличия у Бога склонности быть восхваляемым нами. Наше познание Бога весьма неадекватно также величию Божию, и те понятия, которыми мы, как мы уверены, восхваляем Бога, весьма ошибочны. Поэтому славословия решительно неадекватны совершенству Божию. Польза их, следовательно, лишь субъективна, и лишь косвенно оказывается тем самым объективной. Было бы хорошо, если бы человека

приучили ощущать в душе подлинное благоговение перед Богом, вместо того, чтобы учить его нескольким выраженным в словах и формулах славословиям, которых он, однако же, не чувствует.

Как же можно получить такое понятие о Боге, которое произведет в душе подобного рода благоговение? Это происходит не через выражения и заученные формулы славословий Божественному совершенству. Те весьма ошибаются, кто видит хвалу Богу в формулах прославления благости Бога и его всемогущества. Но чтобы нам ощутить в душе величие Божие, нам нужно обрести способность созерцать его; поэтому очень хорошо было бы, если бы в делах религии общину наставляли в уважении к Божественному всемогуществу не общими понятиями, но чтобы внимание общины привлекали к познанию дел Божиих, к чему способны все люди, — например, о бесконечном мироздании, заключающем в себе множество небесных тел, населенных разумными тварями Божиими. Подобный способ представления величия Божия имеет на нашу душу большее действие, нежели все гимны, вместе взятые. Люди же полагают, будто подобные хвалы непосредственно угодны Богу. Однако всякого рода обряды, поскольку они совершаются в видах искания благосклонности, достойны осуждения; это методы, которыми пусть и можно обмануть людей, но никак не Бога. Все обряды должны быть нацелены на то, чтобы преисполнить душу добрых настроений и вдохнуть в нее жизнь. Обряды не суть часть религии, а только средства ее. Подлинная религия есть религия страха Божия и доброго образа жизни. Если у человека в его поступках ничего доброго не обнаруживается, то у человека нет религии, что бы он там ни говорил.

Признаки религии есть двоякого рода: существенные и двусмысленные. К существенным относится, например, добросовестность в образе жизни. К двусмысленным признакам относится, например, соблюдение культа; поскольку же культ есть двусмысленный признак, то в силу этого непозволительно вовсе отвергать его. Он есть признак того, что люди (посредством культа) стараются усвоить себе преданные Богу настроения. Культ, однако, есть двусмысленный признак в оценке других, а не для оценки себя самого. Человек сам для себя может знать, считает ли он культ средством подлинной религии или же непосредственным служением Богу. И тогда он не есть уже для него двусмысленный признак, но другие не могут увидеть в нем этого. Человек может чувствовать в душе, что он соблюдает культ, дабы пробудить в себе преданные Богу настроения; но то, что он это делает, он может доказать в жизни лишь своими поступками.

8. О чувстве стыда в отношении дела молитвы

Благочестия и богобоязненности никто не стыдится, если только мы не попадаем в общество людей законченно злых и во всем упрямо своевольных, — и тогда мы стыдимся того, что имеем совесть; так же, как мы в обществе мошенников стыдимся быть честными людьми. Никто, однако, не станет стыдиться подлинной богобоязненности, нахо-

дясь среди благонравных людей, но молитвенного занятия люди все-таки стыдятся. Это мы приводим здесь лишь как наблюдение, и притом не относящееся к религии. Чем праведнее человек, тем более он будет испытывать стыд, если его застанут за делом молитвы; лицемер не будет стыдиться, скорее действовать напоказ. Если Евангелие говорит: молясь, войди в горницу твою и т. д., то это затем, чтобы не казалось, будто ты лицемер; ибо человек стыдится, если другой что-то подумает о нем, хотя бы этого и не было. Например, в обществе, если что-нибудь пропадет, и хватятся, и станут спрашивать об этой вещи, и пристально на кого-нибудь посмотрят, то он покраснеет.

Первая причина стыда, таким образом, в нежелании, чтобы нас считали лицемерами. Вторая же причина: Бога мы познаем не наглядно представляя, но верою. Следовательно, о Боге как предмете веры мы можем говорить, например, так: если бы Бог возжелал благостью сотворить при воспитании детей так, чтобы и т. д., то подобного желания мы бы вовсе не стыдились, и, таким образом, мы можем говорить об этом также в обществе; но предположим, что кто-нибудь, находясь в обществе, захотел бы воздеть руки к небу и молиться, хотя бы он не сказал при этом ничего более, кроме этого самого образа речи, то это все же весьма удивило бы. Отчего же так? Предмет веры делается предметом созерцания, и тогда я говорю с Богом, как если бы имел его перед глазами. Хотя вера столь же сильна, как и созерцание, но Бог, однако же, решительно не есть предмет созерцания, но только веры, следовательно, я должен обращаться к Богу как к предмету веры. Если же я обращаюсь к нему в форме молитвы, то я рассматриваю его как предмет созерцания, а тогда это — мечтательное созерцание. Но если я желаю, то я рассматриваю его как предмет веры.

Однако почему же мы молимся? Если я молюсь в одиночестве, то я могу подражать созерцанию и сосредоточить свою душу. В церкви, однако, молитва заключает в себе нечто патетическое, коль скоро предмет веры делается предметом созерцания. Но и проповедник тоже может молиться Богу как предмету веры; однако в такой общине можно хорошо возбуждать нравственный пафос, который оказался бы в другом обществе весьма фантастическим.

9. Об исповедании религии

и о том, насколько нечто есть status confessionis и каковы условия, при которых имеет место status confessionis

Это лучше всего можно понять на примерах. В чужих странах, где господствует суеверная религия, нет надобности в объявлении своей религии. Если я полагаю, что церемонии и коленопреклонения перед святыми суть препятствие для религии, и случается так, что там, где я нахожусь, все падают ниц перед изображением святого, то я тем не менее могу тоже пасть ниц; это не повредит мне, и мне нет нужды объявлять свою религию, ибо Бог взирает на смиренное сердце, а не на

склоненное тело. Но если меня, с угрозой моей жизни, принуждают участвовать в религии или в обрядах (как это Нибур* рассказывает о путешественниках, направляющихся в Мекку и стремящихся увидеть церемонии магометан, что они либо расстаются с жизнью, либо подвергаются обрезанию, что случилось также с одним французом), то это не есть status confessionis; я могу все же подвергнуться и обрезанию, это ведь не вредит нимало, особенно если таким путем я могу спасти свою жизнь; и тогда одно то, что религия принудила человека принять ее, не служит еще доказательством того, что эта религия истинна. Однако если кого-то принуждают исповедовать свои настроения и с клятвами и уверениями признать то, что ложно и что он сам считает ложным, и отвергнуть то, что он обязан высоко чтить, то это есть status confessionis, и тогда я могу сказать: люди, ваши обычаи я согласен принять, но в мгновение ока переменить настроения на новые — так не годится, так скоро я не могу передумать; а потому в отношении религии я ничего объявлять не должен.

Тот, кто отрекается от своей религии, есть ренегат или отступник. Можно также быть отступником, не будучи ренегатом, т. е. можно свободным решением изменить своей религии, как, например, Спиноза — иудейской, но оттого мы еще не отверглись религии.

Именем Божьим можно злоупотребить лицемерно или же кощунственно. Людей не следует сразу считать кощунниками, если, например, мы слышим, что они кого-то клянут; часто это добродушнейшие люди, но у них эта ругань есть дело привычки. Как, например, у командующих офицеров: они делают так лишь затем, чтобы придать силы своим приказаниям, *хотя они и знают, что не властны так распоряжаться* святым громом Господним, чтобы он поразил при случае их солдат.

Этим завершена часть о естественных религиях, и теперь мы переходим к собственно моральности.

VII. Об обязанностях перед самим собой

Рассмотрев до сих пор всё относящееся к естественной религии, мы переходим теперь собственно к моральности и к собственно так называемым обязанностям в отношении всего, что есть в мире.

Первый же объект есть долг перед самим собою. Этот долг рассматривается не юридически, ибо право касается лишь отношений с другими людьми. Невозможно соблюдать права в отношении себя самого, ибо то, что я делаю с самим собою, то я делаю со своего согласия. Я не поступаю вопреки справедливости, когда поступаю вопреки себе самому. Здесь мы будем говорить об употреблении свободы в отношении себя самого.

В порядке введения заметьте вот что: ни один из разделов морали не изложен до сих пор столь неудовлетворительно, как этот раздел об обязанностях перед самим собой. Никто не составил себе верного понятия об обязанностях перед собой самим, их рассматривали как некую мелочь, и в лучшем случае их трактовали лишь как приложение к мора-

ли и думали, что человеку, если только он исполнил все обязанности, следует наконец подумать и о себе. В этом разделе все философские теории морали оказались ложными. Геллерт* едва ли заслуживает здесь упоминания, ему даже не приходит в голову завести речь об обязанностях перед самим собою, он всегда говорит лишь о благости и благодеяниях, этом любимом коньке всех поэтов, но под конец мы думаем и о себе, чтобы все-таки не вовсе о себе забыть; так же, как трактирщик, накормив уже всех гостей, под конец думает и о себе. Сюда же относится и Хатчесон, который, впрочем, в остальном мыслил более в философском духе. Все это происходит оттого, что не имели чистого понятия, на котором бы основывалась обязанность перед самим собою. Полагали, будто долг перед самим собою состоит в том, чтобы содействовать нашему собственному блаженству, как это определял и Вольф. А тут все дело в том, как каждый определяет свое блаженство, и тогда обязанность перед самим собою заключалась бы во всеобщем правиле: удовлетворять все свои склонности, дабы содействовать своему блаженству. Это, однако, могло бы впоследствии стать большим препятствием в исполнении долга перед другими. Но это и не является никоим образом принципом обязанностей перед самим собою, они вовсе не касаются благополучия и нашего временного блаженства.

Обязанности перед самим собою не просто не суть низшие среди обязанностей, но, напротив, они по рангу наивысшие, и суть из всех важнейшие, ибо, не объясняя даже, что такое долг перед самим собою, можно уже сказать: если человек бесчестит свою собственную личность, чего же еще можно требовать от него? Кто преступает обязанность перед самим собою, тот отвергает человечность, а тогда он уже более не в состоянии исполнять обязанности перед другими. Так, человек, дурно исполнивший обязанности перед другими, не бывший великодушен, благ и сострадателен, но, если только он соблюл обязанности перед самим собою, прожил так, как подобает, все-таки может заключать в себе известную внутреннюю ценность. Тот же, кто преступил обязанности перед самим собою, тот не имеет в себе вовсе внутренней ценности. Итак, нарушение обязанностей перед самим собою лишает человека всяческой ценности, а нарушение обязанностей перед другими лишает человека лишь соотносительной (respektiven) ценности. Таким образом, обязанности перед самим собою суть условие, при котором возможно соблюдать обязанности перед другими.

Покажем вначале нарушение обязанностей перед самим собою на некоторых примерах. Пьяница никому не причиняет вреда (Schaden), и если он крепок от природы, то он не причиняет вреда и себе самому, но он оказывается предметом презрения. Так раболепная покорность не безразлична для нас, подобный человек бесчестит свою личность. Человек не должен быть раболепным, тем самым он утрачивает человечность. Или, если некто, чтобы что-нибудь выгадать для себя, позволяет другим использовать себя, как мячик, для всяческих нужд и творить с собою все, что им угодно, он отвергает ценность человечности. Ложь есть скорее нарушение обязанности перед самим собою, чем перед другими. Лжец, даже если он никому не причиняет вреда своей ложью, становится все же из-за нее предметом презрения, он пренебрегает своей

личностью, он поступает низко, он преступает обязанность перед самим собой. Если мы двинемся дальше, то обязанности перед самим собою противоречит даже принятие благодеяний; ибо тот, кто принимает благодеяния, входит в долги, расплатиться по которым никогда не сможет; он никогда не сможет опередить в благодеянии того, кто оказал ему их, ибо тот первым добровольно оказал ему таковые; если мы со своей стороны окажем ему благодеяния, то сделаем это лишь постольку, поскольку прежде нам были оказаны некие благодеяния; итак, мы всегда остаемся в долгу благодарности перед ним; но кто же задолжает по собственной воле? Ибо тот, за кем числится долг, всегда подвержен принуждению; он в таком случае должен вести себя с тем, кому он должен, вежливо и льстиво; ибо не сделай он этого, и благодетель тут же даст ему почувствовать это; часто он вынужден многими ухищрениями избегать встречи с должником и весьма сильно понуждать себя. Тот же, кто сразу полностью расплатится с долгом, тому нет надобности понуждать себя, он может действовать свободно, никто не может ему в этом препятствовать. Так же, если робкий человек жалуется на свою судьбу или невезение, и вздыхает, и плачет, то в наших глазах он — предмет презрительности, и в нас нет к нему сострадания. Тот же, кто в несчастье обнаруживает стойкую храбрость и хотя скорбит, но не жалуется униженно на свое несчастье, а умеет примириться с ним, к нему мы гораздо скорее почувствуем сострадание. Далее, тот, кто отрекается от собственной свободы и продает ее за деньги, поступает противно человечности. Жизнью (не) следует дорожить настолько, чтобы, пока мы живем, жить как человек, то есть, пусть не в благоденствии, но так, чтобы не обесчестить человечности; нужно, стало быть, достойно жить по-человечески, и все, что нам в этом мешает, делает нас ни на что не годными и уничтожает в нас человека. Далее, тот, кто предоставляет свое тело проказам других, дабы нечто приобрести, например соглашается выдержать хорошую порку за пару штофов пива, и те, кто дают деньги, действуют столь же низко, — подобный человек пренебрегает своей личностью. Так, человек не может также поступаться собой как личностью для удовлетворения склонности другого, даже если он тем самым мог бы спасти от смерти своих родителей и друзей, ибо иначе он оказывает пренебрежение к своей личности. Еще менее того возможно, чтобы подобное происходило за деньги; если человек делает подобное, дабы удовлетворить свою собственную склонность, то это все-таки еще естественнее, хотя и это тоже весьма недобродетельно и противно моральности, — но если он делает это за деньги или ради иных целей, то он отрекается от достоинства человечности, позволяя обращаться с собою как с вещью, хотя он есть лицо (Person). Так и пороки в отношении себя самого суть crimina carnis, которые в силу этого также неудобоименуемы; совершение их ни одному человеку не причиняет ущерба, и, однако, оно бесчестит человека в его собственном лице, это — оскорбление достоинства человечности в своем собственном лице.

Самоубийство* есть величайшее нарушение обязанности перед самим собою. В чем же заключается отвратительность этого поступка? Основание всех такого рода обязанностей не следует искать в божественном запрете, ибо не потому отвратительно самоубийство, что Бог его

запретил, но потому, что оно отвратительно, Бог и запретил его; если бы было верно первое, то самоубийство не было бы отвратно, не будь оно запрещено, а тогда я не знал бы, почему Бог запретил его, если оно само по себе не отвратительно. А потому основание того, почему мы рассматриваем самоубийство и всякое иное нарушение долга как отвратительное и считаем его наказуемым, следует выводить не из воли Бога, а из внутренней отвратительности поступка, и она состоит в том, что человек пользуется своей свободой для разрушения себя самого. Но он должен пользоваться своей свободой лишь для того, чтобы жить как человек. Он может свободно располагать всем, что относится к его личности, но не самой личностью, и не может пользоваться свободой против себя самого. В этом случае очень трудно постичь обязанности перед самим собой, ибо человек хоть и испытывает естественное отвращение к самоубийству, но если он начнет умствовать, то можно решить, что возможно наложить на себя руки, дабы покинуть этот мир и таким образом избавиться от всяческих несчастий. Эта кажимость весьма сильна, и согласно правилу благоразумия это часто кажется вернейшим и лучшим средством, однако само по себе самоубийство отвратительно. Здесь мы имеем правило нравственности, которое превосходит любое правило благоразумия и рефлексии, которое аподиктически и категорически повелевает блюсти обязанности перед самим собою. Ибо человек пользуется здесь своими силами и своей свободой против самого себя, он сам себя делает здесь трупом и т. п.

Человек может свободно располагать своим состоянием (Zustand), но не своей личностью (Person), ибо он сам есть цель, а не средство. Всё на свете имеет лишь ценность средства, человек же есть лицо, а не вещь, и значит, не средство. Совершенно противно естеству, чтобы разумное существо, которое есть цель, ради коей существуют все средства, употребляло себя самое как средство. Хотя лицо и может служить средством у других, например своим трудом, но так, чтобы он не переставал быть в качестве лица и цели; кто делает то, из-за чего он не может быть целью, тот пользуется собою как средством и делает свое лицо – вещью. Свободное распоряжение своим лицом как средством ему не дозволено, — о чем впоследствии будет сказано больше*.

Обязанности перед самим собою зиждутся не на отношении действия к целям блаженства. Ибо иначе они основывались бы на склонностях, а тогда они были бы правилом благоразумия. А правила, которые указывают лишь необходимость средств в удовлетворении склонности, не моральны, и тогда они не могли бы также обязывать. Обязанности же перед самим собою независимы от всяческих выгод и касаются лишь достоинства человечности. Они основаны на том, что в отношении нашей личности мы не имеем безграничной свободы, что человечность в нашем собственном лице требует высокого уважения, поскольку без того человек становится предметом презрения, а это — абсолютный упрек, ведь тогда его ценность ничтожна не только в отношении других, но и сама по себе. Обязанности перед самим собою суть верховное условие и начало всякой нравственности, ибо ценность лица составляет моральную ценность, ценность же умения относится лишь к его состоянию. Сократ находился в плачевном состоянии, которое вовсе не имело

ценности, но личность его в этом состоянии обладала величайшей ценностью. Если даже пожертвуют всеми приятностями жизни, то сохранение достоинства человечности возмещает утрату всех этих приятностей и заслуживает одобрение. Ибо если даже утрачено всё, то мы все же имеем внутреннюю ценность. Лишь при этом достоинстве человечности мы можем исполнять другие обязанности, это — базис всех прочих обязанностей. Кто не имеет внутренней ценности, тот отрекся от своей личности, и тот не может более исполнять обязанностей.

На чем же основан принцип всех обязанностей перед самим собою? Свобода есть, с одной стороны, та способность, которая придает всем прочим способностям бесконечную пригодность, она — высшая степень жизни, она — то свойство, которое есть необходимое условие, лежащее в основе всяческих совершенств. Все животные обладают способностью произвольного употребления своих сил. Но этот произвол не свободен, а принуждается раздражениями и stimulos, в их действиях есть bruta necessitas. Если бы у всех существ был подобный, привязанный к чувственным влечениям, произвол, то мир не имел бы никакой ценности. Внутренняя же ценность мира, summum bonum есть свобода по произволению, не принуждаемая к действию. Свобода есть, таким образом, внутренняя ценность. Но, с другой стороны, поскольку свобода не ограничивается известными правилами условного употребления, то она есть самое ужасное, что только может быть. Все животные действия регулярны, ибо они совершаются согласно субъективно-принуждающим правилам. Во всей несвободной природе мы находим внутреннее, субъективно-принуждающее начало, согласно которому все действия во всей несвободной природе совершаются регулярно. Если же я возьму свободу человека, то в ней нет никакого субъективно-принуждающего начала регулярности действий. Если бы таковое было, то это не было бы свободой, что же из этого вышло бы? Если свобода не ограничивается объективными правилами, то возникает величайший, дикий беспорядок. Тогда неизвестно, не употребит ли человек свои силы на разрушение других и целой природы. Под именем свободы я могу мыслить любую беспорядочность, если она не принуждается объективно. Эти объективно-принуждающие основания, ограничивающие свободу, должны заключаться в рассудке; итак, доброе употребление свободы есть верховное правило.

Каково условие, при котором свобода ограничивается? Такое условие есть закон. Всеобщий закон, следовательно, таков: поступай так, чтобы во всех твоих действиях царила регулярность. Что же тогда такое должно сдерживать свободу в отношении меня самого? Это: не следовать склонностям. Первоначальное правило, соответственно которому я должен ограничивать свободу, есть согласие свободного поведения с существенными целями человечности. Я буду, стало быть, не следовать склонностям, но подводить их под некоторое правило. Кто подчиняет свое лицо склонностям, тот поступает вопреки существенной цели человечности, ибо как свободно действующее существо он не должен быть в подчинении у склонностей, но он должен определять их свободой, ибо если он свободен, то он должен иметь правило, правило же это есть существенная цель человечности.

У животных склонности уже определены субъективно-принуждающими основаниями; поэтому среди них не может возникать никакой беспорядочности. Если же человек свободно следует своим склонностям, то он пребывает еще среди животных, ибо тогда у него возникает беспорядочность, которой у животных нет. Однако тогда человек противоречит существенным целям человечности в своем лице и поступает против себя самого. Все беды на свете происходят из свободы. Животные действуют по правилам, потому что они не свободны. Свободные же существа могут действовать регулярно, лишь поскольку они ограничивают свою свободу правилами.

Мы хотим теперь исследовать действия человека, относящиеся к нему, и рассмотреть свободу в них. Они возникают из побуждения и из склонностей или из максим и принципов. Необходимо, следовательно, чтобы человек полагал себя на максимы и ограничивал правилами свои свободные действия, относящиеся к нему самому, а это — правила и обязанности, направленные на него самого. Ибо если мы рассмотрим человека в отношении его склонностей и инстинктов, то в них он не связан и не принуждается ни теми, ни другими. В целой природе нет ничего такого, что было бы вредно человеку в удовлетворении его склонностей. Всё вредное возникает благодаря его изобретению и употреблению его свободы, например все крепкие напитки и множество блюд для его вкуса; если только он без всякого правила последует своей склонности, которую он сам себе придумал, то он будет отвратительнейшим предметом, ведь своей свободой он в состоянии преобразовать всю природу для удовлетворения своих склонностей. Правда, нужно признать за ним то, что для удовлетворения своей склонности он многое изобретает; но он должен иметь правило о том, как этим пользоваться; если такого правила у него нет, то его свобода есть величайшее несчастье; ее нужно, таким образом, ограничить, но не другими свойствами и способностями, а самою собой. Верховное правило ее: во всех действиях в отношении себя самой поступать так, чтобы всякое употребление сил было возможно с наибольшим употреблением их. Например, если я сегодня слишком много выпил, то я бессилен пользоваться своей свободой, своими силами; или если я убиваю себя самого, то я равным образом лишаю себя способности употребления своих сил. Итак, это противоречит величайшему употреблению свободы, так что она как начало высшей жизни* уничтожает себя самое и всяческое ее употребление.

Свобода лишь при известных условиях может согласоваться с самой собою, иначе она противоречит сама себе. Если предположить, что в природе не было бы порядка, то всё бы прекратилось, и так обстоит дело также с безудержной свободой. Хотя беды (die Übel) таятся в природе, но подлинное зло (Böse), порок — в свободе. Несчастному человеку мы сочувствуем, порочного же — ненавидим и радуемся наказанию его. Условия, единственно при которых только и возможно наибольшее употребление и при которых она может согласоваться с самой собою, суть существенные цели человечности, с ними-то и должна согласоваться свобода.

Итак, принцип всех обязанностей есть согласие употребления свободы с существенными целями человечности. Покажем это на примерах:

например, человек не имеет права (ist nicht befugt) продавать за деньги свои члены, хотя бы даже он получил за один палец 10 тыс. рейхсталеров, — ибо иначе у человека возможно было бы купить все члены. Можно свободно располагать вещами, не имеющими свободы, но не существом, которое само имеет свободное произволение; если человек творит последнее, то он делается вещью, и тогда всякий может поступать с ним по своему произволу, ибо он пренебрег своей личностью. Так обстоит, например, со взаимной склонностью полов, где человек делает себя объектом наслаждения, а значит, вещью; а потому в том заключается некоторое унижение человечности, и мы также стыдимся его. Свобода, таким образом, есть основание гнуснейшего порока, будучи в состоянии много выдумать ради удовлетворения своей склонности, например crimen carnis contra naturam; так же, как она и основание добродетели, делающей честь человечности. Некоторые возникающие из свободы преступления и пороки вызывают ощущение ужаса — например, самоубийство, другие — отвращение, даже если только упоминают о них; мы стыдимся их, ведь из-за них мы полагаем себя в число животных, эти пороки еще хуже, чем самоубийство, ибо об этом последнем нельзя упоминать без содрогания ужаса, а о первых — без отвращения. Самоубийство есть гнуснейший порок ужаса и ненависти, но состояние отвращения и презрения еще гнуснее.

Начало обязанностей перед самим собою состоит не в самоублажении, а в самоуважении, т. е. наши действия должны согласоваться с достоинством человечности. Здесь можно было бы сказать так же, как говорят в праве: neminem laede, итак noli naturam humanam in te ipso laedere.

Мы имеем в себе два основания наших действий: склонности, которые животны, и человечность, которой склонности должны быть подчинены. Обязанности перед самим собою негативны и ограничивают нашу свободу в отношении склонностей, направленных на наше благополучие. Так же, как учение о праве ограничивает нашу свободу в отношении поведения, затрагивающего других людей, так обязанности перед самим собою ограничивают нашу свободу в отношении нас самих. В основе всех обязанностей перед самим собою лежит известное честолюбие, которое состоит в том, что человек ценит себя самого и в собственных своих глазах не лишен достоинства, что действия его согласуются с самою человечностью; быть в собственных глазах достойным внутренней чести, одобрительная оценка, есть существенный момент обязанностей перед самим собою*.

Чтобы лучше понять обязанности перед самим собою, представьте себе дурные последствия нарушения их; тогда вы найдете, сколь вредно это для человека. Хотя не последствия, а внутренняя постыдность составляет принцип обязанностей, но последствия служат в силу этого для лучшего постижения принципа. Поскольку мы обладаем свободой и способностью удовлетворять свои склонности с помощью всевозможных изобретений, то, не ограничивая склонностей, люди погубили бы сами себя; это можно, правда, считать правилом благоразумия, однако благоразумие свое мы можем почерпать лишь из последствий; принципом должно быть, следовательно, чтобы человек ограничивал свою свободу,

дабы не противоречить себе самому; и этот принцип есть моральный принцип.

Теперь мы перейдем к особенным обязанностям перед самим собою, а именно, обязанностям в отношении нашего состояния, поскольку мы рассматриваем себя как мыслящие существа.

Человек имеет всеобщую обязанность перед самим собою: располагать собою так, чтобы быть способным к соблюдению всех моральных обязанностей, чтобы, следовательно, твердо установить в себе моральную чистоту и принципы и стараться действовать согласно им. Это есть, таким образом, первая обязанность перед самим собою. Сюда относится также самопроверка и самоизучение — имеют ли настроения наши моральную чистоту. Надлежит исследовать источники настроений: честолюбие ли это или иллюзия, или же суеверие, или чистая моральность. Пренебречь этим — значит принести великий вред моральности. Если бы иной из нас исследовал, что лежит в основе его религии и поступков, то в большинстве своем мы нашли бы, что гораздо чаще основа эта есть честолюбие, сострадание, благоразумие или привычка, нежели моральность. Это изучение себя самого должно быть постоянным; хотя оно есть особое действие, которое не может продолжаться всегда, но мы должны постоянно внимать себе, для этого, в отношении наших действий, требуется известная бдительность, и это есть vigilantia moralis. Эта бдительность должна быть направлена на чистоту нашего настроения и на пунктуальность наших поступков.

Моральные мечтания могут касаться либо самого морального закона, либо же наших моральных действий. Первое мечтание есть воображение о моральном законе, будто он к нам снисходителен. Второе же есть воображение о наших моральных совершенствах, будто они в точности соответствуют моральному закону. Первое более вредно, нежели второе, ибо если мы воображаем, будто наши совершенства сообразны моральному закону, то ведь легко нас в том уличить, если только мы покажем чистоту морального закона. Но если мы измышляем себе снисходительный моральный закон, то мы получаем ложный закон, согласно которому мы также составляем себе таковые же максимы и принципы, поскольку в таком случае и действия не могут иметь нравственной доброты.

1. О подобающей самооценке

Для этой самооценки характерно, с одной стороны, смирение, с другой же стороны, подлинная благородная гордость. Противоположная ему сторона есть подлость (Niederträchtigkeit).

У нас есть причины быть небольшого мнения о своей личности; но в отношении нашей человечности нам следует быть высокого мнения. Ибо если мы сравним себя со святым моральным законом, то найдем, как далеко еще отстоим от соответствия ему. Это невысокое мнение о своей личности происходит, стало быть, из сравнения с моральным законом, а там у нас достаточно причин смирять себя; в сравнении же с другими у нас нет причин держаться невысокого мнения о себе, ибо

я могу столь уважать себя, как и другой. Это самоуважение в сравнении с другими и есть благородная гордость. Невысокое мнение о своей личности не есть смирение, но выдает мелкую душу и униженный строй души (kriechende Gemütsart). Подобная воображаемая добродетель, которая есть лишь подобие подлинной добродетели, есть добродетель монаха, и таковая совершенно неестественна, ибо человек, столь смиренно ставящий себя в отношении других, именно этим самым горд. Наше самоуважение справедливо, ибо мы не причиняем никакого вреда другому тем, что оцениваем себя равнодостойными с ним. Если же мы хотим произнести суждение о себе самих, то нам следует сравнить себя с чистым моральным законом, а тогда мы найдем причины для смирения. С другими праведными мужами мы себя сравнивать не должны, ибо они суть лишь копии морального закона. Евангелие не учит нас смирению, но оно смиряет нас.

Мы можем иметь себялюбивое самоуважение, что было бы благоволением себе (Selbstgewogenheit) и самоугождением (Selbstgunst). Это прагматическое самоуважение по правилам благоразумия справедливо и возможно, поскольку оно пытается блюсти безопасность. Никто не может требовать, чтобы я унизился и считал себя хуже других, но всякий имеет право требовать, чтобы другой не возносился. Однако моральное самоуважение, основанное на достоинстве человечности, никогда не должно опираться на сравнение с другими, но только на сравнение с самим моральным законом.

Люди весьма склонны принимать других за мерило своей моральной ценности, и если тогда они полагают, что превзошли некоторых, то это считают за моральное самомнение; однако такое самомнение скорее есть там, где полагают себя совершенными в сравнении с моральным законом. Я сколько угодно могу верить, что я лучше, чем другие, хотя, будь я даже и лучше самых худших людей, я не буду оттого намного лучше; следовательно, это, собственно говоря, не есть моральное самомнение. И если моральное смирение есть ограничение самомнения в отношении морального закона, то оно никогда не касается сравнения с другими, но лишь сравнения с моральным законом. Смирение есть, таким образом, ограничение высокого мнения о нашей моральной ценности через сравнение наших действий с моральным законом. Сравнение действий с моральным законом смиряет.

Человек имеет причину для невысокого мнения о себе, потому что действия его не только противоположны моральному закону, но им недостает и чистоты. По немощи своей человек нарушает закон и действует вопреки ему, а по слабости — добрые дела его не достигают чистоты закона. Кто представляет себе моральный закон снисходительным, тот может быть великого мнения о себе и пребывать в самомнении, поскольку мерило, коим он измеряет свои поступки, было неверно.

Все понятия древних о смирении и всех моральных добродетелях были нечисты и не соответствовали моральному закону; Евангелие первым изложило нам моральность в чистоте, и, как доказывает история, ничто не сравнилось с ним.

Но это смирение может иметь дурные последствия, если его ложно понимают; а именно то, что человек по несовершенству действия не

надеется когда-либо соответствовать моральному закону, вызывает уныние, а не храбрость, из чего впоследствии возникает бездеятельность, когда человек вовсе не решается ничего предпринять.

Самомнение и уныние — это два утеса, на которые налетает человек, если с той или другой стороны удаляется от морального закона. С одной стороны, человек должен не падать духом, но верить, что у него есть силы для следования моральному закону, хотя бы он и не стал соответственным этому закону. Но, с другой стороны, он может впасть в самомнение и чересчур полагаться на свои силы. Однако такое самомнение можно предотвратить чистотою морального закона, ибо если закон излагается во всей своей чистоте, то никто не будет настолько глуп, чтобы думать, будто он может своими силами вполне чисто исполнить закон, а потому с этой стороны не стоит опасаться столь большой беды, как если человек никогда не осмеливается ни на что по вере. Последнее — религия лентяев, которые сами решительно ничего не желают делать, но предоставляют всё Богу. Чтобы противодействовать этому унынию, заметьте, что мы можем надеяться на то, что нашей слабости и немощи Божьей помощью последует восполнение, если только мы сделаем все, что возможно было сделать нам по сознанию нашей способности; однако исключительно лишь при таком условии мы можем на это надеяться, ибо лишь тем самым мы становимся достойными Божьей помощи.

Нехорошо, что некоторые авторы пытались отнять у человека доброе настроение и мнили таким образом убедить человека в его слабости, что долженствовало побудить его смириться и молить о божественной помощи. Понимать свою слабость, правда, пристойно и хорошо для человека, но не хорошо лишать его доброго настроения; ибо если Бог должен подать ему свою помощь, то человек должен все-таки быть по крайней мере достоин ее. Умаление ценности человеческих добродетелей необходимо влечет за собою тот вред, что человек считает впоследствии одинаковыми обоих — как благодетеля, так и подлого человека, ибо тогда и у благодетеля нет доброго настроения. А потому всякий человек ощутит в себе, что он по меньшей мере однажды совершил все-таки доброе дело из добрых настроений и что он в состоянии совершить таковых еще больше; хотя они все еще весьма нечисты и никогда не будут совершенно адекватны моральному закону, они все-таки более и более приближаются к нему.

2. О совести

Совесть есть инстинкт сообразовать себя самого с моральными законами. Это не простая способность, а инстинкт, но инстинкт не самооценки, а самоориентации.

У нас есть способность оценивать нас самих согласно моральным законам; этой способностью мы можем пользоваться по произволу. Совесть же обладает влекущей властью вызывать нас на суд против нашей собственной воли по поводу правомерности или неправомерности наших действий. Это есть, следовательно, инстинкт, а не просто способ-

ность оценки; но это инстинкт суда, а не суждения. Отличие судьи от того, кто просто судит, состоит в том, что судья может судить valide и может действительно привести приговор в исполнение согласно закону; его суждение имеет правовую силу и есть приговор; судья должен не только судить, но и либо осуждать, либо освобождать.

Будь совесть влечением к вынесению суждений, она была бы познавательной способностью, подобной другим способностям, например влечению сравнивать себя с другими, льстить себе; эти последние не суть влечения к совершению суда. Всякий имеет влечение воздать себе хвалу за свои добрые поступки по правилу благоразумия*. Он также, напротив, попрекает себя за то, что действовал неумно. Всякий, стало быть, имеет влечение льстить себе и порицать себя по правилам благоразумия. Но это влечение не есть еще совесть, но только подобие совести, соответственно которому человек воздает себе хвалу и порицание. Это подобие люди часто имеют обыкновение смешивать с совестью. Преступник, ожидающий смерти в тюрьме, сердится, жесточайше упрекает себя и весьма беспокоится, но большей частью о том, как неумен он был в своих поступках, что его за ними застали. А эти упреки, какие он себе делает, он принимает за упреки совести в нарушении моральности; но если бы только он смог уйти здесь невредимым, то он не делал бы себе упреков; тем не менее, имей он совесть, упреки эти последовали бы и тогда. Следовательно, суждение по правилам благоразумия следует строго отличать от приговора совести.

У многих людей есть лишь подобие совести, которое они считают самой совестью, и раскаяние, часто встречающееся на одре болезни, не есть раскаяние в своем поведении относительно моральности, а лишь в том, что они действовали неразумно и теперь, когда им предстоит явиться пред судьей, они не сумеют оправдаться. Кто ненавидит совершенные им грехи, всегда имеющие последствием наказание, каковое наказание обнаруживает их предосудительность (Sträflichkeit), тот не знает, ненавидит ли он их из-за наказаний или же из-за предосудительности. Кто не имеет морального чувства, т. е. непосредственного отвращения к моральному злу и расположения к моральному добру, у того нет совести. Кто имеет основание опасаться судебного преследования за дурной поступок, тот упрекает себя вовсе не за отвратительность поступка, а за те дурные последствия, какие он навлек на себя этим поступком, и у такого человека нет совести, а есть лишь подобие ее. Но тот, кто чувствует отвратительность самого поступка, каковы бы ни были его последствия, тот имеет совесть. Эти две вещи никоим образом не следует смешивать. Упреки за последствия неразумия не следует считать за упреки в нарушении моральности. В жизни, например, учителю, нужно обращать на это весьма серьезное внимание: раскаивается ли человек в поступке из подлинного чувства отвратительности его, или же он упрекает себя за него потому лишь, что должен явиться теперь перед судьей, где ради своих дел не сумеет устоять. Если раскаяние обнаруживается лишь на смертном одре, то это, конечно же, не моральность, ибо лишь близость смерти есть причина; если бы не было причин опасаться близкой смерти, то мы едва ли раскаивались бы в своих поступках. Мы похожи тогда на невезучего игрока; такой игрок буйно

гневается и сердится на самого себя, что так неумно поступил, и сам себя бьет по голове. Так же и мы здесь испытываем отвращение не к греху, а к возникающим от него последствиям. Не следует обращаться к таким людям со словом утешения ради этого подобия совести.

Благоразумие лишь попрекает нас, совесть же нас обвиняет. Поступив однажды неблагоразумно, мы недолго мучим себя упреками благоразумия, но мы занимаемся этим лишь столько времени, сколько нужно для назидания, так что это само по себе есть правило благоразумия и делает нам честь, выдавая в нас силу души. Обвинения же совести невозможно отвести, да этого и не следует делать, — это не зависит здесь от нашей воли. Нельзя также искать силу души в отводе обвинений и угрызений совести, но это есть, напротив, злодейство и теологическое ожесточение. Тот, кто может по произволу отводить обвиняющие упреки своей совести, тот — мятежник, так же, как мятежник и тот, кто может отвести обвинение своего судьи, над кем судья не имеет власти.

Совесть есть инстинкт правомочного суждения согласно моральным законам, она выносит судебное определение, и так же, как судья, может лишь наказать или оправдать, но не может вознаградить, так и совесть либо оправдывает, либо объявляет виновным и подлежащим наказанию.

Приговор совести правомочен, если он прочувствован и исполнен. Отсюда вытекают два следствия: моральное раскаяние есть первый эффект правомочного судебного определения; второй эффект, без которого приговор не имел бы действия, состоит в том, чтобы действие совершилось в соответствии с судебным определением.

Совесть тщетна, если она не вызывает стремления исполнить то, что требуется для удовлетворения моральному закону, и сколько бы мы ни выказывали раскаяния, оно нимало не поможет, если мы не исполним того, что обязаны сделать по моральному закону. Ибо ведь даже in foro humano долг погашается не раскаянием, а платежом. А потому проповедники у одра болезни обязаны настаивать на том, чтобы люди пусть и раскаивались в нарушении обязанностей перед самим собою, коль скоро его уже нельзя возместить, но чтобы они, если несправедливо поступили с кем-то другим, пытались действительно возместить свою несправедливость, ибо никакое нытье и завывание делу не поможет, ни in foro humano, ни divino. И, однако, еще никогда не было примера подобного деятельного раскаяния на одре болезни, и это доказывает одновременно также пренебрежение [моралистов] к важной здесь теме.

Мы с полным правом можем сравнить суд совести с судом внешним. Мы находим в себе, следовательно, обвинителя, чего, однако же, не могло бы случиться, не будь закона, относящегося при этом не к чувству*, а заключенного в разуме, который мы вовсе не можем исказить, как не можем и отрицать его правильности и чистоты. Этот моральный закон лежит в основе человека как закон святой и неприкосновенный. Далее, в человеке точно так же есть адвокат, а именно себялюбие, которое извиняет его и многое возражает обвинению, так что обвинитель затем пытается снять эти возражения. И наконец, мы находим в себе судью, который либо оправдывает, либо осуждает нас. Этого судью решительно невозможно ослепить, скорее еще возможно человеку вовсе не предпринимать совестного исследования; но если оно пред-

принято, то судья судит беспристрастно, и его определение исправно оказывается на стороне истины, если только он не имеет ложных принципов моральности. Люди, правда, более прислушиваются к защитнику, однако на смертном одре более к обвинителю. Для чистой совести требуется чистота закона; ибо обвинитель должен быть бдителен во всех наших поступках, мы должны иметь верную оценку поступков и, наконец, моральность и силу совести в отношении соблюдения приговора по закону. Совесть должна иметь принципы деятельности, а не быть просто спекулятивной, а следовательно, она должна также иметь силу и авторитет для приведения в исполнение своего приговора. Какой же судья удовольствуется тем, чтобы только делать выговора и оглашать свое судебное определение? Судебному определению следует также удовлетворять исполнением его.

Различие верной и заблуждающейся совести основано вот на чем: заблуждение совести может быть двоякого рода: error facti и legis. Тот, кто действует по своей заблуждающейся совести, тот поступает согласно своей совести; если же он это делает, то хотя поступок его неверен, но он не может быть вменен ему в преступление. Существуют errores culpabiles и inculpabiles. В отношении своих естественных обязательств никто не может заблуждаться, ибо естественные моральные законы не могут оказаться кому-либо неизвестными, коль скоро они заключены в разуме каждого, а следовательно, никто не может быть здесь невиновным в своем заблуждении; только в отношении положительного закона существуют errores inculpabiles, там можно поступать в силу conscientiae erronneae и быть невиновным. В отношении же естественного закона не существует errores inculpabiles.

Если же положительный закон действует вопреки естественному, как, например, закон, повелевающий свирепствовать и буйствовать в отношении людей иной религии, то сообразно какому закону следует поступать? Предположим, что кто-то был научен тому, что можно (как, например, у иезуитов) исполнить подобный поступок с помощью мошенничества, то подобный человек действует не по своей совести, ибо естественный закон, согласно коему ни в каких видах не следует совершать несправедливости, известен ему; поскольку же здесь суждение естественной совести противоречит закону информированной совести, то человек должен повиноваться первому. Положительный закон не может содержать ничего противного естественному закону, ибо естественный закон составляет условие всех положительных законов.

Дурное дело — оправдывать себя заблуждающейся совестью, на этот счет можно многое списать, однако должно давать отчет в заблуждениях.

Автор называет совесть естественной; возможно, он хочет отличить ее от даруемой откровением. Всякая совесть естественна, но в основе таковой может лежать сверхъестественный или откровением данный закон. Совесть представляет в нас божественный суд: во-первых, потому что она оценивает наши настроения и поступки по святости и чистоте закона; во-вторых, потому, что мы не можем обмануть ее; и, наконец, в-третьих, потому что мы не можем уклониться от нее, ибо она, подобно божественному вездесущию, предстоит нам. Совесть, таким образом,

есть заместитель в нас божественного суда, а следовательно, ее вовсе никак нельзя оскорблять.

Conscientiae naturali можно было бы противоположить artificialem. Многие утверждали, будто совесть есть произведение искусства и воспитания, и она судит и оправдывает по привычке. Однако, если бы было так, тогда тот, кто не получил такого воспитания и упражнения совести, мог бы увернуться от угрызений совести, что, однако, не соответствует действительности. Хотя искусство и научение должны довести до сноровки то, для чего мы имеем задатки уже от природы; следовательно, чтобы совесть могла вершить свой суд, нам нужно также иметь заранее знание добра и зла; однако если наш рассудок развит культурой, то развитие культуры совести не обязательно.

Совесть есть, стало быть, исключительно лишь естественная совесть. Ее можно различать на совесть до поступка, в поступке и после поступка. Хотя до поступка совесть имеет еще силу отвести человека от совершения поступка; в поступке она сильнее, а сильнее всего — после поступка. До поступка совесть еще не может быть столь сильной, потому что склонность еще не удовлетворена, а значит, еще достаточно сильна, чтобы противостоять совести. В поступке совесть уже сильнее, а так как склонность тогда уже удовлетворена, то она слишком слаба, чтобы противостоять совести; следовательно, тогда совесть всего сильнее. После удовлетворения сильнейшей склонности, совершающейся по страсти, человек испытывает даже отвращение, потому что сильный аффект, когда он удовлетворен, становится совершенно вялым и не может противостоять, и тогда совесть всего сильнее, тогда наступает раскаяние; однако та совесть еще неполна, которая ограничивается только им, — она должна удовлетворить требованиям закона.

Conscientia concomitans, или сопровождающая совесть, вследствие привычки в конце концов слабеет, и к пороку наконец привыкают так же, как к табачному дыму. Наконец, совесть утрачивает всякий авторитет, а тогда прекращается и обвинение, потому что без него можно обойтись, раз в суде более ничего не решают и не приводят в исполнение. Если совести делают много мелких попреков за безразличные вещи (adiaphoris), то это микрологическая совесть, а вопросы, ей предлагаемые, суть казуистика, например: следует ли, если хотят подшутить над кем-то первого апреля, немножко солгать ему? Следует ли в известных обычаях совершить то или иное действие? Чем микрологичнее и утонченнее совесть в подобных мелочах, тем хуже она в том, что касается практического; такие люди умствуют по преимуществу в положительных законах, а в остальном широко распахивают ворота. Живая совесть — это когда человек может упрекнуть себя в проступках. Но существует также меланхолическая (schwermütiges) совесть, когда пытаются упрекать себя злом в своих поступках, для чего в действительности нет причин, — однако в этом нет и надобности. Совесть не должна быть в нас тираном. Мы можем, не погрешая против совести, быть всегда радостными (heiter) в наших поступках. Такие люди, кто имеет мучительную совесть, впоследствии совершенно изнемогают и наконец увольняют совесть в отпуск.

3. О себялюбии

Любовь благорасположения к другим есть суждение благорасположения об их совершенстве. Любовь же благорасположения к себе самому, или себялюбие, есть склонность быть довольным самим собою относительно суждения о совершенстве. Филаутия, или моральное себялюбие, противоположна высокомерию или моральному самомнению. Отличие себялюбия от высокомерия в том, что первое есть лишь склонность быть довольным своими совершенствами, последнее же есть несправедливое притязание на некоторую заслугу; оно присваивает себе больше моральных совершенств, чем ему присуще; первое же ничего не требует, а только довольно самим собою и ни в чем себя не упрекает. Последнее гордится своими моральными совершенствами, а первое нет, но оно полагает себя безукоризненным, а потому невиновным. Высокомерие есть, стало быть, вредная ошибка. Себялюбие испытывает себя не на путеводной нити морального закона, а на примерах, а тогда у нас вполне есть причина быть довольным собою. Примеры моральных людей суть мерила из опыта, моральный же закон есть мерило, взятое из разума. Если мы пользуемся первым мерилом, то отсюда возникает филаутия, или высокомерие. Высокомерие возникает, если мы представляем себе моральный закон узким или снисходительным или если пристрастен моральный судья в нас. Чем менее строго мы мыслим себе моральный закон и чем менее строго нас оценивает моральный судья, тем высокомернее мы можем быть.

От себялюбия отлично уважение. Это последнее обращено на внутреннюю ценность, любовь же — на величину моей ценности в соотнесении с благополучием. Мы ценим то, что имеет внутреннюю ценность, и любим то, что имеет ценность относительную; например, рассудок имеет внутреннюю ценность, независимо от того, к чему он применяется. Тот, кто блюдет свои обязанности, кто не бесчестит своей личности, — достоин уважения; тот, кто общителен, — любезен. Наше суждение о себе самих может представлять нас достойными или любви, или уважения. Кто полагает, что у него доброе сердце, что он, будь он богат, охотно помог бы всем людям, а если он также и действительно богат, то он думает: вот если бы он был еще богаче, как некто другой, ибо то, что у него есть и ему с грехом пополам едва хватает, — как думают все скупцы, — тот находит себя достойным любви. Тот же, кто полагает, что в точности исполнил существенные цели человечности в отношении себя самого, тот полагает, что он достоин уважения. Если человек считает себя добродушным и уверен, что своими пустыми пожеланиями он содействует благу всех людей, то он впадает в филаутию. То, что человек дозволяет себе всякое добро, — это, конечно, естественно, но неестественно то, что он придерживается хорошего мнения о себе. Люди впадают в себялюбие или высокомерие, смотря по различию их темперамента. Мораль Геллерта преисполнена любви и благости и много говорит о дружбе — этом коньке всех моралистов, а подобная мораль дает повод для себялюбия. Но человек не должен быть непременно достоин и любви, и высокой оценки, и уважения. Добросовестный и справедливый человек, беспристрастный и не принимающий подарков,

не становится предметом любви, а поскольку он добросовестен в отношении своего прибытка, то и сможет исполнить лишь немного дел великодушия и любви, а следовательно, он не станет любезен другим. Однако его благо состоит в том, что другие считают его уважаемым человеком; добродетель есть его подлинная, внутренняя ценность. Некто может, следовательно, быть предметом уважения, а не любви, потому что он не так льстив и не заискивает. Любить мы можем и дурного человека, но нимало не можем уважать его.

Следует отвергнуть в морали все, что умножает себялюбие, и рекомендовать лишь то, что делает человека достойным уважения, — например, соблюдение обязанностей перед самим собою, справедливость и добросовестность; и если даже мы не будем тогда предметом любви, то мы можем все-таки смотреть в глаза любому уверенно и смело, хотя и без своенравия, ибо в таком случае мы имеем ценность. Это, однако, не высокомерие, ибо здесь мы не минуем мерила, заключающегося в законе. Если я сравниваю себя с моральным законом, то в отношении к нему я смиряюсь, в сравнении же с другими я могу считать себя достойным высокой оценки. Моральное себялюбие, когда человек имеет о себе высокое мнение в отношении своих моральных совершенств, вполне презренно. Оно происходит оттого, что человек считает свои настроения добрыми и полагает, что пустыми пожеланиями и романтическими идеями содействует мировому благу. Он любит татарина и желал бы проявить к нему благодушие, однако о ближнем своем он не думает, ибо тот уж слишком близок ему. Себялюбие бездеятельно и состоит в пожеланиях, от чего сердце лишь делается вялым. Себялюбцы — это сластены, чуждые отваги и деятельности, высокомерие по крайней мере все-таки хоть деятельно.

На человеческом моральном судилище есть софистика, учиняемая себялюбием. Этот адвокат, если он софистически толкует законы в свою пользу, есть крючкотвор, с другой же стороны, он также обманчив и склонен отрицать факты. Однако человек находит тем не менее, что его адвокат, сколь ни изощрен он в софистике, пользуется у него лишь незначительным доверием, он смотрит на него скорее как на крючкотвора. Человек, так не думающий, а затем этого не видящий, есть слабый человек. Этот крючкотвор затевает всевозможные интерпретации закона, он пользуется буквой закона в своих интересах, а в составе деяния он смотрит не на настроение, а на внешние обстоятельства, он действует по вероятности. Этот моральный пробабилизм есть средство, с помощью которого человек обманывает и убеждает сам себя, что поступал строго по принципам. Ничего не может быть гнуснее и хуже, чем ежели измышляют себе ложный закон, согласно которому под защитой истинного закона можно творить зло. Пока человек нарушил моральный закон, он еще признает его в его чистоте, — этого человека еще можно исправить, ведь он еще имеет пред собою чистый закон; но кто измыслил себе благосклонный и ложный закон, тот имеет принцип для своей злобы, и для него нет надежды на исправление.

Моральный эгоизм — это если мы, в соотношении с другими, высоко ценим только себя самих. Однако свою ценность нужно определять соотношением ее не с другими, а с правилом морального

закона, ибо мерило сравнения с другими весьма случайно, а тогда получается совсем иная ценность; если же мы, напротив того, находим, что мы имеем меньше ценности, нежели другие, то мы ненавидим более достойных, а тогда возникает зависть и недоброжелательство. Именно это развивают в детях родители, если они не пытаются привлечь их моральностью, а то и дело показывают им на других детей как на образец, и тогда дети досадуют на этих других; ибо если бы не эти образцы, то они сами были бы лучшими.

Моральный солипсизм — это если мы, в соотношении с другими, любим одних себя. Но это относится уже не к обязанностям перед самим собой, а — перед другими.

4. О самообладании (Oberherrschaft über sich selbst)

Всеобщий принцип самообладания был: уважение к своей личности в отношении к существенным целям человечности или человеческой природы, а обязанности перед самим собою суть условия, при которых единственно возможно исполнять прочие обязанности. Таков принцип обязанностей перед самим собою и объективное условие моральности.

Но каково же субъективное условие исполнения обязанностей перед самим собою? Правило таково: старайся поддерживать господство над самим собою, ибо при этом условии ты дельно исполнишь обязанности перед самим собою.

В человеке есть своего рода чернь, которой должно управлять и удерживать ее под правилом силою бдительного правительства, причем должна быть также налицо власть принудить эту чернь, согласно правительственному распоряжению, к подчинению правилу. Эта чернь в человеке — поступки чувственности. Они не согласуются с правилом рассудка, однако они добры лишь постольку, поскольку они согласуются с ним.

Человек должен подчиняться дисциплине. Человек дисциплинирует себя самого по правилам благоразумия, например, часто он хотел бы спать еще долго, однако он принуждает себя встать, потому что видит, что это нужно; так, он часто хотел бы есть или пить больше, однако он видит, что это для него вредно. Эта дисциплина есть исполнительная власть предписания разума над поступками, проистекающими из чувственности. Это дисциплина благоразумия, или прагматическая. Но у нас должна быть еще одна дисциплина, а именно моральная; в силу этой последней нам следует стараться подчинить себе и усмирить все наши чувственные поступки согласно не благоразумию, а нравственным законам. В этой власти заключается моральная дисциплина, и таково условие, при котором единственно мы можем исполнять обязанности перед самим собою. Следовательно, мы можем сказать: верховное владычество над самим собою есть высшая обязанность перед самим собою. Владычество над самим собою состоит в том, чтобы могли подчинять нашему свободному произволению все наши принципы и способности. Это можно мыслить согласно двоякого рода правилам: со-

гласно правилу благоразумия и нравственности. Хотя всякое правило благоразумия зиждется на правиле рассудка, однако в правиле благоразумия рассудок служит склонности, он снабжает ее средствами, которые удовлетворяют склонность, потому что в отношении целей рассудок зависит от чувственности. Подлинное же верховное владычество наше над самим собою есть мораль. Эта мораль суверенна, и законы категорически повелевают чувственностью, а не так, как в прагматической дисциплине, ибо там рассудок пользуется одной чувственностью против другой. Однако, чтобы иметь суверенную власть над самим собою, мы должны предоставить моральности высшую власть над собою, дабы она властвовала над нашей чувственностью.

Может ли человек владычествовать над собою, если хочет? Хотя это и кажется так, коль скоро многое, по видимости, зависит от него, а считается, что труднее получить владычество над другими, чем над собой самим. Однако именно потому, что это — господство над самим собою, оно весьма трудно, ибо власть наша разделена, здесь чувственность в раздоре с рассудком; если же мы хотим господствовать над другими, то мы сосредоточиваем всю нашу власть. Господство над самим собою трудно также и потому, что моральный закон содержит, правда, предписания, но не содержит мотивов; ему недостает исполнительной власти, и власть эта есть моральное чувство. Это моральное чувство есть не различение добра и зла, а мотив, в котором наша чувственность согласуется с рассудком. Люди хотя и могут иметь хорошую способность оценки в делах морали, но не имеют здесь чувства. Они, правда, понимают, что некоторое действие нехорошо, но заслуживает наказания; но все-таки они совершают его. Господство же над самим собою основано на силе морального чувства. Мы хорошо можем владеть собою, если мы ослабим противостоящую власть. А это мы совершим, если мы ее разделим; следовательно, мы должны сперва дисциплинировать себя самих, т. е. повторными действиями искоренить в себе самих возникающую из чувственных мотивов наклонность. Кто хочет морально дисциплинировать себя, должен весьма тщательно внимать себе, часто отдавать себе отчет в своем поступке перед внутренним судьей, поскольку тогда длительное упражнение придает силу моральному побудительному основанию и посредством культуры приобретается привычка обнаруживать удовольствие или неудовольствие от морально доброго или злого. Тем самым культивируется моральное чувство, а тогда моральность будет сильна и снабжена мотивами, эти мотивы ослабляют и одолевают чувственность, и таким образом достигается господство над самим собою.

Без дисциплины склонностей человек ничего получить не может; следовательно, в самообладании заключается непосредственное достоинство, ибо ведь способность быть господином себе самому обнаруживает независимость от всех вещей на свете. Где же нет подобного господства над самим собою, там — анархия. Однако если даже в человеке является моральная анархия, то благоразумие заступает все же место моральности и правит вместо нее, дабы все-таки не возникло полной анархии. Господство над самим собою по правилам благоразумия есть подобие самообладания.

Власть души над всеми способностями и всецелым состоянием, подчиняющая его свободному ее произволению, хотя она и не оказывается вынужденной к подчинению, есть самовластие (Autokratie)*. Если человек не усердствует в стремлении к этому самовластию, то он оказывается, против своего произволения, игрушкой иных сил и впечатлений; тогда он зависит от случая и от произвольного стечения обстоятельств: если он не имеет власти над собою, то его воображение получает полную свободу, и он не может дисциплинировать себя, но он увлекается воображением по законам ассоциации, потому что охотно сдается чувствам и так, если он не может ограничить их, он становится их игрушкой, и суждение его определяется чувствами. Не касаясь здесь склонностей и страстей, мы поговорим здесь лишь о мыслящем его состоянии, которое, если мы не имеем над ним власти, весьма произвольно. Всякому человеку дóлжно поэтому следить за тем, чтобы подчинять свои силы и свое состояние власти свободного произволения.

У нас есть двоякая власть над собою: дисциплинирующая и порождающая. Исполнительная власть может принудить нас, невзирая на все препятствия, произвести известные воздействия, тогда она имеет могущество. Управляющая власть есть лишь направление сил души. В нас есть, например, мотив к лености, и его может подавить не исполнительная, а только принуждающая власть. Если у меня есть предрассудки, то я должен не просто управлять своей душой, но должен употребить силу, чтобы не дать увлечь себя их потоку. У людей есть сила управлять своей душой, но еще не властвовать ею. Если в душе ничто не противится воле, но если только не имеется правил, тогда душой мы можем только управлять. Наша чувственность есть род черни, не имеющей ни закона, ни правила; хотя эта чернь не противится, ею все же следует управлять. В наших силах, однако же, есть нечто от привычки, что противится власти и свободному произволению, когда мы суть мыслящие субъекты, — например, чувственное вожделение, лень; ими нужно не только управлять, но и овладеть. Самовластие есть, стало быть, власть принудить душу к чему-либо вопреки всем препятствиям. Господство над самим собою, а не просто управляющая власть, — вот что нужно для самовластия.

Автор допускает ошибку в перечислении обязанностей перед самим собою, а потому мы вынуждены затронуть здесь кое-что из этой темы. Он причисляет к обязанностям перед самим собою все совершенства человека, даже и те из них, что касаются его дарования. Он говорит о совершенстве всех сил души. Таким образом, сюда можно было бы отнести логику и все науки, усовершенствующие ум и удовлетворяющие нашу любознательность; однако в этом нет решительно ничего морального. Ведь мораль не указывает нам, что мы должны делать в отношении сноровки наших сил в усовершенствовании; все подобные предписания будут лишь прагматическими и правилами благоразумия, согласно которым мы должны развивать наши силы, поскольку это содействует нашему благополучию (Wohlbefinden). Но если речь идет о нравственности, то сюда будет относиться исключительно лишь то, как нам надлежит сделать себя совершеннее в отношении нашей внутренней ценности и как нам сохранить достоинство человечности в нашем соб-

ственном лице, как нам подчинить все нашему собственному произволению, поскольку оно устраивает наши действия сообразно с существенными целями человечности. Все положения и правила автора, когда он учит нас обязанностям перед самим собою, и все его определения суть тавтологические положения. Практические положения тавтологичны, из которых не может следовать никакого исполнения, которые указывают средства, с помощью коих не может быть осуществлено то, что требуется, которые содержат условия, тождественные с условиями и требованиями*. Тавтологическое решение проблемы — это если решение содержит условия, которые содержат требование. Все практические науки априори, кроме математики, содержат тавтологические положения, например, практическая логика полна их, она повторяет условия, которые изложила теоретическая логика; и так же обстоит и в морали, где не указывают никаких средств для исполнения требуемого условия. Это общая ошибка, которую мы не вправе приписать одному лишь нашему автору, и если мы не можем вполне исправить ее, то покажем все-таки, в чем она состоит. Тем самым мы заметим пробелы в науках, которые ведь еще возможно заполнить, — но этого нельзя было бы сделать, если бы мы полагали, что никаких пробелов нет и все в полноте совершенства.

Содействие совершенствам своих дарований не относится, стало быть, к числу обязанностей перед самим собою, о которых автор пространно говорит по руководству философии. Мы можем исполнять обязанности перед собой самими и без всякой спекуляции при слабой силе постижения. Все прикрасы души относятся, правда, к ее роскоши и к melius esse, а не к esse души. Однако здоровье души в здоровом теле принадлежит к числу обязанностей перед самим собою. Поскольку совершенства наших душевных сил взаимно связаны с существенными целями человечности, постольку в число обязанностей перед самим собою входит обязанность содействовать им. Все наши душевные состояния и силы души могут иметь отношение к нравственности.

Самовластие человеческого духа и всех сил души, поскольку они относятся к моральности, есть принцип обязанностей перед самим собою, и тем именно самым — всех прочих обязанностей. Давайте посмотрим на силы души, поскольку они имеют отношение к моральности, и посмотрим, как в отношении их следует блюсти самовластие или способность удерживать их под властью свободного произволения, а по этой причине возьмем прежде всего воображение. Больше всего образов и воображений у нас является не от раздражения предметами, а от нашей силы воображения; эта последняя должна быть в нашей власти, дабы она не предавалась мечтаниям и не предъявляла нам понапрасну ложных образов. Предметы, составляющие в нас образы, не всегда наличны для нас, однако образы воображения всегда могут быть наличны для нас, их мы всегда носим с собою. От этого возникают значительные провалы и нарушения обязанностей перед самим собою; например, если дать волю своему воображению в отношении похоти (Wollust), так что даже воображаемому мы придаем реальность, то таким образом возникают противные природе пороки и величайшее нарушение обязанностей перед самим собою; следовательно, картины воображения увеличили раздражение от предмета. Самовластие, стало быть, должно состо-

ять в том, чтобы воображение не занималось чародейством, представляя нам предметы, которых мы не можем получить. Это была бы обязанность перед самим собою в отношении воображения.

В отношении чувств вообще, коль скоро они могут дурачить, а также и перехитрить рассудок, мы не можем действовать иначе, как, в свою очередь, стараясь перехитрить их, если попытаемся дать душе вместо того содержания, которое предлагают ей чувства, другое содержание и постараемся занять ее идеальными удовольствиями, к числу которых относятся все изящные науки. Отношение остроумия в рассуждении моральности таково, что содействие его совершенству не относится к числу обязанностей перед самим собою; вовлекая душу в игру, мы должны стараться тем самым создать такое удовольствие, которое касается не силы обязанностей, но нас самих.

Автор причисляет к обязанностям перед самим собою блюдение себя самого, — оно, однако, должно состоять не в подслушивании за самим собою, но нужно наблюдать за самим собою через посредство поступков и обращать внимание на свои поступки. Мы должны проявлять в жизни усердие в познании себя самого, чтобы знать, добры ли мы или злы, и рассматривать наши поступки, добры ли они или злы. Первое здесь: пытайтесь доказать в жизни свою доброту и деятельность делами, — не краткими молитвами, а исполнением добрых дел, порядочностью и трудом, а в особенности — праведностью и деятельно благонравным отношением к ближнему; тогда можно увидеть, добры ли мы. Так же, как и друга узнают не в беседе, а тем, что вместе с ним участвуют в практических делах, так же нелегко узнать и себя самого из того мнения, какое мы имеем о себе, да и вообще не так легко узнать себя самого. И так многие не знают, что они отважны, пока при случае не узнают этого на действительном опыте. Так, человек часто настроен совершить что-то, но не знает, действительно ли сможет осуществить со временем свое настроение. Например, кто-нибудь часто думает: если выиграю в лотерею самую крупную сумму, то совершу тот или иной великодушный поступок; а если же доходит до дела, то впоследствии ничего из этого не выходит. Так случается и со злодеем, если смерть предстоит его глазам, — тогда у него самое честное и добросовестное настроение; оно часто и, правда, бывает добросовестно, но только он не знает сам себя; он не знает, сможет ли он также привести его в исполнение, если он освободится от этой угрозы, — в этом состоянии он не может себе такого представить. Однако если бы затем этого злоумышленника избавили от смертной казни, то он остался бы все тем же самым мошенником; он, правда, может перемениться, но не в мгновение ока; итак, человек всегда должен узнавать себя лишь постепенно.

Перейдем теперь к тому, что все более и более подобно самовластию; сюда относится suspensio judicii. В нашем суждении мы должны обладать таким самовластием, чтобы мы могли отложить вынесение суждения, когда захотим, и хорошие уговаривающие основания не побуждали нас открыть наше суждение. Воздержание от суждения обнаруживает большую силу души, каково бы ни было это суждение. Например, способность воздерживаться от суждения впредь до установления твердого убеждения при выборе, при принятии решения, указывает на душев-

ную силу; например, если я получаю письмо и оно тут же возбудило во мне гнев, то в случае, если я отвечу на него тут же, я весьма рискую обнаружить свой гнев, если же я могу воздержаться от этого только до завтрашнего дня, то я посмотрю на него с другой точки зрения. Suspensio judicii есть, стало быть, значительная статья самовластия.

В отношении деятельности мы выказываем самовластие, если в отягощении трудом мы сохраняем деятельный и действенный дух, если, несмотря на все труды, он все же удовлетворен, если он удовольствуется самим собою, если он сознает в себе ощущение достаточной силы, дабы исполнить подобный труд без огорчения, и если он имеет силу преодолеть неудобства, связанные с трудом. Итак, нужно заставить себя твердо стоять на том, что нами предпринято, и преодолевать всякие искушения отложить это.

К самовластию относится присутствие духа. Присутствие духа есть соединение и гармония душевных сил, обнаруживающихся при совершении дела. Оно хотя не свойственно каждому, а основано на даровании. Но все же упражнением его можно усилить.

Теперь возьмем обязанности перед самим собою в отношении довольства (Vergnügen), удовольствия и неудовольствия, благорасположения и нерасположения.

Несчастье (Übel) есть противоположность благополучия (Wohlbefinden), зло же есть противоположность благонравного поведения. Зло возникает из свободы и появляется, таким образом, всецело от нашего поведения, беда же — также и от природы. В отношении всяких бед мира человек должен проявить степенность, безразличие и упорство души. Но в отношении зла дело обстоит иначе — там нас не касается, что человек обнаруживает при этом степенную, безразличную душу, ибо это еще более усиливает его злобу. Это состояние бесстыдной души и гнусного душевного строя, зло в действиях должно, напротив, сопровождаться сознанием душевной боли. Но степенная и радостная душа в бедах и несчастных случаях повышает достоинство человека. Противно достоинству человека подчиняться власти физических бед и зависеть от игры случайного состояния. Человеку, однако, нет нужды зависеть от бед, в нем есть источник, способность души противостоять всем бедам. Причины культивировать эту стойкость души в том, чтобы стараться рассеять ложную кажимость, заключающуюся в мнимых благах жизни и мнимом счастии. Наибольшая причина счастья и несчастья, благо- или злополучия, благо- или нерасположения заключена в отношении с другими людьми. Ибо если все в городе одинаково едят дурной сыр, то и я тоже ем его с удовольствием и радостной душой; однако если бы все наслаждались благополучием, и только я один был бы в трудных обстоятельствах, то я считал бы это несчастьем. Итак, всяческое счастье и несчастье зависит от нас и от того, как наша душа его воспринимает. Если мы рассмотрим счастье этой жизни, которое заключается лишь в иллюзии и где нищий порой счастливее короля на троне, если мы сочтем ничтожным это счастье вследствие краткости жизни, если мы увидим, что великое несчастье, ужасающее всякого, оказывается вполне сносным, если оно уже нас постигло, если рассмотрим, что вовсе не можем притязать на счастье и что почитаем себя несчастными лишь

потому, что перед тем всегда были счастливы, так что лишь изнежились и оттого теперь всякое умаление счастья принимаем за новое несчастье, — то мы увидим, что без многого мы можем великодушно обойтись и при всех несчастьях можем все-таки являть добродетельную и радостную душу. Поскольку же мы здесь не можем притязать на какое-то лучшее счастье, коль скоро Бог поместил нас на эту земную арену, где дал нам все материалы для благополучия и снабдил нас также свободой употреблять таковые по нашему усмотрению, а значит, все зависит здесь лишь от того, как люди разделят между собою блага фортуны (Glücksgüter), — причем, люди, впрочем, портят все промеж себя, — то примем же блага жизни такими, какими мы их получили и удовольствуемся всеобщей мудростью и попечением Божиим и не оставим за собою тогда вовсе никаких бед и несчастий. Тот, кто в нищете, но со степенной и радостной душою переносит свою нищету, кто не особенно о ней переживает, раз уж она уже пришла и изменить в этом ничего нельзя, — тот не нищенствует; но тот, кто думает, будто он в нищете, — тот действительно нищий. Тот, кто полагает себя несчастным, также злонамерен, он завидует счастью других. Так, один злой по натуре лорд сказал: Бог ненавидит несчастного, ибо иначе он не оставил бы его пребывать в несчастье, и мы содействуем цели Бога, если пытаемся сделать несчастного человека еще несчастнее. Однако, придав этой злой мысли другой оборот, мы можем сказать, что тот, кто полагает себя несчастным, заслуживает ненависти; кто же в несчастье все еще обнаруживает стойкость и радость души, кто сохраняет спокойствие духа, даже если он все потерял, — тот все же заключает в себе нечто имеющее некоторую ценность, и подобный человек скорее заслуживает сострадания. Чтобы избавить душу от злобной зависти, мы должны постараться вынести любое несчастье, а поскольку уж оно явилось налицо, то и постараться извлечь из этого выгоду, которая всегда есть при всяком несчастии. В нашей власти привести себя в известное настроение, которое есть ведь некая произвольно принятая предрасположенность, соответственно которой мы рассматриваем мир и его судьбы и выносим наше суждение о мире и его судьбах.

Что же касается правления духа в отношении аффектов и страстей, то мы отличаем здесь ощущения и склонности от аффектов и страстей. Некто может испытывать нечто и иметь к чему-либо склонность, не имея к этому аффекта и страсти. Если ощущения и страсти столь связаны с разумом, что их душа согласуется с разумом, то они могут согласоваться с нашими обязанностями перед собой. Обязанности перед собою и достоинство человечности требуют, чтобы человек вовсе не имел аффектов и страстей. Таково правило, хотя — другое дело, могут ли действительно люди достичь подобного. Человек должен быть бодр, аккуратен и стоек в своей работе и должен остерегаться впадать в лихорадочный жар страстей, ибо состояние человека, подверженного страсти, всегда безумно; тогда склонность его слепа, а это не может согласоваться с достоинством человечности. Соответственно, нам не следует ничему давать возрасти до страсти, и требование стоиков было здесь справедливо. Преданная страсть — самая безбожная, ибо тогда думают, что под покровом благочестия можно допустить любые поступки. Вывод от-

сюда таков, что мы считаем самовластие духа над всеми силами и способностями души высшим условием соблюдения обязанностей перед самим собою. Наши максимы должны быть хорошо обдуманы, и гораздо хуже творить зло по максимам, нежели по склонности. Добро, однако, нужно делать по максимам.

Автор говорит еще о победе над самим собою. Однако если человек так хорошо управляет собой, что предотвращает всякое возмущение черни в своей душе и хранит в ней мир (мир же в душе есть здесь не удовлетворенность всем, а хорошее господство и единство в душе), если только он столь хорошо распоряжается в себе самом, то в нем не возникнет никакой войны, а где нет войны, там нет надобности и в победе. Итак, много лучше, если человек так правит в себе самом, что ему не надобно одерживать побед над собою.

5. Об обязанностях перед телом в перспективе жизни (Von den Pflichten gegen den Körper in Ansehung des Lebens)

Здесь выступает присущая нам компетенция свободно распоряжаться своей жизнью и то, имеем ли мы эту компетенцию. С другой же стороны, — компетенция заботиться о своей жизни. Предварительно заметим, если бы тело относилось к жизни случайно, не как условие, но относилось бы лишь к состоянию жизни, так что мы могли бы оставить тело, когда захотим, если бы могли так выскользнуть из одного тела и войти в другое, как бы в некую страну — тогда мы могли бы свободно распоряжаться телом, тогда оно было бы подчинено нашему свободному произволению; но тогда мы не располагали бы, однако, нашей жизнью, а только нашим состоянием, движимыми благами, движимостью, относящейся к жизни. Тело же есть совокупное условие жизни, так что мы не имеем ни малейшего понятия об иной жизни, как только посредством нашего тела, и употребление нашей свободы возможно лишь благодаря ему; и так мы видим, что тело составляет часть нас самих. А значит, поскольку кто-нибудь разрушает свое тело и тем самым лишает себя жизни, он употребил свое произволение. Однако тогда власть разрушить самому свое произволение противоречит самому свободному произволению; если свобода есть условие жизни, то она не может служить для того, чтобы уничтожать жизнь, ибо иначе она разрушит и уничтожит себя самое; тогда человек пользуется жизнью, чтобы уничтожить жизнь. Жизнь хотят употребить для того, чтобы породить безжизненность, — но это самопротиворечиво. Предварительно мы уже видим, что человек не может свободно располагать самим собою и своей жизнью, но только своим состоянием. Через посредство тела человек имеет власть над своей жизнью; будь он духом, он не мог бы уничтожить свою жизнь, потому что природа вложила в абсолютную жизнь неразрушимость; потому отсюда следует, что жизнью как целью мы располагать не можем.

6. О самоубийстве

Самоубийство можно оценивать с самых различных сторон: со стороны порочного, дозволенного и даже — героического. Самоубийство имеет в себе, во-первых, сторону кажущейся позволительности и дозволенности. Защитники его говорят: человек свободно, без нарушения права другого человека, распоряжается земными благами. Что касается его тела, то он во многих вещах имеет право свободно располагать им; он, например, может велеть вскрыть себе нарыв, не обращая внимания на рубец, ампутировать себе конечность, — он, следовательно, волен предпринимать в отношении своего тела то, что желательно и благотворно для него; неужели же тогда он не вправе лишить себя жизни, если он видит, что это — всего желательнее и благотворнее для него? Если он видит, что отныне никоим образом не мог бы жить, если тем самым он сможет избежать стольких мук, стыда и несчастий? И хотя это и будет лишением себя всей полноты жизни, но ведь тем самым мы раз навсегда избегаем всяческих бед; это представляется весьма привлекательным. С другой стороны, рассмотрим только действие само по себе и не с религиозной стороны. Поскольку мы имеем намерение сохранить себя самое, мы при этом условии можем располагать нашим телом. Так, например, некто может подвергнуться ампутации ноги, поскольку больная нога мешает ему жить. Следовательно, для сохранения нашей личности мы вправе свободно распоряжаться нашим телом; но тот, кто лишает себя жизни, не сохраняет тем самым свою личность, тогда он располагает своей личностью, но не своим состоянием, тогда он лишает себя самой личности. Это противно верховной обязанности перед самим собой, ибо тем самым уничтожается условие всех прочих обязанностей. Это переходит все пределы употребления свободного произволения, ибо употребление свободного произволения возможно лишь благодаря тому, что субъект существует.

Далее, в самоубийстве есть еще одно мнимое свойство, а именно, если продление жизни основано на таких обязательствах, которые могли бы уничтожить ценность жизни, когда уже нельзя жить согласно с добродетелью и благоразумием, а стало быть, мы должны прервать свою жизнь по благородному побудительному основанию. Те, кто защищает самоубийство с этой стороны, приводят пример Катона, который убил себя, когда понял, что невозможно ускользнуть от рук Цезаря, но что в нем еще видел свою опору весь народ; и когда бы он, как поборник свободы, подчинился, то другие бы подумали: если уж Катон подчиняется, то что же делать нам? Если же он убил бы себя, то римляне все-таки могли бы еще пожертвовать последние свои силы для защиты своей свободы. Что же должен был делать Катон? Кажется, стало быть, что он рассматривал свою смерть как необходимость и думал: раз ты уже не можешь жить Катоном, то ты уже вовсе не можешь жить. В этом примере нужно, конечно, признать, что в таком случае, когда самоубийство есть добродетель, оно имеет в свою пользу весьма значительную кажимость. Этот пример есть также единственный, давший миру повод для защиты самоубийства. Однако это есть также единственный в своем роде пример. Никогда еще не было случая такого или подобного этому.

Лукреция тоже убила себя самое, но из стыдливости и неистовства мести. Конечно, сохранение своей чести — есть наш долг, особенно у слабого пола, у которого это также заслуга, но нужно пытаться спасти свою честь лишь настолько, чтобы не отдаваться в своекорыстных, сладострастных целях, но не в таком случае, как здесь, ибо это не от нее зависело, ей следовало бы, значит, лучше для защиты своей чести сопротивляться до тех пор, пока бы ее не умертвили; тогда она поступила бы право, и тогда это бы не было самоубийством. Ибо рисковать своей жизнью от рук врагов для соблюдения обязанностей перед самим собой и даже пожертвовать для этого своей жизнью — не есть самоубийство.

К самоубийству меня не может обязать никто из смертных, ни один суверен. Суверен может, правда, обязать своих подданных рисковать своими жизнями в борьбе против врага за отечество, и если даже там и погибнешь, то это — не самоубийство, но зависит от судьбы. Так, напротив, нельзя назвать сохранением жизни, если мы боимся смерти, которою судьба уже грозит неизбежно, и трусливы сердцем. Тот, кто тогда бежит, чтобы спасти от врага свою жизнь и бросает всех своих на произвол судьбы, тот — трус. Но если он защищает себя и всех своих даже до смерти, то он — не самоубийца и поступает благородно и возвышенно, ибо жизнь в себе и для себя самой не следует вовсе ценить, но я лишь постольку должен стараться сохранить свою жизнь, поскольку я достоин жить.

Следует провести различие между самоубийцей и тем, кто лишился жизни по воле судьбы. Если кто неумеренностью сокращает себе жизнь, то, хотя в том и виновата его непредусмотрительность, а значит, его смерть может быть вменена ему косвенно, — однако не прямо: ведь он не намеревался убить себя, это не было преднамеренной смертью. Ибо все наши проступки суть либо culpa, либо dolus. И хотя здесь нет dolus, но есть все-таки culpa. Ему можно сказать: ты сам виноват в своей смерти, но не: ты — самоубийца. Самоубийство составляет намерение разрушить личность. Мне не следует поэтому превращать неумеренность, ставшую причиной сокращения жизни, в самоубийство, ибо если я возведу неумеренность в степень самоубийства, то тем, в свою очередь, унижается самоубийство и превращается в неумеренность. Следовательно, есть различие между непредусмотрительностью, при которой еще сохраняется желание жизни, и намерением умертвить себя самого.

Величайшее нарушение обязанностей перед самим собой порождает либо отвращение с содроганием, и такого рода самоубийство, либо отвращение омерзения, и таковы crimina carnis. Самоубийство вызывает отвращение с ужасом, ибо всякая природа стремится к самосохранению — пораненное дерево, живое тело, животное; а тут у человека свобода — это высшая степень жизни, составляющая всю ценность ее, должна быть началом саморазрушения? Это — самое ужасное, что только можно, ибо кто уже достиг того, чтобы быть властелином (Meister) своей жизни, тот властелин и над жизнью всякого другого, тому открыта дверь ко всем порокам, ибо прежде, чем его смогут схватить, он готов украдкой ускользнуть из этого мира. Это пробуждает в нас ужас, поскольку человек тем самым полагает себя хуже скота. Мы смотрим на

самоубийцу как на труп; кто же погибнет волею судеб, к тому мы испытываем сострадание.

Защитники самоубийства пытаются довести свободу человека до крайнего предела, а это весьма лестно для людей, если они в состоянии лишить себя жизни, когда пожелают. А потому в этом отношении даже благонамеренные особы защищают самоубийство. Жизнью приходится жертвовать при множестве условий (если я не могу сохранить свою жизнь иначе, как ценою нарушения обязанности перед самим собою, то я обязан скорее пожертвовать ею, чем нарушать обязанность перед самим собой), но самоубийство не дозволено ни при каких условиях. Человечность в нашем лице неприкосновенна, это нечто святое, доверенное нам; человеку подчинено все, лишь на себя самого он не должен посягать. Существо, которое существовало бы силою своей необходимости, никак не могло бы разрушить себя самое; существо, бытие которого не необходимо, видит в жизни условие всего. Оно видит, что жизнь доверена ему, оно это чувствует; если оно обращает ее против себя самой, то оно словно бы отшатывается в страхе, прикасаясь к этой, ему вверенной святыне. То, чем человек свободно может располагать, необходимо есть вещь. Животные здесь также рассматриваются как вещи, человек же не есть вещь, это — скот. Он полагает в себе, следовательно, ценность скота, если свободно располагает собой самим. Но кто считает себя чем-то подобным, кто не уважает человечности, кто сам себя сделал вещью, тот становится объектом свободного произволения для всякого, с ним впоследствии всякий может делать что захочет, с ним другие могут обращаться как с животным, как с вещью. На нем можно упражняться (exerzieren), как на своей лошади или собаке, ибо он уже не человек более, он сделал самого себя вещью, а значит, он не может требовать, чтобы другие уважали в нем его человечность, поскольку он сам уже отвергнул ее. Но человечность достойна уважения, и если даже человек — дурной человек, то человечность в его лице все же достойна уважения.

Самоубийство не потому отвратительно и недозволено, что жизнь представляет собой такое уж высокое благо, а потому, что тогда зависит лишь от воли каждого, считает ли он ее высоким благом для себя. По правилу благоразумия это было бы зачастую наилучшим средством убрать себя самого с дороги, однако по правилу нравственности оно не дозволено ни при каких условиях, потому что это — разрушение человечности, при котором человечность полагается ниже животности, а вообще — на свете многое намного выше жизни. Соблюдение моральности намного выше. Лучше пожертвовать жизнью, нежели утратить моральность. Жить не так необходимо, необходимо, однако, чтобы, пока мы живем, мы жили достойно. Кто же не может более жить достойно, тот уже вовсе не достоин жизни. Но всегда можно жить, пока мы можем соблюдать обязанности перед самим собой, не чиня насилия над самим собою. Тот же, кто сам готов лишить себя жизни, вовсе не достоин более того, чтобы жить. Прагматическое побудительное основание к жизни есть блаженство. Могу ли я лишить себя жизни оттого, что не могу жить счастливо? Нет! Не обязательно необходимо, чтобы, пока я жив, я жил счастливо; однако необходимо, чтобы, пока я живу, я жил

достойно. Нужда не дает никому права лишать себя жизни, ибо тогда мы были бы вправе лишать себя жизни по недостатку удовольствий; и так все наши обязанности перед самим собою устремлялись бы к удовольствию жизни; между тем как исполнение обязанностей перед самим собою требует от нас жертвы жизнью.

Обнаруживается ли в самоубийстве героизм или трусость? Нехорошо, если из благих намерений занимаются софистикой, нехорошо и софистикой защищать добродетель или порок. Даже люди благомыслящие проклинают самоубийство, однако без всяких оснований. Они говорят, что в этом заключается великая трусость, однако есть также случаи самоубийства, в которых заключен великий героизм, например Катон Аттик; подобное самоубийство я не могу назвать трусливым. Большею частью причиной самоубийства бывает гнев, аффект и безумие, а потому люди, которых удается спасти на полпути к самоубийству, ужасаются самих себя и не рискуют делать этого в другой раз. У римлян и греков была эпоха, когда самоубийство приносило почет, а потому римляне запрещали также своим рабам налагать на себя руки, ибо рабы принадлежали не самим себе, но своим господам, и, таким образом, рассматривались как вещь, подобно какому-нибудь животному. Стоик говорил: самоубийство есть блаженная смерть мудреца, он уходит из мира, как из дымной комнаты в другую, потому что ему уже не нравится в ней; он уходит из мира не потому, что не находил в нем блаженства, а потому, что он презирает всякое блаженство. Выше уже упоминалось, что для человека весьма лестно иметь свободу изъять себя самого из этого мира, когда он захочет, и, хотя мы не сделаем этого, нам все же нравится свобода совершить это, когда захотим. Здесь скрыто даже, видимо, нечто моральное, ибо такой человек, который властен покинуть мир, когда захочет, не вправе быть у кого-либо в подчинении, не может быть чем-либо обязан, смеет говорить правду открыто в лицо величайшему тирану, коль скоро последний никакими пытками не может его принудить, ибо он может быстро выслать себя из этого мира так же, как свободный человек может покинуть государство, когда пожелает. Однако эта кажимость рассеивается, если выясняется, что свобода может существовать лишь при одном неизменном условии, которого не могут изменить никакие обстоятельства. Это условие состоит в том, что я не употребляю свою свободу против себя самого на саморазрушение, но что я не позволяю ограничивать мою свободу ничем внешним; это — благородная свобода. Нужно, чтобы никакая судьба или несчастье не отпугнули меня от жизни, но чтобы я жил до тех пор, пока я могу жить достойно и как человек. Жалобы на судьбу и несчастье уже бесчестят человека. Если бы Катон, несмотря на все пытки, которым бы подверг его Цезарь, все же стойкой душою держался бы своего решения, то это было бы благородно; неблагородно поступает он, однако, налагая на себя руки. Защитники и проповедники права на самоубийство с необходимостью бывают весьма вредны для республики. Представьте себе, что всеобщее настроение людей допускало бы, что убить себя самого — наше право или даже заслуга и почет; такие люди были бы ужасны для каждого, ибо того, кто даже по принципам пренебрегает собственной жизнью, ничто не может удержать от ужаснейших пороков, он не

страшится ни короля, никакой пытки. Однако всякая кажимость исчезнет, если мы рассмотрим самоубийство в свете религии.

Мы поставлены в этот мир для известных предназначений и замыслов. Самоубийца же действует вопреки цели своего творца; он является в ином мире как человек, оставивший свой пост; его поэтому следует рассматривать как бунтовщика против Бога. Пока мы признаем ту истину, что сохранение жизни входит в замыслы Бога, мы обязаны совершать наши свободные поступки сообразно с нею. У нас нет ни права, ни дозволения насиловать хранительные силы нашей природы и препятствовать совершению замысла божественной мудрости. Эта повинность лежит на нас до тех пор, пока Бог не даст нам явственного повеления уйти из этой жизни. Мы, люди, поставлены здесь как дозорные, а значит, мы не должны оставлять своих постов, пока не освободит нас иной благодетельный перст. Бог — наш властелин, мы — его собственность, и его провидение позаботится о наилучшем для нас. Крепостной, подлежащий попечению благого господина, поступает наказуемо, если противится замыслам своего господина.

Самоубийство, однако, не потому отвратительно и недозволено, что Бог запретил его, но Бог запретил его, потому что оно отвратительно падением внутреннего достоинства человека ниже животности; итак, всем моралистам следует прежде всего указывать на внутреннюю отвратительность самоубийства. Самоубийство встречается обыкновенно у тех, кто хитроумничал с блаженством жизни; ибо если кто-нибудь вкусил искусственных удовольствий (Künstelei der Vergnügen) и, однако, не может всегда обладать ими, то он впадает в тоску, печаль и меланхолию.

7. О заботе о своей жизни

Что касается обязанности в отношении нашей жизни и заботы о ней, то заметим вот что: жизнь в себе и для себя самой не есть высшее благо, нам вверенное, о котором бы нам следовало заботиться. Есть обязанности, которые намного выше жизни и которые зачастую должны исполняться ценой жертвы нашей жизнью. Из наблюдения и опыта мы видим, что ничтожный человек более ценит свою жизнь, чем свою личность. Следовательно, тот, кто не имеет внутренней ценности, полагает бóльшую ценность в своей жизни; тот же, кто имеет более внутренней ценности, полагает в своей жизни ценность много меньшую. Человек, имеющий внутреннюю ценность, охотнее пожертвует своей жизнью, чем совершит низкий поступок, он предпочитает, стало быть, своей жизни ценность своей личности; тот же, кто не имеет внутренней ценности, охотнее совершит низкий поступок, нежели пожертвует своей жизнью. Тогда он хотя и сохраняет свою жизнь, но более недостоин жить, потому что обесчестил человечность и достоинство ее в своем лице.

Как же это взаимосвязано, что тот, кто имеет в своей личности ценность, менее ценит свою жизнь? Здесь скрывается нечто потаенное, хотя и достаточно ясно, что дело обстоит именно так. Человек смотрит

на жизнь, состоящую в соединении души с телом, как на нечто случайное, как это и есть действительно. Свободно действующее начало в нем, следовательно, таково, что жизнь, состоящая в соединении души с телом, почитается за малость. Если поэтому нескольких человек без вины обвиняют в измене (из них одни — действительно достойные люди, другие же — люди низкие, не имеющие внутреннего достоинства, хотя на сей раз и невинные), если всем им вместе объявят наказание: умереть или быть пожизненно прикованными к каторжной тачке, и из этих наказаний каждому нужно было бы избрать, что он пожелает, то совершенно несомненно, что достойные люди избрали бы смерть, ничтожные же — каторгу. Кто имеет внутреннюю ценность, тот не боится смерти, он скорее умрет, чем будет жить прикованным к тачке вместе с мошенниками, как предмет позора. Ничтожный же охотнее пойдет на каторгу, все равно как если бы он уже находился там.

Есть, таким образом, обязанности, при исполнении которых жизнь имеет весьма невеликую ценность, и для исполнения их нам нельзя обнаружить нималой трусости за нашу жизнь. Трусость человека бесчестит человечность. Дорожить физической жизнью весьма трусливо. Человек, который по всякому поводу из-за мелочей весьма переживает за свою жизнь, всякому представляется очень смешным. Нужно стойко ожидать своей смерти. Малую ценность имеет то, презрение к чему высокоценно.

С другой же стороны, нам не следует рисковать своей жизнью и ставить ее на карту из простого интереса или в частных целях. Тогда мы поступаем не только не благоразумно, но и низко, например если мы хотим поспорить, что за большие деньги переплывем некое водное пространство. Ни из-за какого блага на свете мы не обязаны рисковать своей жизнью, ни свободно, ни по долгу. Однако есть все же такие состояния, когда рискуют своей жизнью из интереса, например солдатское сословие на войне; но это есть тогда не частное дело (намерение), а общее благо. Поскольку же люди так устроены, что они ведут войны, то находятся и люди, посвящающие себя этому. Правило, насколько нам следует ценить свою жизнь, а насколько — рисковать ею, весьма тонко. Основной момент таков: человечность в нашем лице есть предмет величайшего уважения, и она в нас неприкосновенна. В случаях, когда человек бесчестится чем-либо, человек обязан скорее пожертвовать своей жизнью, чем обесчестить человечность в своем лице; тогда он чтит человечность в своем лице, если другие могут обесчестить ее. Если человек не может сохранить свою жизнь иначе как через унижение своей человечности, то он должен скорее пожертвовать жизнью — тогда он, хотя и подвергает опасности свою животную жизнь, но все же чувствует, что пока он жил, он жил достойно. Дело не в том, чтобы люди жили долго (ибо человек теряет из-за случайности не жизнь, а лишь продление лет его жизни, приговор — однажды умереть — уже произнесен ему природой), но в том, чтобы, пока человек живет, он жил достойно и не бесчестил достоинства человечности; если он не может дольше так жить, то он вовсе не может жить; и тогда его моральная жизнь окончена. Моральная же жизнь его окончена, когда она не согласуется более с достоинством человечности. Эта моральная жизнь определяется* его

бедами и пытками. При любых пытках я могу тем не менее жить морально; я должен скорее вынести все муки и даже самую смерть, чем совершить низкий поступок. В тот момент, когда я не могу уже более жить с честью, но, совершая подобный поступок, становлюсь недостойным жизни, тогда я вовсе не могу уже жить. Намного лучше, стало быть, умереть с честью и славою и не жить впоследствии мошенником, чем низким поступком продлить на несколько лет свою жизнь. И если, например, человек не может сохранить свою жизнь иначе, как предав свою личность воле другого, то он обязан скорее прервать свою жизнь, чем унизить достоинство человечности в своем лице, а это он совершит, предав себя как вещь произволению другого.

Сохранение жизни не есть, стало быть, высший долг, но зачастую нужно и отказываться от жизни, чтобы только прожить ее достойно. Подобных случаев есть много, и хотя юристы говорят, что сохранение жизни есть высший долг и что in casu necessitatis мы обязаны стоять за свою жизнь, тем не менее этот вопрос вовсе не относится к юриспруденции, — последняя должна решать лишь относительно половинных обязанностей перед другими, что есть право и что — несправедливость, но не относительно обязанностей перед самим собой, и они не могут также принудить кого-либо расстаться с жизнью в подобном случае, ибо чем же они хотят принудить его? Тем, что они сами лишат его жизни? Юристам следует считать сохранение жизни высшим долгом, потому что лишь угрозой лишения жизни они лучше всего могут испытать человека. К тому же нет иного casum necessitatis, кроме того, когда нравственность освобождает меня от попечения о своей жизни. Никакая нужда, опасность и пытка не есть casus necessitatis сохранения моей жизни, ибо нужда не может отменить нравственности. Если поэтому я могу сохранить свою жизнь лишь ценой низости, то добродетель освобождает меня от обязанности сохранения моей жизни — ибо здесь повелевает более высокая обязанность и выносит мне приговор: пожертвовать своей жизнью.

8. Об обязанностях в отношении собственного тела

Наше тело относится к нашей самости и ко всеобщим законам свободы, согласно которым нам свойственны обязанности. Тело доверено нам, и наша обязанность в отношении его состоит в том, чтобы человеческий дух, во-первых, дисциплинировал тело, а затем нес попечение о нем.

Тело, во-первых, надлежит дисциплинировать; ибо в теле есть начала, которые аффицируют дух, и тело изменяет состояние души. Душа, следовательно, должна позаботиться о том, чтобы иметь самовластие над телом, дабы тело не могло изменить состояния души. Душа, стало быть, должна приобрести верховное владычество, верховную власть над телом, чтобы она могла управлять им по прагматическим и моральным принципам и максимам. Для этого требуется дисциплина. Эта дисциплина лишь негативна, душа должна лишь помешать телу, чтобы оно не

могло к чему-либо принудить ее; нельзя ведь помешать тому, чтобы оно аффицировало душу. От тела зависит многое в отношении нашей познавательной способности, способности удовольствия и неудовольствия и вожделений. Если душа не имеет должного господства над телом, то привычки, которые мы позволяем телу, становятся необходимостью, и если душа не подавляет наклонности тела, то отсюда возникает перевес тела над душой. Это верховное владычество души над телом или правление интеллектуальности над сенсуальностью мы можем весьма верно сравнить с республикой, в которой правление либо хорошо, либо дурно.

Дисциплина может быть двоякой, поскольку она должна укреплять или ослаблять тело. Многие мечтательные моралисты полагали, будто всего можно добиться, ослабив тело и лишив его чувственности. Нужно, полагали они, отречься от всего, что способствует чувственному удовольствию тела, дабы тем самым подавлялось животное начало в теле, а духовная жизнь, некогда обрести которую они надеялись, предвосхищалась бы уже здесь, и тело все более приближалось бы к ней, постепенно слагая с себя всякую чувственность. Подобное упражнение можно назвать умерщвлением плоти, — каковое выражение было, впрочем, неизвестно язычникам; подобное же упражнение они называли exercitia coelestica и в нем усердно освобождали себя от телесных уз. Все подобные упражнения, — к коим относятся, например, посты, самобичевания, — мечтательны и суть добродетели монахов, только расслабляющие состав тела. Совершенство дисциплины тела состоит в том, чтобы человек мог жить сообразно своему назначению. Тело следует, правда, подчинить дисциплине, но человек не должен разрушать его и повреждать его силы. Для дисциплины, таким образом, требуется, чтобы тело человека окрепло, а это достигается всевозможной полезной закалкой, так что тело хотя снабжают, но не балуют. Нам надлежит, стало быть, просто не дать укорениться ни одному удовольствию тела, но стараться устроить все так, чтобы тело было в состоянии обходиться без всего сверх потребности, довольствоваться дурной пищей, спокойно переносить все невзгоды и несчастные случаи. Человек тем более чувствует жизнь, чем менее ему нужно для поддержания своей жизненной силы. Мы должны закалять свое тело, подобно Диогену, который, будучи рабом, научился лишь одному — смиряться (resignieren)*, который так воспитал детей своего господина, что они были закалены для всех жизненных неудобств, но при этом спокойны и радостны душой и имели в себе начало справедливости. Так же точно, как и блаженство Диогена, как мы сказали вначале, состояло не в избытке, а в недостатке, в воздержании от благ фортуны.

Как, с одной стороны, мы обязаны дисциплинировать тело, так, с другой стороны, на нас лежит обязанность заботиться о нашем теле, а это предполагает, чтобы мы старались содействовать живости, спокойствию, деятельности, силе и храбрости.

В отношении дисциплины тела нам надлежит соблюдать следующие две обязанности: умеренность в отношении действительных потребностей тела и скромность (Genügsamkeit) в отношении ублажений тела. В потребностях телу отказать нельзя, но лучше, если человек останется

в пределах этих границ, чем перейдет их, — лучше, если он скорее откажет телу в какой-нибудь из его потребностей, чем если он слишком далеко зайдет в них, ибо изнеженность составляет бессилие.

От умеренности есть два отклонения: обжорство в еде и пьянство в питье. Чрезмерность в питье касается не количества (никто никогда не может захотеть пить много воды), но в отношении деликатесов и качества напитка, в еде же человека и дурная пища может соблазнить к тому, чтобы есть много. Оба уклонения от умеренности суть нарушения обязанности перед самим собой, и тем, и другим человек бесчестит себя, потому что и то и другое — скотские пороки; ибо некоторые пороки человека — согласные с его природой, хотя они и пороки — человеческие, например, ложь; некоторые же таковы, что лежат вне пределов человечности, их решительно нельзя согласовать с природой и характером человека. Такие пороки бывают двоякого рода: скотские и дьявольские. Скотскими пороками человек ставит себя ниже животного, а дьявольские суть такая степень злобы, которая намного превосходит злобу человеческую; сюда мы относим три порока: зависть, неблагодарность и злорадство (Schadenfreude). К скотским порокам мы относим такие: обжорство и пьянство, а также crimina contra naturam. Все скотские пороки суть объекты величайшего презрения, дьявольские же — предметы величайшей ненависти. Какой из этих двух скотских пороков, обжорство и пьянство, презреннее и низменнее? Наклонность к выпивке не так низменна, как обжорство, ибо питие есть средство общительности и разговорчивости и содействует воодушевлению человека, и постольку его можно извинить; если же питие превосходит эту степень, то оно становится пороком пьянства. Поскольку, следовательно, пьянство основывается на общительном питии, то оно хотя и остается всегда скотским пороком, но все-таки не так презренно, как обжорство, которое еще много низменнее его, потому что обжорство не содействует ни общительности, ни оживлению тела, а просто обнаруживает животное начало. Питие и опьянение в одиночестве столь же предосудительно, ибо тогда отпадает та причина, которая незначительно возвышала его над обжорством.

9. Об обязанностях жизни в отношении душевного состояния

Человек чувствует свою жизнь благодаря действиям, а не благодаря наслаждению жизнью. Чем более мы заняты, тем более мы чувствуем, что мы живем, и тем более мы сознаем нашу жизнь. В бездействии мы не только чувствуем, что жизнь проходит мимо нас, но мы чувствуем даже и некоторую безжизненность. Деятельность, следовательно, необходима нам для поддержания жизни. Всякое пустое время — это время, которое нам не нравится, да и как же нам понравится такое время? Наслаждение жизнью не заполняет времени, но оставляет его пустым, а к пустому времени человеческая душа чувствует отвращение, недовольство, омерзение. Хотя настоящее время может казаться нам заполненным, однако в воспоминании оно представляется нам все же пустым, ибо если оно

заполняется игрой и т. д., то оно до тех пор кажется полным, пока оно наличествует, однако в воспоминании оно пусто; ибо если мы ничего не совершили в нашей жизни, а только растратили время попусту, и мы оглянемся на время своей жизни, то мы не понимаем, как это оно истекло так быстро, — потому что в это время мы ничего не делали. Время же заполняется лишь поступками. Мы чувствуем нашу жизнь только в занятиях, в наслаждениях мы чувствуем ее недостаточно, ибо жизнь есть способность самодеятельности и чувство всех сил человека; занятие же позволяет нам осознать все наши силы; а чем более мы чувствуем свои силы, тем более чувствуем мы свою жизнь. Ощущение есть лишь сила восприятия впечатлений, там мы пассивны и активны, лишь поскольку мы обращаем на них внимание. А чем больше человек действует, тем больше он чувствует свою жизнь, тем более он сможет вспоминать о своей жизни, потому что он многое совершил в ней, и тем более он будет сыт своей жизнью, когда умрет. Быть же сытым своей жизнью — значит не быть пресыщенным ею. Одно лишь наслаждение вызывает у человека пресыщение жизнью, умереть же сытым жизнью можно лишь, если мы наполнили жизнь поступками и занятиями и правильно воспользовались ею, так что нам не жаль того, что мы жили. Сытыми жизнью мы умираем, если, пока мы жили, мы много действовали и исполнили, и верно использовали свою жизнь. Пресыщается жизнью тот, кто ничего не делал; ему кажется, как будто он не жил, а только теперь хочет начать жить. Поэтому наш жизненный путь мы должны наполнить поступками, тогда мы не будем тяготиться долготою времени в каждом отрезке его и краткостью времени, взятого в целом, если оглянемся на свою жизнь, — ведь на это жалуются все люди, которые ничего не делают. Всякий отрезок времени им кажется слишком длинен, поскольку в нем им нечего делать, а если они вновь вспомнят о прошедшем, то они не знают, куда подевалось время. Но человек, который занят — у него дело обстоит наоборот: ему всякая часть времени кажется слишком краткой, он не знает, куда пропадает время в его занятиях, часы всегда бьют для него слишком часто; если же он оглянется, то увидит, как много он уже сделал за это время.

Человек должен, следовательно, сохранять свою жизненную силу, т. е. деятельность, многими упражнениями. Ценность человека основана на мере того, что мы делаем. Всякая медлительность есть поэтому уменьшение степени жизни. Таково условие обязанностей: чтобы мы старались сохранить в себе влечение к деятельности, ибо в противном случае все моральные предписания напрасны. Ибо если у человека нет влечения к деятельности, то он и не даст себе труда даже положить начало этой деятельности. Человек должен быть, следовательно, деятелен и бодр, т. е. решителен и готов даже на трудные занятия, т. е. без отлагательства. "Бодрое" (rüstig) противоположно "инертному" (träge).

Всякое занятие есть либо игра, либо дело. Не иметь вовсе никакого занятия есть порок, лучше иметь занятия игры, чем совсем никаких, ибо тем самым по крайней мере мы все-таки поддерживаем деятельность; если же мы совершенно ничем не заняты, то мы теряем некую часть жизненной силы, а тогда мы становимся все инертнее; впоследствии же бывает трудно привести душу в прежнее деятельное состояние.

Человек не может жить счастливо, не имея занятия, и зарабатывая себе на хлеб, он ест его с большим удовлетворением, чем хлеб, отрезаемый ему другими. Так купец охотно отправляется в концерт или в общество в день прибытия почты, и бывает доволен более, чем в обычный день. Если человек сделал много, то после работы он удовлетворен более, чем если бы совсем ничего не делал, ибо работой он привел в движение свои силы, а потому он тем лучше чувствует их, и тогда душа также оживленнее испытывает удовольствие. Кто же ничего не делал, тот не чувствует своей жизни и своих сил, а тогда не расположен и к удовольствию.

Покой (Ruhe) следует отличать от безделия (Muße). Провести свою жизнь в покое вполне прилично, если он был завершением деятельной жизни. Можно, правда, упокоиться от всеобщих занятий света или общежития, сложив с себя известную должность в свете, однако тогда можно все-таки быть еще занятым в частной жизни. Тогда мы живем в покое мудреца. Этот покой старости не есть небрежение (Lässigkeit), но отдых после занятия.

Итак, чтобы жить в покое, нужно иметь занятие, ибо, кто ничего не сделал, не может покоиться. Покоем можно по-настоящему насладиться после занятия. Кто сделал немало, тот ночью сможет спать спокойно; кто же ничего не сделал, для того покой не так приятен.

Теперь мы приметим кое-что о коротании времени (Zeitverkürznag).

Есть много возможностей и средств скоротать время, в котором мы живем. Чем более человек воспринимает время, тем более он чувствует, что оно вязко, например, кто следит за часами, тому время кажется *долгим. Но у кого есть дело, тот не замечает времени, и тем короче оно* ему кажется. Если мы обращаем наше внимание на предметы, то мы не замечаем времени, и тогда оно для нас кратко, но как только мы думаем об измерении времени и наблюдаем за ним, оно делается для нас пусто. Наша жизнь, стало быть, тем длиннее, чем более она заполнена.

Наблюдение. Все мили в городе кажутся нам меньше, а на удалении от города — длиннее, ибо тому, кто путешествует и ничего в пути не видит, миля, пока он ее проезжает, покажется длинна; если же он оставил ее позади и вспоминает об этом, то она покажется ему короткой, потому что в этом пространстве нет ничего, о чем бы он мог вспомнить, коль скоро он ничего не приметил. Поблизости же от столичного города можно больше видеть и приметить, чем вдали от него.

10. Об обязанностях перед телом в отношении половой склонности

Человек имеет склонность, направленную на других людей, но не поскольку он может пользоваться трудом и услугами других, а непосредственно на других людей как на объекты его наслаждения. У человека, правда, нет склонности к потреблению плоти другого человека, а там, где она есть, там это скорее воинская месть, чем склонность, но у человека остается склонность, которую можно назвать желанием

(Appetit) и которая направлена на наслаждение другим человеком. Это — половая склонность. Человек, правда, может пользоваться другим человеком как инструментом для услуг себе, он может использовать для своих потребностей его руки, его ноги, да и все его силы. Я могу, следовательно, использовать человека в моих целях, но с его свободного изволения. Однако мы находим, что человек не может быть объектом наслаждения другого иначе, как через половую склонность. Здесь в основе лежит своего рода чувство, которое можно назвать шестым чувством, посредством которого один человек является источником наслаждения для другого.

Мы говорим: человек любит некую особу, поскольку он питает к ней склонность. Если мы рассматриваем эту любовь как человеколюбие, если он любит эту особу из подлинного человеколюбия, то для него не должно быть различия в отношении человека. Эта особа может быть стара или молода, он, однако, может любить ее из подлинного человеколюбия. Однако если он любит ее исключительно по половой склонности, то это не может быть любовью, а только желанием. Любовь как человеколюбие есть любовь благоволения (Gewogenheit), содействие счастью и радость о счастье других. Однако же очевидно, что люди, испытывающие только половую склонность, не любят эту особу в каком-либо из этих видов подлинного человеколюбия, они вовсе не думают о ее счастье, но ввергают ее даже, чтобы только утолить или удовлетворить свою склонность и желание, в величайшее для нее несчастье. Если они любят ее по половой склонности, то они делают эту особу объектом своего желания; только лишь они овладеют этой особой, и желание их утолено, они отбрасывают ее в сторону, как отбрасывают лимон, если выжали из него весь сок. Половая склонность может быть, правда, соединена с человеколюбием, и тогда она сопровождается также человеколюбивым намерением, однако взятая в отдельности и сама по себе, она есть не что иное, как лишь желание. Таким образом, в этой склонности заключается все же некоторое унижение человека. Ибо как только эта особа становится объектом желания другого, то все мотивы нравственных отношений тут же отпадают, потому что как предмет желания другого она есть вещь, которою утоляется желание другого и которую всякий может употреблять как подобную вещь.

Не существует других случаев, когда бы человек уже от природы был предназначен быть предметом наслаждения для другого, кроме этого случая, в основе которого лежит склонность полов. Вот причина, почему мы стыдимся иметь эту склонность и почему все строгие моралисты и те, кого рассматривают как святых, пытались подавить эту склонность и избегнуть ее. Хотя человек, который не имел бы подобной склонности, был бы несовершенным человеком, поскольку пришлось бы думать, что ему недостает орудий для нее, что, следовательно, было бы несовершенством его как человека, однако в этом отношении впадали в аффектацию и старались воздержаться от подобного рода склонностей, потому что они унижают человека.

Так как половая склонность не есть склонность человека к другому, как к человеку, а есть склонность к полу, то эта склонность есть начало унижения человечности, источник предпочтения одного пола другому

и бесчестия ему ради удовлетворения склонности. Склонность, какую мы испытываем к женщине, обращена к ней не как к человеку, но как к женщине, а потому для мужчины человечность в женщине безразлична, и лишь пол служит предметом его склонностей. Человечность, таким образом, поставляется здесь на задний план. Отсюда следует, что всякий мужчина и всякая женщина постарается придать привлекательность не человечности, а единственно своему полу и устремить все действия и желания только к полу же. А если это так, то человечностью пожертвуют ради пола. Если, стало быть, мужчина хочет удовлетворить свои склонности, а женщина, со своей стороны, свои, то один привлекает к себе склонность другого, и обе склонности совпадают и обращены вовсе не на человечность, а на пол, и один бесчестит человечность другого. А потому человечность есть тогда инструмент удовлетворения вожделений и склонностей. А тем самым она бесчестится и полагается наравне с животностью. Следовательно, половая склонность подвергает человечность опасности быть уподобленной животности.

Однако поскольку человек имеет все же эту склонность от природы, то спрашивается: насколько некто вправе пользоваться своей половой склонностью, не оскорбляя человечности? Насколько особа может дозволить другой особе другого пола удовлетворить собою склонность этой последней? Вправе ли она продать себя или сдать в аренду или каким-либо договором позволить пользоваться ее facultatibus sexualibus? Все философы противопоставляют этой склонности только вред и износ отчасти своего тела, отчасти же общежития и полагают, что в действии самом по себе не было бы ничего достойного презрения; однако если бы было так, если бы в употреблении склонностей не заключалось никакой внутренней отвратительности и оскорбления для моральности, то такой человек, который смог бы избежать всяческого вреда, мог бы пользоваться своею склонностью любым возможным способом. Ибо то, что запрещено лишь по правилу благоразумия, то запрещено лишь условно. Тогда действие само по себе хорошо, и только при некоторых обстоятельствах вредно. Здесь, однако же, в самих действиях есть нечто презренное, противное всякой моральности. А потому должны быть возможны условия, при которых единственно употребление facultatum sexualium согласуется с моральностью. Должно существовать основание, ограничивающее нашу свободу в отношении употребления наших склонностей так, чтобы оно согласовалось с моральностью. Давайте попробуем отыскать эти условия и основание.

Человек не может свободно располагать самим собою, потому что он не вещь. Человек не является собственностью себя самого. Это было бы противоречием. Ибо, поскольку он есть лицо, он есть также субъект, могущий иметь в собственности другие вещи. Если бы он был собственностью себя самого, то он был бы вещью, которую он мог бы иметь в собственности. А он между тем есть лицо, которое не есть собственность, и потому он не может быть вещью, которую бы он мог иметь в собственности, ибо ведь невозможно быть одновременно вещью и лицом, быть собственником и собственностью.

Поэтому человек не может свободно располагать самим собою. Он не имеет права продать свой зуб или иной член. Если же одно лицо из

некоего интереса позволяет употреблять себя как предмет удовлетворения половой склонности другого лица, то оно располагает собою, как вещью, а тем самым делает себя вещью, которой другой утоляет свое желание, так же, как свиным жарки́м утоляют голод. Между тем очевидно, коль скоро склонность другого обращена на пол, а не на человечность, что это лицо отчасти расстается со своей человечностью и оттого подвергается опасности в отношении моральных целей. Человек, следовательно, не имеет права для удовлетворения половой склонности отдавать себя из интереса как вещь в употребление другому, ибо тогда его личность, его человечность подвергается той опасности, что всякий будет употреблять ее как инструмент удовлетворения своих склонностей. Этот способ удовлетворения склонности полов есть vaga libido, когда из интереса удовлетворяют склонности другого, что может происходить с обоими полами. Это самое постыдное — отдаваться за деньги другому для удовлетворения его склонностей и сдавать в наем свою личность. Моральное основание, следовательно, таково, что человек не является своей собственностью и не может делать, что захочет со своим телом. Ибо, поскольку тело относится к его самости, то оно составляет одно целое с ним. А себя он не может сделать вещью, что, однако же, совершается в vaga libido. Следовательно, этот способ удовлетворения половой склонности согласно моральности недозволен.

Однако не дозволено ли удовлетворять свои склонности вторым способом, а именно посредством конкубината? Там, где лица взаимно удовлетворяют свои склонности и вовсе не имеют в намерениях никакого интереса, но где одно лицо служит удовлетворению склонностей другого лица, — в этом, казалось бы, не заключается ничего несообразного цели, — однако одно условие делает недозволенным также и этот случай. Конкубинат — это когда одно лицо отдается другому только для удовлетворения склонности, но в отношении прочих своих обстоятельств, касающихся его личности, попечения о его счастье и судьбе, оставляет свободу и право за собой самим. Человек же, который отдается другому лицу исключительно лишь для удовлетворения склонности, все-таки позволяет еще использовать себя как вещь. Ведь склонность все еще обращена только на пол, а не на человечность, между тем очевидно, что если человек предоставляет часть себя другому, то он предоставляет себя целиком, ибо человек есть единство. Если он вверяет другому одну часть себя, то он вверяет себя целиком. Невозможно свободно располагать одной частью человека, не имея в то же время права располагать целым человеком, ибо часть человека принадлежит целому человеку. Конкубинат же дает мне право не на всего человека, а лишь на часть его, а именно на organa sexualia. Конкубинат предполагает договор (pactum). Этот договор касается лишь наслаждения частью человека, а не всем им целиком. Конкубинат хотя и есть договор, но неравный, где права обеих сторон неравны. Если же я в конкубинате наслаждаюсь частью человека, то я наслаждаюсь всецелым человеком; однако в силу конкубината я имею право не на целого человека, а лишь на часть человека, следовательно, я делаю всего человека вещью. Таким образом, и этот способ удовлетворения своих склонностей согласно моральности недозволен.

Единственное условие, при котором имеется свобода употребления своей половой склонности, основывается на праве свободно располагать всею своей личностью. Это право располагать всей личностью другого касается всецелого состояния счастья и всех обстоятельств, касающихся всей ее (ihre) личности. Принадлежащее же мне право свободно располагать всей личностью дает мне также право располагать частью личности, а следовательно, и пользоваться ее organa sexualia для удовлетворения половой склонности. Но каким образом я приобретаю право на всецелую личность? Тем, что я даю ей точно такое же право на всю мою личность. Это происходит единственно только в браке. Брак (matrimonium) означает договор двух лиц, которым они взаимно уступают друг другу равные права и соглашаются на условия, что каждый всецело передает другому свою личность, так что каждый имеет всю полноту права на всю личность другого. Итак, разум может постигнуть, как возможно commercium sexuale без унижения человечности и оскорбления моральности. Брак есть, стало быть, единственное условие употребления своей половой склонности. Если одно лицо вверяет себя другому, то оно вверяет не только свой пол, но всю свою личность, — это неотделимо. Если, однако, человек предает другому свою личность, свое счастье, несчастье и все свои обстоятельства, так что тот имеет на все это право, а это лицо не имеет, в свою очередь, того же и такого же права на это лицо, то здесь имеется неравенство. Если же я отдаю другому лицу всю мою личность и получаю тем самым взамен всю личность другого, то я вновь обретаю себя самого, а тем самым я вновь завладел самим собою, ибо я отдал себя другому в собственность, но я, в свою очередь, имею другого в своей собственности, и так я вновь обретаю себя самого, ибо я обретаю то лицо, которому я отдал себя в собственность. А потому оба лица составляют единство воли. Следовательно, ни одно из лиц не будет терпеть счастья или несчастья, радости или неудовольствия, в котором не приняло бы участие другое. Половая склонность образует, стало быть, между людьми объединение, и при условии этого объединения единственно возможно употребление половой склонности. Это условие употребления своей половой склонности, возможное единственно только в браке, есть условие моральное. Если разработать эту тему еще далее и более систематично, то необходимо последует еще, что никто, даже в браке, не может иметь одновременно двух жен, ибо иначе каждая жена имела бы лишь половину мужа, — ведь она же отдается ему целиком, и она, следовательно, имеет равное право на него целиком. Есть также моральные основания, противоречащие vagae libidini; тогда остается еще конкубинат, ему также противоречат моральные основания, тогда остается еще брак, и тогда есть моральные основания, противоречащие полигамии в браке, следовательно, единственно только в браке и именно моногамия может иметь место. Единственно только при этом условии я могу пользоваться своими facultate sexuali. Далее мы здесь идти не можем.

А теперь мы можем еще спросить: могут ли существовать моральные основания, противоречащие incestui — incestus есть общность полов, преступающая пределы общности в силу кровнородственной близости, — во всех родах commercii sexualis? Моральные основания в отношении

incestui безусловны лишь в одном-единственном случае, в других же случаях они лишь условны, например, в государстве это не дозволено, но согласно природе это не есть инцест, ибо первые люди должны были жениться на своих сестрах. Природа, однако же, уже сама по себе заложила в нас естественную неприязнь к инцесту, ибо природа хотела, чтобы мы соединялись с другими расами, дабы в обществе не было слишком тесного соединения; ибо склонность в слишком большом соединении и знакомстве становится безразличной и отвратной. А люди должны ограничивать эти склонности скромностью, чтобы не сделать склонности или предмет склонностей слишком обыденным, и дабы из слишком близкой общности не возникло безразличия. Ибо склонность эта весьма деликатна. Природа дала ей силу, но ее следует ограничивать стыдливостью. А потому дикари, ходящие совершенно голышом, вполне холодны друг к другу. Следовательно, и склонность к особе, которую мы знали с юности, весьма прохладна, склонность же к чужой особе много сильнее и чувствительнее. Природа, стало быть, уже сама по себе ограничила склонность к братьям и сестрам. Единственный случай, однако, когда моральные основания в отношении инцеста безусловны, есть общность родителей с детьми, ибо в отношении этих двух сторон необходимо уважение, которое должно также длиться всю жизнь, уважение же исключает равенство. Это — единственный случай, где инцест недозволен безусловно, уже самою природой. Другие incestus запретны сами собою, однако по порядку природы это ведь не есть incestus. Другая причина того, что только это есть incestus, такова: в общности полов есть величайшая подчиненность (Unterwürfigkeit) обоих лиц, между родителями же и детьми подчиненность лишь односторонняя, дети лишь подчинены родителям, следовательно, это не есть общность.

11. О criminibus cornis

Crimina carnis противны обязанности перед самим собою, потому что они противоречат целям человечности. Crimen carnis есть злоупотребление половой склонностью. Всякое употребление половой склонности помимо условия брака есть злоупотребление ею, следовательно, crimen carnis. Все crimina carnis суть либо: secundum naturam или contra naturam. Crimina carnis secundum naturam противны здравому разуму, crimina carnis contra naturam противны животности.

К criminibus carnis secundum naturam относится vaga libido, которое противоположно браку. Это vaga libido двояко: либо scortatio, либо concubinatus. Concubinatus хотя и есть pactum, однако же, inaequale, права не обоюдны. Согласно этому договору особа всецело подчиняется мужчине в отношении пола, мужчина же не всецело подчиняется женщине в этом отношении. Следовательно, конкубинат включается в vaga libidine.

Второе crimen carnis secundum naturam есть adulterium. Он имеет место лишь в браке, а именно, если брак нарушается. Поскольку брачный обет есть величайшее обязательство между двумя лицами, продолжающееся всю жизнь их, а следовательно, есть самый нерушимый из

обетов, то адюльтер из всех видов неверностей и нарушения обязательств есть величайшая неверность, ибо нет важнее обета, нежели этот. А потому адюльтер есть также причина для разделения брака. Другая причина есть также необщительность, разногласие лиц, вследствие которого невозможно единение и согласие воли сторон.

Спрашивается: является ли инцест инцестом сам по себе, и не есть ли он crimen carnis secundum naturam или contra naturam по гражданским законам? Здесь, однако, нужно сперва различить: следует ли ответить на этот вопрос согласно естественному инстинкту или согласно разуму. Согласно естественному инстинкту инцест есть лишь crimen carnis secundum naturam, ибо это есть все же общность обоих полов. Итак, он не contra naturam animalium, ибо животные не делают в этом никакого различия. Но согласно приговору рассудка, он — contra naturam.

К criminibus carnis contra naturam относится употребление половой склонности, противное естественному инстинкту и животности; сюда причисляется онания. Это злоупотребление половой способностью без всякого предмета, а именно если предмет нашей половой склонности совершенно отпадает, и, однако же, употребление нашей половой способности осуществляется без всякого предмета. Это очевидно противоречит целям человечности и противно даже животности. Этим человек отрекается от своей личности и полагает себя ниже животного.

Во-вторых, к criminibus carnis contra naturam относится общность sexus homogenii, когда предмет половой склонности хотя и остается среди людей, однако изменяется, где общность пола не гетерогенна, а гомогенна, т. е. если женщина удовлетворяет свою склонность с женщиной, а мужчина — с мужчиной. Это противоречит целям человечности. Ибо цель человечности в отношении склонности есть сохранение видов без отвержения своей личности; но таким-то путем я вовсе не сохраняю вида, что еще может произойти посредством crimen carnis secundum naturam, но только здесь я, в свою очередь, отрекаюсь от своей личности, а следовательно, тем самым я полагаю себя ниже животного и причиняю бесчестие человечности.

Третье crimen carnis contra naturam — это когда предметом половой склонности хотя и остается различие пола, но он отличен от человека. Сюда относятся, например, содомитство, половое общение с животными. Это также противоречит целям человечности и противно естественному инстинкту. Тем самым я подчиняю человечность животности, между тем как ни одно животное не оставляет пределов своего вида.

Все crimira carnis contra naturam унижают человечность даже более животности, делают человека недостойным человечности. Человек не заслуживает быть лицом. Это самое неблагородное и низкое, что только может совершить человек в отношении обязанности перед самим собой. Самоубийство есть, правда, самое ужасное, что может совершить человек над самим собою, но оно все же не так низко и неблагородно, как crimina carnis contra naturam. Это — самое презренное, что может совершить человек. А потому crimina carnis contra naturam также неудобоименуемы, ибо уже одним тем, что мы упоминаем их, мы вызываем отвращение, чего все-таки не бывает в случае самоубийства. Всякий стыдится назвать эти пороки по имени, всякий учитель избегает упоми-

нать таковые даже в благих намерениях предостеречь от них своих подопечных. Коль скоро же они, однако, случаются столь часто (мы испытываем здесь стеснение и смущение) — следует ли нам упомянуть их, чтобы обозначить их и тем самым воспрепятствовать им случаться столь часто, или же нам не следует упоминать о них, дабы не дать тем самым повода к знакомству с ними, а впоследствии к их более частому совершению? Причина этой стыдливости в том, что частое их упоминание делает их столь привычными слуху, что мы утрачиваем неприязнь к ним и что от упоминания о них они делаются более сносными. Если же в упоминании их мы будем осмотрительны и упоминаем о них с отвращением, то кажется, будто в нас еще остается неприязнь к ним. Другая причина этой стыдливости такова: всякий род стыдится пороков, на которые его род способен. Человек, таким образом, стыдится упоминать о том, способности к чему должно бы стыдиться человечество. Должно стыдиться того, что я человек и потому способен на это, животное не способно ни к одному из таких criminum carnis contra naturam.

12. Об обязанностях перед самим собою в отношении внешнего состояния

Выше уже было сказано, что человек имеет в самом себе источник блаженства. Оно, правда, не может состоять в том, чтобы человек приобрел себе полную независимость от всех потребностей и внешних причин, однако оно может быть таково, чтобы он нуждался в немногом. А чтобы достичь этого, человек должен обладать самовластием над своими склонностями, он должен усмирять в себе склонности к вещам, которых он иметь не может или которые он может иметь с великим трудом — тогда он независим от них. Он должен, далее, иметь такие принципы, дабы создать себе такие приятности жизни, которые могут быть ему подвластны, а это — духовные удовольствия. Итак, довольство и возвышение духовных удовольствий.

Что же касается внешних вещей, поскольку они суть средство и условие благосостояния (Wohlbefinden), то таковые двояки: это либо средства потребности и нужды, либо же приятности. Средства нужды (Notdurft) служат лишь для того, чтобы мы могли жить; средства же приятности служат не для того, чтобы жить, а для того, чтобы жить удобно. Естественная мера удовлетворенности связана с потребностью; однако если я удовлетворен средствами потребности, то у меня еще нет никаких увеселений. Удовлетворенность есть нечто негативное, однако приятность — нечто положительное. Пока я имею жажду жизни, я удовлетворен, а если у меня нет жажды жить, то я не удовлетворен. Жажду жизни я имею, если только могу худо-бедно (dürftig) жить, тогда, однако, у меня нет еще приятностей. Приятности суть средства благосостояния, которые мы находим излишними; где же нет излишности, там это становится уже средством потребности. И вот все зависит от того, что мы считаем средством приятности, а что — средством потребности, сколь многое мы причисляем к приятности и сколь многое

— к потребности, и без чего мы можем или не можем обойтись. Всеми приятностями и удовольствиями мы должны наслаждаться так, чтобы быть в состоянии обойтись и без них, мы никогда не должны превратить их в потребность. С другой стороны, мы должны приучить себя стойко переносить все неудобства — это еще не несчастье. Итак, в отношении увеселений мы должны приучать себя к воздержанности (Entbehrlichkeit), а в отношении неудобств — к терпеливости (Leidlichkeit).

Древние выражали это тем, что говорили: sustine et abstine. Не стоит нам лишать себя всех приятностей и удовольствий и вовсе не наслаждаться ими; это было бы монашеской добродетелью лишать себя всего того, что пристойно человеческой жизни; однако мы должны наслаждаться ими лишь так, чтобы мы всегда могли также обойтись без них и не делали их потребностью; тогда я могу сказать, что был воздержан. С другой стороны, мы должны приучить себя переносить все неудобства жизни и испытывать нашу силу в претерпевании их и не терять в них чувства удовлетворенности, тогда мы обладаем душевной силой, если переносим неизменимые беды с ясной душой и радостью духа. Это и есть sustine древних. Нам не следует самим возлагать на себя неудобства, испытывать все беды и наказывать (züchtigen) себя самобичеваниями; это — монашеская добродетель, от которой отлична философская добродетель, радостно идущая навстречу всем случающимся бедам; ведь в конце концов все можно стерпеть. Таким образом, sustine et abstine принимается здесь не как дисциплина, но как воздержанность в отношении приятностей и увеселений и претерпение всех неудобств с радостной душою.

Есть подлинные потребности жизни, лишение которых делает нас совершенно неудовлетворенными, например если мы наги и лишены пропитания. Но есть также потребности, лишившись которых мы хотя и испытываем недовольство, но без которых мы всегда можем обойтись. Чем более человек зависим от мнимых потребностей, тем более он в своей удовлетворенности оказывается игрушкой их. Человек должен, следовательно, дисциплинировать свою душу в отношении потребностей жизни.

Если мы хотим различить потребности, то мы можем назвать излишек в наслаждении увеселениями роскошью (Üppigkeit), а излишек удобства — изнеженностью (Weichlichkeit). Роскошь делает нас зависимыми от множества предметов наслаждения. Человек зависим от множества мнимых потребностей, которых впоследствии он не может себе обеспечить, отчего впоследствии он впадает во всякого рода печаль (Kummer), так что даже и лишает себя жизни, ибо там, где верх взяла роскошь, там обыкновенно царит самоубийство. Если роскошь берет верх, то она умаляет благополучие состояния, а если берет верх изнеженность, то это есть полное искоренение мужественной силы.

Роскошь есть роскошный luxus, изнеженность же — изнеженный luxus. Роскошный luxus деятелен, изнеженный же — ленив (lässig). Деятельная роскошь полезна для человеческих сил, ибо тем самым укрепляются силы жизни; так, например, езда верхом относится к роскошной роскоши. Все виды ленивой изнеженности весьма вредны, от нее умаляются силы жизни; так, например, пьянство, ношение в паланкине и езда в карете относятся к изнеженности. Кто склонен к роскошной роскоши,

тот поддерживает деятельность в себе, да и в других людях. Поэтому лучше, если предаются утонченным наслаждениям, чем изнеженности, ибо роскошная роскошь напрягает наши силы и поддерживает деятельность у других людей.

В отношении как роскоши, так и изнеженности нам также нужно соблюдать правила "sustine et abstine". Мы должны развить в себе независимость от них обеих, ибо, чем более человек зависит от роскоши и изнеженности, тем менее он свободен и тем ближе он к пороку. Нам не следует, однако, и рабски уединяться от всех увеселений, но должно лишь всегда наслаждаться ими так, чтобы быть также в состоянии обойтись без них. Человек, который не нарушает ни своих обязанностей, ни обязанностей другого, может наслаждаться удовольствием, сколько он сможет и захочет; он всегда останется при этом благообразен и исполняет цель творения. С другой стороны, нам не следует также возлагать на себя все беды и затем претерпевать их; ибо нет никакой заслуги в претерпевании бед, которые мы сами себе вменили и от которых могли бы быть избавлены. Но мы должны стойко переносить те беды, которые полагает нам судьба и которые не переменить. Ибо судьбу также невозможно остановить, как и стену, которая уже рушится. Но все это само по себе — не добродетель, как равно и противоположное этому — не порок, но это лишь условие исполнения обязанностей. Человек не может исполнять своих обязанностей, если не может безо всего обойтись, ибо иначе его оглушат чувственные соблазны (Lockungen). Он не может быть добродетельным, если не будет стоек в несчастье. Он должен, следовательно, уметь претерпевать, чтобы быть добродетельным. Вот причина, почему Диоген называл свою философию кратчайшим путем к блаженству. Правда, он ошибался в том, что полагал все это обязанностью, тогда как достаточно ведь лишь того, чтобы человек мог быть удовлетворен и в такой степени. Эпикурейская философия есть философия не роскоши, а мужественной силы. Согласно ему [т. е. Эпикуру], нужно быть довольным и кукурузной похлебкой и быть все же радостным и веселым и готовым ко всем удовольствиям общества, а равно всем приятностям жизни; итак, они постигают блаженство с двух концов. Стоик не только не дозволял себе подобного, но даже запрещал.

К числу тягот, которые нам нужно приучиться переносить и терпеть, относится труд (Arbeit), который есть целесообразное занятие, имеющее намерение (Absicht). Есть, однако, и занятия, которые не суть труды, а служат лишь для удовольствия и не заключают в себе тягот; подобное занятие есть игра. Чем возвышеннее цели, тем более тягот и препятствий заключает в себе труд. Но сколько бы тягот он ни заключал в себе, мы должны все-таки приучить себя к труду, чтобы он и сам стал игрой и вовсе не был для нас тягостен, но занимал и радовал нас. Человек должен быть, следовательно, деятельным и работящим и охотно и радостно браться за обременительные дела, ибо иначе труд имеет признаки принуждения, а не легкости.

Есть люди, которые заняты ради цели; другие, которые заняты не ради цели, поэтому вовсе не имеют серьезной цели, они суть деловитые тунеядцы (Muβiggänger), а это глупый род занятий. У нас есть, правда,

занятие без цели; например, игра, но это — лишь отдых от обременительного труда; но быть постоянно деловитым без цели — это еще хуже, чем не быть занятым вовсе. Ибо это составляет иллюзию занятия. Величайшее счастье человека — быть самому творцом своего блаженства, когда чувствуешь, что вкушаешь то, что сам себе заработал. Человек никогда не может быть доволен без труда. Кто хочет пребывать в покое и освобождает себя от всякого труда, тот совершенно не чувствует своей жизни и не наслаждается ею, но он чувствует, что живет, поскольку он сам деятелен, и, лишь поскольку он трудится, он может испытывать довольство. Мужчина должен трудиться, женщина может иметь лишь занятия. Занятие, в котором нет никакой цели, есть занятие в безделье (in der Muße), где мы заняты лишь затем, чтобы занять себя. Занятие с целью в занятии есть дело. Дело обременительное есть труд. Труд есть принудительное дело, когда мы либо принуждаем себя сами, либо бываем принуждаемы другими. Мы принуждаем себя сами, если у нас есть побудительное основание, превосходящее силой все тяготы. С другой стороны, многое принуждает нас к труду, например долг. Кто не принуждается к труду ничем, но может трудиться по произволу, тот может не так занимать свое время и заполнять его произвольным трудом, как в случае, если он должен трудиться по долгу; тогда мы думаем: ты можешь этого не делать, никто тебя не принуждает. Следовательно, иметь принудительные труды входит в число наших потребностей. Если труд совершен, то мы ощущаем приятность, которой не способен чувствовать никто, кроме того, кто трудился. Но это — и заслуга, и одобрение, хвала, которую мы воздаем себе самим, если, невзирая на все тяготы, все-таки совершили свой труд.

Человек должен дисциплинировать себя, величайшая же дисциплина есть — приучать себя к труду. Это — влечение к добродетели: в труде нам некогда задумываться о пороке, и труд, естественно, доставляет те выгоды, которые другой помышляет добыть себе злым обманом.

О роскоши следует заметить еще: что она долго была предметом рассмотрения философов. Долгое время испытывали, следует ли одобрять или порицать ее и сообразна ли она с моральностью или противна ей. Нечто может быть сообразно с моральностью, что, однако же, косвенно бывает ей помехой. Во-первых, роскошь умножает потребности, умножает возбуждения и приманки склонностей, а тем самым труднее становится блюсти нравственность; ибо чем проще и безыскуснее наши склонности, тем меньше у нас искушений удовлетворять им. С другой же стороны, роскошь содействует всем искусствам и наукам, развивает все человеческие дарования, а потому состояние это, казалось бы, есть предназначение человека. Оно делает моральность утонченнее. Ибо в отношении моральности можно соблюдать или праведность (Rechtschaffenheit), или утонченность (Feinheit). Праведность — это если мы не противимся моральности; утонченность же моральности состоит в том, что мы соединяем с нравственностью также приятность, — например, гостеприимство к другим. Роскошь, таким образом, развивает человечность до величайшей степени красоты.

Роскошь, однако, следует отличать от роскошеств (Luxuries). Роскошь заключается в разнообразии, роскошества же в количестве. Неумеренность встречается у людей, лишенных вкуса, например, если богатый скряга однажды займется содержанием постоялых дворов, то он накопит снеди в великом множестве и не обратит внимания на разнообразие. Роскошь же встречается у людей со вкусом. Она напрягает многообразием нашу способность суждения и занимает много человеческих рук, она оживляет все общежитие. Следовательно, с этой стороны против роскоши нечего возразить в отношении моральности, следует лишь управлять ею. В роскоши не следует заходить слишком далеко, но лишь насколько мы можем выдержать и дать на это средства.

Роскошь изнеженности следует ограничивать; сюда относится, например, дамский костюм у мужчин, изнеженность в еде и все средства, нас изнеживающие. Так, и женский пол более обращает внимания на бодрого, усердного и трудолюбивого мужчину, чем на слащавого, напудренного господина, если только первый не слишком пренебрежет границами приличия в своем костюме, обнаруживая в том свое невежество и равнодушие, но, если он только оденется соответственно своему положению и времени года, тогда он более пристоен; другой же, столь изнеженный и женственный в своих манерах и одежде, — тот более занят самим собою и больше смотрит на себя, чем женщины. А потому мужчине следует быть мужественным, а женщине — женственной. В мужчине жественное нравится столь же мало, как и мужественное в женщине. Подобная женская роскошь делает мужчину женственным. К мужской роскоши принадлежит, например, охота.

13. О благах фортуны

Мы называем человека благополучным, если его обладание благами фортуны совершенно адекватно его потребностям. Мы называем его имеющим средства, если у него есть блага не только для его потребностей, но и для других целей. Мы называем его имущим, если он имеет благ в избытке, как для потребностей, так и для произвольных целей, богатым он зовется, если ему хватает на то, чтобы и других сделать состоятельными. Богатство есть достаток для роскоши. С другой же стороны, человек беден, если ему недостает благ для произвольных расходов, нуждающийся есть тот, кому недостает на необходимые расходы.

Блага фортуны ценит не только обладающий ими, но и другие люди. Имущего человека другие высоко ценят от того, что он имущ, а нуждающегося, из-за его нужды, уважают менее. Причины того мы сейчас увидим.

Все блага фортуны называются средствами, поскольку они суть средства удовлетворения наших собственных потребностей, собственных произвольных намерений и склонностей. Избыток благ фортуны над нашими собственными потребностями и произвольными намерениями есть состояние (Vermögen); это уже нечто большее, чем иметь средства к жизни.

Состояние имеет два преимущества: во-первых, оно делает нас независимыми от других. Если у нас есть состояние, то нам не надобны другие и не требуется помощь других. Во-вторых же, и состояние тоже обладает властью. Многое можно купить. За состояние можно получить все, что только могут произвести человеческие силы. Следовательно, деньги и добро — это состояние в собственном смысле слова. Благодаря ему я независим; я могу не служить никому, не просить никого ни о чем, ибо за деньги я могу получить все. Если у меня есть деньги, то я могу подчинить себе других силой их своекорыстия, так что они будут служить мне и захотят служить мне своим трудом. Человек же, поскольку он независим от других и становится состоятельным, является предметом уважения, ибо человек теряет свою ценность, когда он зависит от других. Уже по самой природе человек менее уважает того, кто зависит от других; если же он, в свою очередь, может приказывать другим, то он вновь компенсирует это, например офицер. Поэтому рядового солдата и слугу уважают меньше.

Поскольку, следовательно, деньги делают независимыми, то нас более уважают, мы имеем ценность, мы ни в ком не нуждаемся и ни от кого не зависим. Но от того, что деньги делают нас независимыми, в конце концов мы станем зависеть от денег; и так как деньги освобождают нас от других, так они превращают нас, в свою очередь, в своих собственных рабов.

Эта ценность, происходящая от независимости, лишь негативна; положительная ценность, которую дает состояние, происходит от власти, которую дает состояние. Благодаря деньгам у меня есть власть употреблять себе на службу силы других. Хотя древние и говорили: богатство не возвышенно, ибо в собственном смысле возвышенно презрение к богатству. Это верно: для разума возвышенно презрение к богатству, однако в явлении возвышенно богатство. Богатый человек имеет влияние на общежитие и на общее благо, он дает занятие многим рукам. Однако это не есть возвышенность лица, презрение же к богатству делает лицо возвышенным. Богатство возвышает лишь состояние лица, но не самое лицо.

14. О приверженности духа к благам фортуны или о скупости

Обладание состоянием для всевозможных целей приятно уже само по себе. Поэтому богатства приятны сами по себе, потому что относятся к целям, но они приятны еще и прежде, чем я составлю себе цели, если я откажусь от всех целей и буду лишь чувствовать себя обладателем и способным достичь всех целей. Ибо если только мы имеем в своей власти состояние, то это уже приятно, ведь мы можем наслаждаться им, когда захотим. Это зависит лишь от моей воли. Ибо деньги уже в кармане. Здесь мы, стало быть, наслаждаемся состоянием мысленно, потому что можем наслаждаться им, когда захотим.

Люди чувствуют обиду, если вынуждены воздерживаться от того, к чему испытывают желание (Appetit) и что не в их власти; но им легко

воздерживаться, даже имея к этому желание, если только этот предмет в их власти. Так, молодого холостого мужчину мучит сознание того, что он должен обходиться без того удовольствия, какое доступно супругу, и хотя этот супруг имеет такое же точно желание, но ему все же легче воздерживаться, коль скоро он всегда думает: ты же всегда можешь получить это. Если, стало быть, человек имеет к чему-либо желание и не в состоянии удовлетворить его, то он мучится сильнее, чем мучился бы, если бы запретил себе подобное при том же самом желании, имея для этого состояние. Следовательно, в самом обладании состоянием есть нечто приятное, ведь благодаря ему мы можем получить все, если захотим. Поэтому богатые особы, если они скупы, ходят в дурной одежде, ибо они не обращают внимания на одежду, думая, что всегда могут иметь подобную одежду, раз они имеют на это деньги, сто́ит им лишь захотеть купить отрез ткани и сшить себе такую одежду. Если они видят чью-то карету и лошадей, то думают, что все это также может быть у них, стоит им только захотеть. Они пробавляются, следовательно, мыслью о том удовольствии, которое им подвластно. Они все расхаживают в пышных одеждах, они ездят в каретах с шестеркой лошадей, они едят по двенадцать блюд в день — но все это только в мыслях, ибо стоит им захотеть, и все это тут же будет у них. Обладание состоянием служит им заменой действительного обладания всеми удовольствиями. Благодаря одному тому, что обладают состоянием, они могут вкушать все удовольствия, а равно и обходиться без всех удовольствий.

Человек, вкусивший удовольствие, далеко не так доволен, как тот, у кого удовольствие еще только в перспективе. Если мы вкусили удовольствие и отдали к тому же за него деньги, то исчезает надежда, что мы еще сможем вкусить его. Удовольствия уже нет в проекте. Люди не столь тонко чувствующие охотнее предпочтут кормиться надеждой на вкушение удовольствия и оставить деньги при себе, чем действительно ощутить удовольствие и отдать деньги. Скупой человек, у которого есть в кармане деньги, представляет себе: "каково тебе будет, когда ты уже отдашь деньги за это удовольствие? Ты будешь впоследствии не глупее, чем ныне, а потому оставь-ка лучше деньги при себе". Он думает, стало быть, не о предстоящем ему удовольствии, а о том, каково ему будет после вкушения удовольствия. Транжир же представляет себе самое удовольствие, если ему предстоит испытать его. Он не может думать о том, каково ему будет впоследствии, когда он уже вкусит удовольствие, это не приходит ему в голову.

В приверженности рыцарей фортуны (Glücksritter) заключается нечто имеющее сходство с добродетелью. Это подобие добродетели. Такой человек владеет собою самим в своей склонности, он воздерживается от многих удовольствий, тем самым он способствует своему здоровью, он упорядочен во всем. А потому и старые люди дольше живут, если они скупы, чем если они не скупы. Ибо, экономя, они живут умеренно. Они вообще-то не стали бы жить умеренно, если б это только не стоило им денег; поэтому они могут хорошенько поесть и выпить, когда это случается за чужой счет, ведь желудок у них в полном порядке.

Скупцов другие презирают и избегают, а они не могут понять почему. Даже люди, ничего от них не требующие, презирают их, и чем

более они отказывают самим себе в чем-то, тем более их презирают. В случае всех прочих пороков мы найдем, что человек порицает сам себя, каждый признает, что это порок, и если люди даже не могут умерить свои желания, дабы воздержаться от порока, то все-таки каждый знает и понимает, что это порок, и сам себя за это порицает. Только у скупца мы обнаруживаем, что он не порицает в себе порока. Он не знает, что это порок, он вовсе не может постичь, как это может быть пороком. Причина тому вот какая: скупец есть тот, кто скареден и жесток лишь к себе самому, с другими же он всегда может быть справедлив. Он вообще ни у кого ничего не отнимает, но он никому ничего и не дает. Следовательно, он совершенно не может постичь, почему другой человек может презирать его, поскольку ведь он никому ничего не сделал; а от того, что он делает с самим собою, другому ведь не причиняется никакого вреда; и также никого не касается, много ли он ест, мало или совсем ничего, роскошно ли он одет или дурно, или вовсе ходит в лохмотьях. Об этом нечего беспокоиться ни одному человеку. В этом он, впрочем, прав, и поэтому-то он и не понимает, что это порок. И скупцу нельзя так уж резко отвечать, если только он не оказывается в остальном несправедливым, что, однако, случается со скупцами редко. Они содержат себя в чистоте от всякой вины. У них есть и некоторое оправдание для экономии, например, будущее несчастье, или они говорят, что экономят для своих родных; однако это только иллюзия, которую скупец сам себе создает. Если бы намерением скупца было экономить для своих родных, то он поддерживал бы их еще при жизни своей, чтобы радоваться их благополучию.

Скупые люди обыкновенно также весьма наклонны к молитвенному благоговению. Ибо раз у них нет развлечений и они не ходят в общество, потому что это стоит денег, то дух их занят мелочными заботами (ängstliche Sorgen). В этих мелочных заботах им нужно утешение и поддержка; ее-то они и хотят получить своим поверхностным благочестием (Andächtelei), которое ведь ничего не стоит им. В особенности они думают о том, сколь хорошо и прибыльно иметь Бога на своей стороне. Это ничем бы не повредило и было бы много лучше двенадцати процентов годовых. Как низок скупец во всех своих поступках, так же низок он и в религии. И так же, как он хочет все приобрести, так он стремится приобрести и царство небесное. Он не смотрит на моральную ценность своих поступков, но думает, что если только он попросит поусерднее — ибо это ведь ничего ему не стоит, — то он уже войдет в царствие небесное. Скупец также весьма суеверен. Он думает, что из каждого события может возникнуть угроза, а потому он просит Бога, чтобы он избавил только всех людей от опасности, себя же он имеет в виду прежде всего; если случилось несчастье, от которого многие впали в нужду, то он весьма сожалеет их, ибо думает, что они захотят получить что-нибудь из его кошелька.

Скупой, следовательно, неведом себе самому, он не знает себя самого, а потому он неисправим, коль скоро его совершенно невозможно убедить в его порочности. Никакого скупца невозможно обратить на путь истинный, хотя всякого порочного человека можно. Скупость противоразумна, а потому скупцу не поможет никакое разумное пред-

ставление. Ибо, будь он способен понять это представление, он не был бы и скуп. Скупость же противоразумна потому, что деньги имеют ценность средства, но не суть предмет непосредственного благорасположения. Между тем скупец непосредственно испытывает к деньгам благорасположение, хотя они суть не более, чем только средство. Это лишь иллюзия возможности найти им употребление; умысел употребить деньги никогда не становится действительным. Эту иллюзию невозможно исправить разумом, ибо тот был бы уже безумен сам, кто хотел бы здраво и разумно говорить с безумцем. Если бы этот порок не имел основания в опыте, то мы не могли бы вовсе понять, что он возможен, ибо он настолько противен разуму. Скупость, правда, поглощает все пороки, но зато она неисправима.

Возникает же скупость следующим образом, для чего уже разум полагает основание. Видя много предметов и удовольствий жизни, мы тоже хотим обладать и наслаждаться ими; поскольку же нам недостает способности, условия и средств получить таковые, то мы затеваем приобрести для этого средства и учредить запас, чтобы также и насладиться этим. Но чтобы приобрести эти средства, мы приучаем себя воздерживаться сначала от одного, затем от другого. Если это продолжается достаточно долго, то мы совершенно отвыкаем от всяческих удовольствий, и присутствие их и наслаждение ими становятся для нас безразличны. Поскольку мы привыкли обходиться без всего этого в ожидании средств, то мы воздерживаемся также, если уже действительно приобретем и получим в свою власть эти средства. С другой же стороны, мы опять-таки приучили себя и к собиранию, а потому впоследствии всё продолжаем собирать, даже если не имеем уже надобности собирать и откладывать.

Изобретение денег также есть источник скупости, ибо прежде изобретения денег скупость не могла царить в такой степени. А потому тот есть скупейший скупец, кто экономно обходится с такими вещами, которые можно потреблять и использовать непосредственно, например, с продуктами или одеждой. Деньги же дают повод для скупости, ибо они не суть предмет непосредственного потребления, а средство получить за них всевозможные вещи. Ибо если я еще обладаю некоторой суммой денег, то я могу строить необъятное множество проектов, как доставить себе приятности и предметы, для получения которых только годятся деньги. Я могу еще, стало быть, употребить деньги на что захочу. Я рассматриваю все приятности и все объекты моего благорасположения как нечто, что я еще могу получить. Но если я уже отдал деньги за один из таких предметов, то я уже не свободен более в том, что касается распоряжения деньгами, теперь я не могу уже купить за них что-нибудь другое, и всем проектам приятностей и предметов настает конец. Здесь же у нас возникает иллюзия: если у нас еще есть деньги, то мы можем рассматривать их по раздельности, коль скоро можем употребить их или на то, или на это; а мы рассматриваем их собирательно и думаем, будто можем получить за них все. Если человек еще обладает деньгами, то у него есть приятная мечта — доставить себе всевозможные приятности. И вот человек охотно остается в этом сладостном заблуждении, а потому он и не допускает лишить себя этой иллюзии средствами разума. Посколь-

ку же он считает деньги средством для достижения всех удовольствий, то он считает деньги величайшим из удовольствий, коль скоро в нем заключаются все удовольствия, которые все он может испытать, если захочет. Он, следовательно, пока у него есть деньги, испытывает в надежде все удовольствия. Если же он захотел бы употребить деньги на предмет одного из удовольствий, то все неизмеримое множество прочих удовольствий разом исчезло бы. А потому человек рассматривает деньги как предмет величайшего удовольствия, в котором заключены все прочие предметы и удовольствия. Эта игра ежедневно совершается в уме скупца. У него есть иллюзия. Если, стало быть, скупец видит, как другие наслаждаются всеми приятностями жизни, то он думает: ты ведь можешь получить все это, если только захочешь; хоть ему и больно и он завидует другим, но, если другой уже насладился своим удовольствием, да и деньги за него уже отдал, тогда наступает черед торжествовать скупцу, тогда он чувствует деньги в своем кармане и высмеивает их всех, потому что теперь и они поумнели столько же.

Если мы рассмотрим отношения скупости в рассуждении сословия, пола и возраста, то в отношении сословия заметим, что в приверженности скупости упрекают духовное сословие. Однако этот упрек можно было бы бросить вообще всем ученым, а значит, и духовным особам также, поскольку они принадлежат к числу ученых, кроме того случая, если у духовного лица невелики доходы, и потому оно привыкает высоко ценить всякую мелочь, — тогда у него возникает особенная скупость. Однако же причина, почему в этом мы можем упрекнуть всех ученых вместе взятых, вот какова: ученость не есть непосредственное приобретение состояния, но лишь поскольку ее ценят. А потому всякий ученый смотрит на свое ремесло как на такое, что не очень плодоносно и не есть дело, которое бы само по себе было искусством добывания хлеба насущного и которым непосредственно зарабатывают деньги подобно другим; а потому он уверен во всех своих доходах менее другого, всегда могущего заработать себе на хлеб своим искусством и ремеслом. Это может, стало быть, расположить ученого к скупости и к высокой оценке денег. Далее, к скупости привыкают люди, у которых дела требуют сидячего положения. Ибо раз они не выходят из дому, то отвыкают и от всех расходов, с этим связанных. Если они далеки от всяческих удовольствий и увеселений, то они свободны от необходимых для этого трат; поскольку же дело их сидячее, то они занимают себя такими удовольствиями, которые занимают и их дух, а при этом они привыкают также к воздержанности. Купец бывает скорее склонен к корыстолюбию, чем к скупости. Военное же сословие к скупости не склонно вовсе, ибо раз они не знают, сколь долго и когда они смогут воспользоваться причитающимся им, да и в этом-то не очень уверены, а, кроме того, это сословие весьма многочисленно, поэтому у него нет никаких источников для скупости.

В отношении пола заметим, что женский пол более мужского склонен к скупости, что вполне согласно также с его природой. Ибо, коль скоро они — не те люди, которые зарабатывают (erwerben), они должны и экономить более; напротив, тот, кто зарабатывает, может быть великодушнее.

В отношении возраста заметим, что старость более склонна к скупости, нежели юность. Ибо юность еще в состоянии все приобрести для себя, старость же бессильна. Деньги же в состоянии — ведь они и называются состоянием — достичь целей, которых нам недостает. Деньги имеют власть. Так и воры, если они уже много наворовали себе, пытаются в конце концов с помощью денег обеспечить себе безопасность, обезопасить себя от наказания: например, он покупает себе дворянство, чтобы его не так легко было повесить. Так же и старость пытается искусственным состоянием возместить недостаток сил и власти. Другая причина скупости у стариков — это также страх будущей нужды и бедности, ибо если они потеряют все, то будут уже не в состоянии приобрести себе больше; юность же может приобрести себе больше, она, если с одним не повезет, может приняться за что-нибудь другое, она может строить себе новые планы, — старость же этого не может. Поэтому старость должна учредить себе запас, который защитит ее от всяческой нужды. У прожженных скупцов (filzigen Geizigen) причиной их скупости большей частью бывает страх, а у некоторых — только желание могущества и власти, чего лучше всего они могут добиться с помощью денег.

15. Рассмотрение бережливости, как обстоит с нею дело

Бережливость есть тщательность и внимательность в отношении расходования благ. Бережливость — не добродетель. Ибо для бережливости, или сбережений не нужно ни умения, ни дарования. Если мы сопоставим ее с мотовством, то для того, чтобы быть транжиром со вкусом, нужно много более таланта и умения, чем для сбережений, ибо и самый глупый может откладывать деньги. Чтобы тратить деньги на утонченные удовольствия, надобно знание и умение; а приобретать деньги сбережениями — для этого знания не нужно. Поэтому и те люди, которые приобретают деньги сбережениями, суть довольно низкие души. А среди мотов (Verschwender) мы встречаем просвещенных и духовно богатых людей.

Если мы спросим: что более вредно для человека в государстве — скупость или мотовство, то нам следует вначале отделить от обоих то, чем они могут причинить ущерб правам других людей, — а именно от скупого — корыстолюбие, а от транжира — изведение чужих благ; и тогда мы видим, что транжир насладился жизнью, а скупец сам себя обманул, всегда стремившись насладиться ею в надежде. Он уходит из мира поэтому как глупая капля, которая даже не знает, что она жила. Если же, с другой стороны, мы учтем непредусмотрительность, то транжир отличается неблагоразумием — ведь он не знает, как долго будет жить, и потому впоследствии вынужден во всем отказывать себе, если сперва он растратил все это; скупцу же нет в том надобности. Но у скупца ведь точно так же. Он лишает себя настоящей жизни, как мот лишает себя жизни будущей. Труднее, правда, насладившись вначале благополучием, жить затем в нужде, чем, вначале отказав себе в чем-то, затем вкусить удовольствие; однако ведь транжир уже вкусил удовольст-

вие, и если бы скупец тоже в конце концов испытал его, тогда бы еще ничего; но он никогда не вкушает его, а всегда это откладывает, оно всегда для него в будущем, он пробавляется лишь надеждой на удовольствие. Растратчик есть, следовательно, милый глупец, скупец же — презренный дурак. Транжир не испортил к тому же своего характера, а потому он может еще найти в себе силу жить в своем несчастье. Скупец же всегда имеет дурной характер.

Если же мы спросим в отношении других, кто лучше — скупец или транжир? Пока оба живы, транжир лучше скупца, но после своей смерти скупец более полезен другим. Провидение располагает даже средствами для содействия своим целям через посредство скупцов. Они — машины, согласующиеся в порядке вещей со всеобщими целями, они тем самым заботятся о своих потомках, которые могут благодаря им вступить в полное владение своими благами, а поскольку денег там — целая куча, то с их помощью можно предпринимать крупные дела, а через эти предприятия деньги снова приходят в обращение.

Бережливость есть не добродетель, а благоразумие, но довольство есть добродетель. Довольство есть либо умеренность, либо же резиньяция, полное отречение. Легче полностью отказать себе в чем-нибудь, чем быть в этом умеренным. Если мы отказываемся от чего-либо, то мы ничего еще не почувствовали, если же мы должны умерить свои желания, то нужно, чтобы прежде мы что-то вкусили. Следовательно, здесь уже разгорелись аппетиты, а потому труднее воздержаться от того, чем мы уже насладились отчасти, нежели отречься от чего-либо полностью. Для резиньяции нужна добродетель, но для умеренности — нечто большее. Эти добродетели сводятся к господству над самим собою.

16. О двух природных влечениях и относящихся к ним обязанностях

От природы в нас есть два влечения, в силу которых мы требуем от других к себе уважения и любви. Эти влечения относятся, стало быть, к настроению других.

Какая из этих склонностей сильнее? *Склонность к уважению.* Причина тому двояка. Уважение обращено на нашу внутреннюю ценность, любовь же — лишь на соотносительную ценность других людей. Уважают нас потому, что мы имеем внутреннюю ценность, любят же нас другие потому, что мы выгодны для них и всяческими способами содействуем их удовольствию. Мы любим то, что приносит нам выгоду, и уважаем то, что само по себе имеет ценность. Другая же причина в том, что уважение доставляет нам большую безопасность от других, нежели любовь. Благодаря уважению прочнее наша неприкосновенность, и мы более гарантированы от оскорблений. Любовь же может иметь место и при презрении. Любовь зависит от любви к нам других людей: дело в том, любят ли меня другие или хотят изгнать меня и ненавидеть. Если же я имею внутреннюю ценность, то всякий уважает меня. Здесь дело зависит не от чьего-то произвола — но кто постигает мою внутреннюю ценность, тот будет также уважать меня.

Если мы возьмем противоположное, то презрение для нас мучительнее ненависти. И то и другое неприятно. Но если я — предмет ненависти, то меня ненавидит только тот или другой человек, и если даже эта ненависть чревата для меня большими несчастьями, то, если только другие знают мою внутреннюю ценность, я все-таки найду достаточно средств и душевных сил вынести эту ненависть и противостоять ей. Презрение же невыносимо. Предмет презрения есть предмет презрения для всех. Оно лишает нас ценности в глазах других и лишает нас также сознания нашей собственной ценности.

Если мы хотим, чтобы нас уважали, то мы также должны иметь уважение к другим людям и уважать человечность вообще. С другой стороны, если мы хотим быть любимы, то на нас лежит та же самая обязанность — также проявить человеколюбие. Следовательно, мы должны делать то, чего мы требуем от других, чтобы они сделали это нам.

Если мы еще внимательнее проанализируем то уважение, которого мы желали бы от других, то мы найдем, что провидению угодно, чтобы суждение других было для нас небезразлично, но чтобы нам было непосредственно важно то, как судят о нас другие. Этого, однако, мы требуем от других не ради пользы, выгоды и не в иных видах, ибо иначе мы были бы не честолюбивы (ehrliebig), а честоискательны (ehrbegierig), тщеславны (ehrgeizig). С этой целью купец хочет, чтобы его считали богатым, ибо ему от того есть польза. Но вещи нужно называть не по средствам, а цели их. Так, тот, кто откладывает деньги с тем, чтобы впоследствии со всей помпезностью спустить их (verprassen) — не скуп, а честолюбив (ehrsüchtig). Следовательно, и склонность добиться от других благоприятного о себе суждения не есть следствие выгоды, но непосредственная склонность, устремленная исключительно на честь и не имеющая своим объектом никакой выгоды, а потому такой человек может называться не тщеславным (ehrgeizig), а честолюбивым (ehrliebig).

Итак, эту склонность заложило в нас провидение, а потому никто, будь то даже великий государь, не равнодушен к суждениям других. Хотя один более другого обращает на это внимания. Кажется, например, что дворянину безразлично суждение крестьян или даже и мещан, а князю — суждение всех его подданных вместе взятых, однако всякий спросит все-таки о суждении себе подобного, которое ему небезразлично. Так, для князя не будет безразлично суждение другого князя, хотя уважение того, кто ему поддан, кажется не столь существенным — так как над ним у князя есть власть, а значит, уважение с его стороны не имеет такой ценности, как уважение того, над кем у него нет власти. Однако к себе подобным, по-видимому, весьма непосредственно относится честолюбие. Так, женщина низкого происхождения менее стыдится себе подобных, чем людей благородных, от которых скорее может стерпеть презрение, чем от себе подобных. Уважение же к нам более важных особ льстит нам более, чем уважение незначительных. Кто же неравнодушен к уважению меньших себя, тот ценит человечность вообще. Ему суждение о нем худшего из людей так же мало безразлично, как и суждение благородного.

Замысел провидения относительно этой склонности быть уважаемым другими состоит в том, чтобы мы соразмеряли наши поступки

с суждениями других, дабы наши поступки не совершались только в видах себялюбия, потому что одно лишь наше суждение портит поступок, но чтобы и другие тоже судили наши поступки.

От честолюбия следует отличать тщеславие. Если поэтому мы сопоставим их, то честолюбие есть нечто отрицательное, мы заботимся лишь о том, чтобы не быть предметом презрения; тщеславие же хочет быть предметом почтения (Hochachtung) других. Честолюбие мы могли бы назвать honestas, но тогда его следовало бы отличить от почтенности (Ehrbarkeit). Тщеславие же есть амбиция. Честолюбивым можно быть, даже не находясь в обществе других людей, можно из честолюбия искать себе уединения, чтобы только не быть предметом презрения. Тщеславным же нельзя быть в уединении, ибо мы желаем, чтобы другой оказывал нам почтение. Тщеславие есть, следовательно, притязание, вызов другим, чтобы они блюли почтение ко мне. Честолюбие мы всегда одобряем в каждом человеке, но тщеславия мы не желаем ни в ком. Если честолюбие не становится тщеславием, то это признак скромности. В силу честолюбия мы желаем от каждого уважения к себе, чтобы нас не презирали, в силу же тщеславия мы требуем к себе почтения более обыкновенного. Мы хотим, чтобы уважали преимущественно нас, мы притязаем принуждать суждения других к согласию со своим мнением. Поскольку же суждения других о нас свободны, то основания нашего уважения должны быть таковы, чтобы суждения других совершались ненавязчиво (unzudringlich); тот же, кто тщеславен, стремится принудить суждения других уважать себя, он требует, чтобы другие уважали его, а тем самым он делается смешон. Он покушается на права всех людей. А потому человеку, который тщеславен, мы тут же окажем сопротивление; кто же только честолюбив и настаивает на уважении к себе, только чтобы не быть презираемым, того мы тоже уважаем, и, чем более он достоин уважения и чем менее он притязает на него, тем скорее мы ответим ему уважением.

В тщеславии нужно различать два момента — суетность (Eitelkeit) и подлинное тщеславие. Суетность есть жажда почестей в отношении того, что не относится к нашей личности, например, кто ищет почести в титуле, в одежде. Подлинное же тщеславие есть жажда почестей в отношении того, что относится к ценности нашей личности. Всякое тщеславие, хотя оно и естественно для человека, следует все же сдерживать. Все люди тщеславны, но никто не должен выделяться из их среды, ибо тогда тщеславие не достигает своей цели, так как люди незамедлительно откажутся от претензии на благоприятное суждение о себе: ведь они хотят быть свободными в своем суждении и не быть никем принуждаемыми.

Мы можем ценить нечто само по себе, высоко же ценить и почитать мы можем лишь то, что имеет ценность заслуги. Обыденные люди суть те, которые имеют такую ценность, какой можно требовать от каждого без различия. Они не заслуженны и не достойны почтения, они достойны уважения и оценки, но не того, чтобы их чтили и почитали. Искренность, честность, пунктуальность в соблюдении своей повинной обязанности — это часть того, чего можно требовать от каждого, и оттого мы заслуживаем уважения и оценки, но не почтения и почитания. Если некто честен, то он от этого не может еще претендовать на почести, а лишь на уважение, ибо он не имеет преимущественной, выдающейся ценности. Во

все века, когда честность доставляет почести и где это — дело тщеславия, и тем, что мы честны, мы приобретаем себе ценность заслуги, — там уже произошла порча нравов, там честность уже редкая вещь. Ее зачисляют в заслуги, между тем как она должна бы быть повседневно свойственна каждому; ибо тот, кто лишь на самомалейшую часть не честен, тот уже мошенник. Так, например, в турецких судьях хвалят как некую заслугу, что они не дают себя подкупить, и если Аристида называли справедливым, то это хоть и похвала ему, но поношение его веку, — ведь если это столь восхваляли в нем, значит, тогда немного было людей справедливых. К заслуженным поступкам относятся, например, великодушие, благость, ибо этого я не могу требовать от каждого; а потому таких людей не только уважают, но почитают и чтят. Уважение мы приобретаем себе добрым поведением, почести же — заслуженными поступками. Мы лишаемся уважения, если пренебрегаем повинными обязанностями.

Точно так, как природа велит нам скрывать половую склонность и обращать ее в тайну (хотя она свойственна природе каждого, это сокрытие служит для того, чтобы положить пределы этой тяге и склонности и не сделать ее столь пошлой и откровенной, чтобы она тем лучше сохранялась в нас), так же точно природа требует, чтобы мы старались утаить свои склонности к тщеславию, ибо как только оно проявится, это будет уже неправомерное притязание.

Человек имеет влечение к чести, которое совершенно бескорыстно. Часто, однако, тщеславие бывает также корыстно, а именно, если оно затем ищет себе почестей, чтобы улучшить свое состояние, получить таким образом должность или жену. Кто же ищет чести безо всяких иных видов лишь в одобрении других, тот честолюбив.

Если мы возьмем влечение к почести, которое люди обнаруживают тем, что хотели бы сохранить доброе мнение других о себе и после смерти, то мы увидим, что в этом нет ничего своекорыстного. Не будь этой чести, никто не старался бы посвящать себя наукам. Будь он на пустынном острове, он выбросил бы прочь все книги и принялся бы скорее за поиск кореньев.

Спрашивается, право или же неправо это влечение к почести в стремлении к наукам? Провидение вложило в нас влечение к почести, дабы наши поступки и наш образ действий согласовались со всеобщим суждением всех. Ибо не будь у нас этого влечения, мы не стали бы так стараться сделать наши поступки общеполезными, мы могли бы ошибаться в нашем собственном суждении; а потому наши познания, если бы они зиждились единственно лишь на нашем собственном суждении, были бы часто весьма ложными; а потому это влечение — сравнивать наши суждения о наших познаниях с суждением других — независимо. Таков пробный камень познаний: подвергать наши познания суждению многих умов. Всеобщий разум, суждение всех есть тот судья, пред которым должны представать наши познания, ибо иначе я не могу знать, заблуждался ли я или не заблуждался, — а заблуждаться я могу по многим причинам. Другой мог бы, правда, заблуждаться, но не точно в том же, в чем и я. У нас есть, стало быть, влечение чести сообщать наши познания суду других. Верно, что это влечение вырождается впоследствии в тщеславие, когда пытаются приукрасить мнимыми аргументами ложные вещи и познания, чтобы только добиться хитростью

согласия других и сохранить свою честь; но в первоистоке своем это чистое и подлинное влечение. Если же оно вырождается, то тем самым отпадает и цель, поставленная провидением. Тщеславие, таким образом, не так естественно, но лишь при известных условиях; честолюбие же естественно. Не будь честолюбия (Ehrliebe), науки не имели бы стимула (Antrieb).

Спрашивается: согласуется ли это честолюбие, свободное в себе и для себя всякого своекорыстия, которое не бывает безразлично даже после смерти и даже бывает тогда еще сильнее, потому что после смерти нельзя уже стереть никакого пятна со своего доброго имени, — согласуется ли оно с обязанностями перед самим собою, и даже более — есть ли само оно предмет обязанностей перед самим собой? Безусловно, это влечение не только согласно с обязанностями, но составляет и предмет нашей обязанности. Человек должен быть честолюбив. Кто безразличен к чести, тот низок (niederträchtig). Честь есть доброта поступков в явлении. Поступки же людей должны не только быть добры, но и являться добрыми в глазах других людей. Ибо моральность, добрая воля и настроение придают ценность человеческому роду. Поскольку же это также есть моральное обязательство (Verbindung), то всякий должен следить за тем, чтобы поступки его не только не подавали отрицательного примера, не только не заключали в себе ничего злого, но чтобы они подавали также положительный пример и содержали в себе нечто доброе. Наши поступки должны быть не только добрыми, но и бросаться в глаза другим как пример.

Наши поступки должны проистекать из честолюбия. Спрашивается только: следует ли, относительно чести, руководствоваться мнением других о том, что достойно одобрения или неодобрения, или же следует руководствоваться своим собственным принципом? Мнение других двояко: по эмпирическим основаниям — и там они властны — и согласно разуму — там они не властны. Относительно праведности, которую я постигаю своим разумом, — здесь я могу не следовать ничьим мнениям, но руководствоваться своим принципом, который я постигаю с помощью разума. Если же это, например, дело привычки, то я должен руководствоваться мнением других.

Тщеславие (Ehrbegierde) может быть еще, в-третьих, — если считают делом чести то, что люди говорят и что они думают о нас. Всякий должен считать делом чести то, что о нем думают люди. Плохо, если мы сообразуемся лишь с тем, что люди говорят. Почтенность (Ehrbarkeit) есть свойство поведения быть достойным почтения, т. е. не быть предметом презрения.

VIII. Об обязанностях по отношению к другим людям

Автор позволяет себе здесь излишнее обсуждение обязанностей относительно неживых, живых или неразумных существ, а также по отношению к разумным существам. Обязанности, однако, мы имеем лишь по отношению к людям. Неживое полностью подчинено нашему произволу. И обязанности по отношению к животным являются таковыми

лишь в той степени, в какой они попадают в круг наших интересов. Поэтому мы сведем все обязанности к обязанностям по отношению к другим людям. В них мы отметим две основные разновидности:

1. Обязанности благожелательности, доброты;
2. Обязанности долженствования, справедливости.

В первом случае действия наши добры, во втором — справедливы и обязательны.

Во-первых, если мы обратимся к долгу благожелательности, то не можем сказать, что обязаны любить других людей и делать им добро, потому что тогда, когда любишь другого, то желаешь ему добра, охотно и из собственного побуждения, а не потому, что должен желать этого. Любовь — это благожелательность, проистекающая из склонности. Но доброта может проистекать и из принципов. Соответственно этому наше удовольствие и удовлетворение от благодеяния может быть или непосредственным, или опосредствованным удовольствием. Непосредственное удовольствие от благодеяния другому есть любовь, опосредованное удовольствие от благодеяния имеет место тогда, когда мы одновременно сознаем, что исполнили свой долг — это благодеяние по обязанности*. Благодеяние по любви исходит от сердца, благодеяние же по обязанности — скорее из принципов рассудка. Так, жене можно оказывать благодеяние по любви; но там, где склонность исчезла, необходимо делать это по обязанности.

Спрашивается, может ли утверждать моралист, что долг наш состоит в том, чтобы любить других? Любовь — это благожелательность по склонности, а моим долгом не может стать ничего, что основывается не на моей воле, а на склонности. Я не могу заставить себя любить, а люблю тогда, когда у меня есть к этому побуждение. Долг же — это всегда принуждение: или я должен заставлять себя сам, или же меня принуждают другие.

В чем же, однако, заключается источник обязательности благодеяния по отношению к другим из принципов?** Мы должны взглянуть здесь на мировую арену, на которой природа разместила нас в качестве гостей и на которой мы находим все необходимое для нашего временного счастья. Каждый из нас имеет право наслаждаться дарами мира. Поскольку каждому полагается равная часть, а Бог не отмерил никому его доли, предоставив людям право поделить их между собой, то каждый из нас должен таким образом наслаждаться дарами жизни, чтобы заботиться о счастье других, имеющих право на равные части, и ничего не отнимать у них. Поскольку забота Бога носит всеобщий характер, я не должен оставаться равнодушным при рассмотрении счастья другого. Например, если я найду в лесу стол, уставленный яствами, то не должен думать, что они существуют лишь для меня. Я могу наслаждаться ими, но в то же время позаботиться о том, чтобы оставить что-то другим; я не должен доедать до конца ни одного блюда, так как и другой может захотеть отведать его. Итак, там, где я вижу, что забота имеет всеобщий характер, я обязан ограничить свое потребление, полагая, что природа уготовила это всем. Таков источник благодеяния по обязанности.

Если, с другой стороны, обратиться к благодеянию по любви и рассмотреть человека, любящего по склонности, то можно увидеть, что

такому человеку необходимы другие люди, по отношению к которым он мог бы проявить доброту. Не находя людей, по отношению к которым можно быть благодетельным, он чувствует себя неудовлетворенным. Непосредственное удовольствие и удовлетворенность благодеянием свойственны любвеобильному сердцу, и оно испытывает удовольствия больше, чем если бы наслаждалось само. Эта склонность должна быть удовлетворена, поскольку она есть не что иное, как потребность, проистекающая из доброты души и сердца. Но никакой моралист не должен пытаться культивировать ее, а культивировать необходимо благожелательность, проистекающую из принципов. Ведь первая основывается на склонности и потребности людей, из чего возникает беспорядочность отношений. Такой человек будет из склонности благодетелен к каждому. Если же его кто-либо обманет, то он раскается в том, что сделал, примет иное решение и выработает для себя правило никому более не делать добра. Его поведение, таким образом, не руководствуется принципами. Поэтому моралисты должны заложить принципы, рекомендовать и культивировать благожелательность, проистекающую из обязанности. Если же все обязанности полагаемы природой и религией, то тогда может культивироваться и склонность, но лишь в той степени, в какой она подчиняется принципам — только тогда могут быть полагаемы они как движущие силы* творения добра из склонности.

Перейдем, наконец, ко второму роду обязанностей по отношению к другим людям, а именно к обязанностям по долгу и справедливости. Эти обязанности проистекают не из склонности, а из права других людей. Здесь речь пойдет не о потребностях других людей, как то было выше, а о правде. Другой человек может нуждаться или не нуждаться, может находиться в бедственном положении или нет, но когда речь заходит об его праве, то я обязан удовлетворить его. Эти обязанности покоятся на всеобщем законе права.

Высшей среди этих обязанностей является глубокое уважение права других людей. Наш долг состоит в том, чтобы глубоко уважать право других и как святыню ценить его. Во всем мире нет ничего более святого, чем право других людей. Оно неприкосновенно и ненарушимо. Проклятие тому, кто ущемляет право других и топчет его ногами! Право человека должно обеспечивать ему безопасность, оно сильнее всякого оружия и надежнее всех стен. У нас есть священный правитель, и то, что он преподнес людям как святость, — это право людей.

Если представить человека, действующего только согласно праву, а не по доброте, то такой человек в состоянии всегда закрыть свое сердце перед другим, он сможет оказаться равнодушным к тяжелой судьбе и страданиям другого. Однако если он относительно любого добросовестен в выполнении своего долга, если он свое право по отношению к каждому человеку считает чем-то святым и высокочтимым, данным людям правителем мира, если он просто так никого не одарит самым малым, но при этом будет настолько точен, что ничего не отнимет у другого, то действовать он будет согласно праву. И если бы все поступали таким же образом, то есть никто не действовал бы из любви и доброты, но не ущемлял при этом право каждого, тогда не существовало бы страдания в мире, кроме лишь того, которое возникает не из

попрания права, а, к примеру, из-за болезни, несчастного случая. Наибольшая и наисильнейшая беда коренится скорее в бесправии людей, чем в их несчастии.

Уважение права есть следствие принципов, но люди испытывают в них недостаток. Так, провидение заложило в нас другой источник, а именно инстинкт доброты, благодаря которому мы заменяем то, что приобрели незаконным путем. Таким образом, мы обладаем инстинктом доброты, а не справедливости. В соответствии с этим побуждением люди испытывают жалость к другим и творят блага, которых перед этим их лишили, хотя они не осознают никакой несправедливости. Это происходит потому, что понятие несправедливости до конца ими не исследуется.

Можно стать сопричастным ко всеобщей несправедливости даже тогда, когда человек соответственно гражданским законам и положениям не совершает ничего несправедливого. Когда кто-либо делает добро терпящему бедствие, то этим самым ничего не дарит ему, а лишь возвращает то, что ранее помог отнять у него из-за всеобщей несправедливости. Если бы никто не захотел присваивать себе благ жизни более, чем другой, то не существовало бы ни бедных, ни богатых. Поэтому сами действия доброты — это действия, совершаемые по обязанности и долгу и проистекающие из права других.

Когда же, с другой стороны, мы посмотрим на человека, не уважающего право других людей, но привыкшего собственные действия по обязанности выполнять лишь из доброты, то убедимся, что такому человеку невозможно внушать что-либо о праве и долге. Многое он делает из доброты, но если придет кто-либо, кто, находясь в крайней нужде, потребует вернуть ему долг с тем чтобы уплатить по векселю, заведя при этом речь о долге, то будет обвинен им в грубости и желании получить все при помощи принуждения, хотя пришедший вправе этого требовать. Однако если он не возвратит долг этому человеку и тот поэтому сделается несчастен, то все его другие добрые и благодетельные дела, совершенные им за всю жизнь, не уравновесят несправедливость, допущенную по отношению к данному человеку, потому что этот поступок подлежит подсчету другого рода, где прежние действия не принимаются в расчет. Творить доброту можно из имеющегося излишества, но при этом ни у кого нельзя отнимать ему принадлежащего.

Если бы все люди захотели действовать лишь по доброте, то не существовало бы моего и твоего, мир тогда был бы ареной не разума, а склонности, тогда никто не стал бы стараться что-нибудь приобретать, а полагался бы на доброту других. Но для этого все должно было бы иметься в огромном изобилии. Так, дети совместно радуются чему-либо до тех пор, пока у них это есть и один другому что-либо дает. Поэтому хорошо, что люди в труде должны проявлять заботу о своем счастье и каждый должен уважать право других. Следовательно, все моралисты и учителя должны настолько, насколько это возможно, представлять действия из доброты, как действия по долгу, и сводить их к праву. Нельзя льстить человеку только потому, что он совершил доброе дело, иначе его сердце наполнится восторгом от собственного великодушия и он пожелает, чтобы все его действия стали пониматься не иначе как действия из доброты.

Мы хотим предложить еще несколько замечаний о долге благожелательности и доброты. Невозможно проявлять благожелательность* по любви, а благожелательность по обязанности — можно. Когда мы кому-либо оказываем благодеяние по долгу, то привыкаем к этому и впоследствии поступаем так уже из любви и желания. Если о ком-либо мы говорим хорошее только потому, что видим, что он заслужил это, то так привыкаем, что впоследствии повторяем то же самое уже из симпатии. Таким образом, любовь из склонности также является моральной добродетелью и могла бы рекомендоваться для того, чтобы научиться делать добро по обязанности. Затем — по привычке, чтобы потом творить его из склонности.

Всякая любовь — это или любовь благожелательности, или любовь симпатии. Любовь благожелательности состоит в том, чтобы по склонности и желанию способствовать счастью другого. Любовь симпатии представляет собой то удовольствие, которое мы получаем, восхищаясь совершенством другого. Удовольствие это может быть чувственным и интеллектуальным. Любовь чувственного удовольствия — это получение удовольствия при чувственном восприятии, вытекающее из чувственного желания; например, половое влечение есть чувственное удовольствие. В этом случае речь идет не столько о блаженстве, сколько об общности лиц. Любовь же интеллектуального удовольствия постичь труднее. Интеллектуальное удовольствие представить нетрудно, но любовь интеллектуального удовольствия — трудно.

Какое же интеллектуальное удовольствие вызывает склонность? — Благие убеждения доброты. Если сказано: ты должен любить ближнего, то как понимать это? Я должен любить его не любовью удовольствия, так как такой любовью я могу любить и отъявленного разбойника. Ближнего я должен любить любовью благожелательности. Но моральная благожелательность состоит не в том, что кому-либо желают добра, а в том, что желают, чтобы другой стал достоин его. Такую любовь благожелательности можно питать и к врагам. Такого рода благожелательность всегда может быть искренней; я желаю, чтобы другой обрел себя, чтобы он стал достоин всего счастья и действительно достиг его. Такую благожелательность может испытывать король по отношению к изменнику, он может оштрафовать его и повесить, он может при этом, конечно, жаловаться ему на то, что очень огорчен, поскольку при определении наказания ему пришлось руководствоваться законом; сам же король сердечно желал бы, чтобы тот оставался достоин вечной жизни. Итак, каждому может быть предписана любовь благожелательности по отношению к своему ближнему. Только любовь удовольствия не может быть предписана вообще. Никто таковую не может испытывать там, где отсутствует объект удовольствия. В каждом человеке существует различие между человеком самим по себе и человечеством. Соответственно этому можно испытывать симпатию к человечеству вообще, но в то же время не питать симпатии к конкретным людям. Такого рода симпатию можно испытывать и к злодею в том случае, если проводить различие между злодеем и человечеством, потому что и в величайшем злодее сохраняется зерно доброй воли. Не существует злодея, который не мог бы различать добро и зло и не хотел бы быть доб-

родетельным. Таким образом, у него присутствуют и нравственное чувство, и добрая воля, но не хватает лишь силы воли и побуждения. И даже если он является таким злодеем, то я все еще могу размышлять: кто знает, что его привело к этому? Может быть, соответственно его темпераменту, это представляет собой такую же мелочь, как и небольшой грех в моем понимании? Если же я постараюсь перенестись в его чувства, то смогу найти в нем некоторые задатки добропорядочности, поэтому и в его лице необходимо любить человечество. Поэтому можно с полным правом сказать, что мы должны любить нашего ближнего, не только обязаны совершать благодеяние, но и с любовью, благожелательностью относиться к другим людям.

Поскольку люди, в которых мы должны любить человечество, являются предметом любви и симпатии, то и судьи при наложении наказания на преступника не должны забывать о человечестве. Они должны наказать злодея, но не оскорблять человечество посредством унизительных мер наказания. Ибо если кто-либо унижает общечеловеческое в конкретном человеке, то и в самом себе он не ценит человеческое и поэтому сам (из-за того, что унизил человеческое в себе) недостоин быть человеком. В этом случае с ним необходимо обращаться, как с предметом всеобщего презрения.

Требование любви по отношению к другим, таким образом, ограничивается любовью по обязанности и по склонности. Так как если я люблю кого-либо по обязанности, то благодаря этому приобретаю вкус к любви посредством уважения и любовь по обязанности превратится в любовь по склонности. Любовь же из чувства долга (как и вообще всякий долг) притворна, так как человек в данном случае всегда задумывается над тем, обязан ли он делать это. Лишь склонность идет прямым путем, она одна должна следовать им потому, что не знает никаких правил.

Приветливость — не что иное, как манера внешнего поведения в отношении других, это отвращение к любому оскорблению, которое может быть причинено другому. Она возникает из любви к людям, смягчает гнев и жажду быть правым в отношениях с другими. В основе своей она положительна, так как приветливые люди ничего не делают для того, чтобы лишить благополучия других, но они и не столь великодушны, чтобы требовать его для них. Однако оба эти качества [приветливость и любовь к людям. — *Ред.*] должны быть связаны; только великодушие, сопряженное с мужеством и силой души, не сочетается с приветливостью, заключающейся только в кротости и мягкости.

Человечность — это способность участвовать в судьбе других людей. Бесчеловечность означает — не принимать участие в судьбе других. Почему некоторые науки называются humaniora? Потому что человека они делают более утонченным. При этом у каждого изучающего их, даже если он не достиг большой учености, сохраняется некоторая утонченность и мягкость. Ведь науки, коль скоро они покорили душу, придают ей мягкость, которая сохраняется и в дальнейшем. Купец поэтому оценивает каждого по его деньгам; человек же, знакомый с гуманитарными науками, оценивает людей по другим критериям.

Приветливость в сочетании с откровенностью представляет собой искренность, столь почитаемую всеми. Дружественность, услужливость,

утонченность манер, любезность уже сами по себе являются добродетелями, выраженными, однако, в малом. Но случаи, где добродетель сочетается с силой, очень редки. Так, к добродетели, сочетающейся с силой, относится оказание дружеской услуги и принесение в жертву собственного счастья, что встречается очень редко. Нехорошо, когда человек, имея друга, обременяет его в случае необходимости требованиями о помощи и осложняет этим его жизнь. Тогда последний сразу же подумает, что повторяться это будет часто. Лучше, если человек сам переносит собственные неприятности, а не отягощает ими других. Те же, кто жалуется на недостаток друзей, эгоистичны и пытаются всегда извлекать выгоду из своих друзей. Друг мне требуется не ради выгоды, а для общения и для того, чтобы иметь возможность раскрывать себя. Вежливости же я требую от каждого. Любое общение уже представляет собой культивирование добродетели и является подготовкой к определенному проявлению добродетели. Вежливость означает ту самую обходительность, когда мы бываем хороши до мелочей, чтобы понравиться другим. Утонченность — это шлифовка грубости. Люди до тех пор шлифуются и притираются, пока не начинают подходить* друг другу. Это умение указывает на утонченную способность оценивать, нравится или нет что-то другому человеку.

Хладнокровие характера по отношению к другим есть то, что не содержит в себе проявления любви и не обнаруживает ни малейшего движения души. Тот, кто не осознает благожелательного движения души, тот — холоден. Хладнокровие, однако, осуждать нельзя. Поэты предпочитают теплоту чувств и страстей и порицают хладнокровие. Но люди, у которых хладнокровие сочетается с принципами и хорошим нравом, являются теми людьми, на которых можно в первую очередь положиться. Хладнокровный опекун, желающий добра, адвокат, патриот — это люди верные, отличающиеся постоянством, которые, несомненно, будут способствовать моему благу. Хладнокровие в злодее ужасно; но связанное с добрыми намерениями хладнокровие, хотя это и нехорошо звучит, все-таки лучше, чем теплое чувство, исходящее из аффекта, потому что оно более постоянно.

Душевный холод — это недостаток любви, хладнокровие же — недостаток любовных страстей. Хладнокровие привносит в любовь постоянство и порядок, а душевный холод — недостаток чувств, выражающийся в неспособности реагировать на состояние других.

Мы должны любить других потому, что это хорошо, и потому еще, что, любя других, мы сами становимся добрее. Однако как же можно любить другого, когда тот недостоин этого? В таком случае любовь означает не склонность, а желание, чтобы другой был достоин симпатии. Мы должны стремиться склонять себя к желанию того, чтобы другие были достойны любви. И тот, кто ищет в людях достойное любви, несомненно найдет в них это; так же как человек, не любящий людей, всегда выискивает в других и действительно находит то, то недостойно любви. Необходимо желать счастья другому, но нужно также желать найти его достойным любви.

При этом следует указать на одно правило: мы должны стремиться к тому, чтобы наши намерения любить другого и желать ему счастья не

оказались бы безрезультатными, а были бы практическими пожеланиями. Практическое желание — это желание, направляющееся не столько на предмет, сколько на действие, с помощью которого предмет создается. Мы должны не только испытывать удовольствие при виде блага других и их счастья, но само удовольствие должно основываться на практических действиях, которые способствуют осуществлению этого благополучия. Точно так же, когда другой находится в бедственном положении, я должен не только желать, чтобы произошло избавление, но и сам искать путь к избавлению его от беды. Все несчастья и неприятности являются предметом нашего недовольства не столько потому, что они вообще существуют, сколько потому, что представляют собой дело рук людей. Если у человека пострадало здоровье или состояние из-за вмешательства судьбы, как часто случается в жизни, сказать в данном случае просто нечего, но если все это произошло из-за другого человека, то тогда это становится предметом нашего недовольства. Если же я вижу человека, находящегося в таком состоянии, которое никак не могу изменить и никоим образом не могу прийти ему на помощь, то могу холодно отвернуться от него и, как стоик, изречь: это не касается меня, мои желания не помогут ему. Я могу только в той мере способствовать его счастью и разделить несчастье, в какой могу протянуть мою руку, чтобы помочь ему. Но я не окажу ему никакой помощи в его несчастье, если буду сильно желать, чтобы он освободился от несчастья*. В этом смысле сердце лишь тогда будет добрым, когда человек другому не просто желает счастья, но и что-то делает для этого. Люди хвастаются тем, что обладают добрым сердцем, уже тогда, когда просто желают, чтобы каждый был счастлив. Но только тот действительно обладает добрым сердцем, кто способствует осуществлению этого желания.

Все моральные наставления покоятся на том, что наше удовлетворение при виде счастья других должно состоять лишь в том, что мы испытываем удовольствие при содействии счастью других. Поэтому счастье других само по себе не является предметом нашего удовольствия, а становится таковым лишь тогда, когда мы способствуем ему. Люди все же верят, что участие в судьбе других и доброе сердце заключаются уже в самих чувствах и желаниях. Но того, кто не обращает внимания на несчастье других тогда, когда не может помочь, кто равнодушен к несчастью, изменить которое не в силах, но заботится о том, чтобы помочь, сделав то, что возможно, — такого человека можно назвать практичным, а его сердце — хорошим. Ибо оно деятельно, хотя он и не устраивает из этого парада, как другие, проявляющие свое участие лишь через пожелания и уже в этом усматривающие дружбу.

1. О дружбе

Она — любимый конек поэтически настроенных моралистов, и здесь пытаются они искать нектар и пищу богов. Людьми движут две силы, одна заключена в них самих и является движущей силой себялюбия; вторая — моральная сила, относится к другим; она есть движущая сила всеобщей любви к человеку. Эти две силы постоянно борются в челове-

ке. Люди любили бы других и заботились бы об их счастье, если бы сюда не примешивались мотивы, продиктованные себялюбием. Но, с другой стороны, они видят, что действия, продиктованные себялюбием, не являются нравственной заслугой, а лишь допускаются моральными законами. Большой заслугой в противоположность этому является то, когда человек, движимый любовью к людям, способствует счастью других. Но особенно держится человек за то, что придает ценность его личности. Из этой идеи проистекает дружба. С чего же начать? Должен ли я в первую очередь, исходя из чувства себялюбия, обеспечить собственное счастье и только потом уже, когда оно достигнуто, заботиться о счастье других? Но коль скоро счастье других будет отодвинуто мной на второй план, моя собственная склонность к счастью будет постоянно возрастать, так что я никогда не достигну предела в стремлении к нему, и из-за этого чужое счастье останется в стороне. Если же я сначала начну заботиться о счастье других, то мое собственное отодвинется. Но если бы все люди были благоразумны настолько, что каждый заботился бы о счастье других, то благополучие каждого было бы обеспечено благополучием других. Если бы я знал, что другие озабочены моим счастьем так же, как и я хочу заботиться о других, то я не испытывал бы недостатка в собственном счастье, так как его мне заменило бы то, что я забочусь о счастье других. Таким образом мы обменялись бы благами, и никто не остался бы ущемленным, потому что точно так же, как я забочусь о других, другие пекутся обо мне. Кажется, что человек что-то теряет, заботясь о счастье других; однако если другие заботятся о нем, то оказывается, что он не теряет ничего. В таком случае счастье каждого зависело бы от великодушия других. Это и есть идея дружбы, согласно которой себялюбие растворяется в идее великодушной взаимной любви. Если же мы вновь рассмотрим вопрос в том аспекте, что каждый заботится лишь о собственном счастье и равнодушен к счастью других, то придется признать, что такое право — заботиться о собственном счастье — имеет каждый. Но право это не является заслугой, а представляет собой лишь разрешение, вытекающее из морального правила. Если кто-либо не помешал счастью другого в то время, когда добивался собственного, то в этом случае он не имеет никакой моральной заслуги, но в то же время и не совершил морального преступления. Если нам всем пришлось бы выбирать, что бы мы избрали? Дружбу или себялюбие? Исходя из моральных причин, мы все избрали бы дружбу, но из практических — себялюбие. Ведь никто другой не в состоянии позаботиться о моем счастии так, как я сам. Но если я выберу одно из двух, то любой выбор будет ошибочным: если я выберу дружбу, то из-за этого пострадает мое счастье; если же я предпочту чистое себялюбие, то выбор мой будет лишен моральной заслуги и ценности.

Дружба — это идея, потому что она не извлечена из опыта, будучи в реальном состоянии очень несовершенна, а заключена в рассудке, но мораль очень нуждается в ней. Здесь уместно пояснить, что такое идея и что — идеал. Требуется мера для того, чтобы оценивать степень совершенства. Эта мера является произвольной тогда, когда величина не определена понятиями a priori, или естественной, при которой величина

определена понятиями a priori. При рассмотрении величин, определяемых a priori, возникает вопрос о том, какова определенная мера, в соответствии с которой мы можем их оценивать. Мера эта всегда будет наибольшей. Поскольку последняя является мерой при рассмотрении других величин, которые меньше, то эта мера является идеей, а поскольку она представляет собой образец для других, то — идеалом. Если мы возьмем любвеобильные устремления людей относительно друг друга, то увидим, что для них характерно много уровней и отношений, определяемых соотношением между любовью к себе и любовью к другим. Максимум взаимной любви представляет собой дружба, а последняя есть идея, поскольку служит мерой взаимной любви. Наивысшая любовь по отношению к другому — та, когда другого я люблю точно так же, как самого себя. Другого я не могу любить более себя, но если я хочу любить его так же, как себя, то могу осуществить это только в том случае, когда уверен, что и другой будет любить меня точно так же, как себя самого, и тогда мне будет возмещено то, что мною утрачено и благодаря этому я обретаю самого себя. Идея дружбы позволяет определить, что представляет собой дружба, и увидеть, сколько нам еще ее недостает. Когда Сократ говорит: мои дорогие друзья, друзей нет*, то это означает примерно то, что никакая дружба не совпадает полностью с идеей дружбы. Здесь он был прав, потому что такое совпадение действительно невозможно. Но идея есть нечто истинное. Если я выбираю дружбу и забочусь только о счастье другого в надежде, что другой также заботится о моем счастье, то это, правда, взаимная любовь, в которой мне воздастся (здесь каждое счастье было бы результатом великодушия: я не отказываюсь от своего счастья, но сосредоточено оно в руках другого, счастье которого, в свою очередь, сосредоточено в моих руках). Сама по себе идея эта хороша лишь в рефлексии, но между людьми ее не найти.

Но если каждый будет заботиться лишь о себе, не заботясь о другом, то в этом случае никакой дружбы быть не может. Таким образом, эти подходы должны сочетаться друг с другом. Человек заботится о себе, а также и о счастье других. Поскольку здесь не может быть определенных границ и обозначения степени, то мера в дружеских отношениях не может быть определена никаким законом и правилом. Я обязан заботиться о своих потребностях и довольстве жизнью; если же счастье другого я не могу обеспечить никаким иным образом, как только отказом от собственных потребностей и довольства жизнью, то меня никто не может обязать заботиться о счастье другого и состоять с ним в отношении дружбы. Но поскольку каждый может увеличивать свои потребности и иметь их столько, сколько хочет, то нельзя установить какой-нибудь уровень, с которого отказ от потребностей становится условием возможности дружбы. Ведь многие из тех потребностей, которые мы стремимся удовлетворить, таковы, что мы можем ими пожертвовать ради друга.

Дружба может быть разделена на дружбу, покоящуюся на потребностях, на вкусе и на убеждениях.

Дружба, покоящаяся на потребностях, — это такая дружба, при которой люди в том, что касается их жизненных потребностей, могут

заботиться друг о друге. Таким было начальное состояние дружбы у людей. Она получает наиболее широкое распространение, когда они были еще в первобытном состоянии. Когда дикари отправляются на охоту, находясь между собой в отношении дружбы, то каждый заступается за другого и старается заботиться о потребностях другого. Чем меньше у людей потребностей, тем сильнее такая дружба, но чем больше становится потребностей, тем меньше дружба такого рода. Когда человек живет в условиях роскоши, имеет много потребностей, то у него не остается времени, чтобы заниматься проблемами других, так как он постоянно занят собой. Поэтому в условиях роскоши такого рода дружбы не существует, да в этом состоянии человек и не хочет иметь такую дружбу. Если один из двух людей знает, что другой добивается дружбы ради того, чтобы удовлетворять некоторые свои потребности, то дружба становится ангажированной (interessant)* и тем самым уничтожается. Если же дружба эта активна, то есть если один из них действительно заботится о потребности другого, то в этом случае она щедра; но пассивная сторона, которая исходит лишь из того, чтобы получить пользу от другого, — очень неблагородна. Поэтому лучше, если никто не будет отягощать друга собственными бедами, а вынесет их сам. Коль скоро дружба между двумя людьми с обеих сторон благородна, то каждый в этом случае не будет отягощать другого своими делами. Тем не менее во всякой дружбе мы должны предполагать дружбу по потребностям, но не ради того, чтобы наслаждаться ею, а ради доверия, то есть я должен доверять моему истинному другу в том смысле, что он был бы в состоянии заботиться о моих делах и потребностях, но я не должен требовать этого от него ради наслаждения. Истинным другом является тот, в котором я уверен, на которого могу положиться, который в случае нужды действительно поможет мне. Но поскольку я также являюсь его истинным другом, то не должен этого требовать от него и доставлять ему неудобства. Я должен лишь доверять ему, но ничего не требовать и предпочесть выдерживать неприятности самому, чем затруднять другого. Другой должен с таким же доверием относиться ко мне и столь же мало требовать. Таким образом, вера в благожелательный нрав другого и дружбу солидарности будет предполагаться в отношении наших потребностей, несмотря на то что существует принцип, согласно которому мы не должны злоупотреблять дружбой. Поскольку мой друг столь великодушен, что имеет такие благие намерения в отношении меня, желает мне добра и в случае несчастья поможет мне, то и я должен быть столь же великодушен и не требовать этого от него. Дружба, заходящая столь далеко, когда один помогает другому, причиняя вред себе, очень редка, деликатна и утонченна. Причина ее такова: один не может допустить несчастья другого. Благожелательное настроение есть самое сладчайшее и деликатнейшее в дружбе, а другой должен стараться не уменьшать его, так как деликатная сторона дружбы заключается не в том, чтобы искать лишний шиллинг в кошельке другого. Но существует и другая причина изменения отношений. Отношения дружбы — это отношения равенства. Если один друг помогает в несчастье другому, то он оказывается моим благодетелем, и я остаюсь у него в долгу. Но коль это так, то, значит, я нахожусь в неловком положении и не могу

смотреть ему прямо в глаза. Таким образом, подлинные отношения перестали существовать и дружбы более нет.

Дружба по вкусам является лишь подобием дружбы. Она заключается в получении удовлетворения от общения и взаимного общества, а не от счастья одного и другого. Между людьми одного сословия или рода занятий дружба по вкусам не распространена так, как между людьми с различными интересами. Так, один ученый не будет состоять в такой дружбе с другим ученым, поскольку другой владеет тем же самым, что и первый; они не смогут удовлетворять друг друга даже в беседе, так как то, что знает один, знает и другой. Но ученый вполне может находиться в состоянии такой дружбы с купцом или солдатом. В том случае, если ученый не является педантом, а купец — глупцом, то они вполне могут беседовать друг с другом каждый о своем предмете. Людей связывает лишь то, что составляет потребность друг для друга, а не то, что оба они уже имеют, то есть их связывает не однообразие, а различие.

Дружба по убеждению или по чувству (sentiments) состоит не в том, что один что-либо требует от другого, например услугу и т. д. Она покоится на откровенной и чистой общности внутреннего настроя. Это и есть дружба в ее всеобщей форме. Для дружбы sentiments в немецком языке не существует вполне адекватного выражения. Речь здесь идет о настрое ощущений, а не о реальных услугах. На этом основывается дружба sentiments. Примечательно, что даже, когда мы находимся в обществе или окружении других людей, мы до конца не находимся там. В любом обществе человек бóльшую часть своего характера не проявляет, не выплескивает наружу свои ощущения, представления и суждения. Каждый судит так, как целесообразно в соответствующих обстоятельствах, над каждым довлеет принуждение, каждый испытывает некоторое недоверие по отношению к другим, благодаря чему и возникает скрытность, из-за которой мы или не показываем наши слабые стороны, чтобы нас не оценили слишком низко, или же воздерживаемся от суждений. Когда же мы можем освободиться от этой принужденности, когда то, что ощущаем, сообщаем другому, тогда мы полностью присутствуем в обществе. Для этого каждому требуется друг, которому можно открыться, высказать все свои убеждения и суждения, от которого ничего не нужно скрывать, которому полностью можно выразить себя. На этом покоится дружба по убеждениям и по общности. Нам свойственно сильное стремление раскрыть себя, полностью жить в обществе. Но все это может происходить в обществе одного или двух друзей. Помимо этого людям необходимо раскрывать себя с той целью, чтобы иметь возможность исправлять свои суждения. Если я имею такого друга, о котором знаю, что он откровенен, приятен, не зол, не лицемерен, то он поможет мне разобраться в моих суждениях, когда я заблуждаюсь. Это и есть всеобщая цель людей, то, что составляет удовольствие их существования. Спрашивается, необходима ли сдержанность в таких отношениях? Да, но не ради себя, а ради другого; потому что люди обладают слабостями и человек должен их скрывать даже в отношениях с близким другом. Доверительность касается лишь желаний и чувств, но не манер, за которыми необходимо следить и не проявлять собственных слабостей, с тем чтобы не доставлять этим неприятное другому челове-

ку. Своему лучшему другу нужно открываться не в том виде, в каком ты существуешь самым естественным образом и сам известен самому себе, потому что это было бы омерзительно.

В какой степени совершенствуются люди, когда дружат? Люди проявляют свою благожелательность не ко всем вообще, но предпочитают ограничиваться малым кругом. Людям свойственно создавать секту, партию, различные сообщества. Общности, с которыми люди в первую очередь имеют дело, — те, которые возникли из семьи. Поэтому некоторые люди вращаются лишь в семье. Другие общности создаются сектами, религиозными партиями, благодаря чему люди и связаны друг с другом. Это представляет собой нечто заслуживающее похвалу, имеет видимость того, что люди стараются в общении культивировать свои ощущения, суждения; однако это приводит к тому, что человеческое сердце закрывается по отношению к тому, кто стоит вне этого общества, например в религиозной партии. Но то, что ограничивает всеобщую благожелательность и закрывает сердце по отношению к другим (и оно только по отношению к немногим остается открытым), ослабляет истинное благородство души, направленное на всеобщее желание добра. Дружба, таким образом, представляет собой то необходимое средство, с помощью которого человек освобождается от принуждения, возникающего из недоверия по отношению к тем людям, с которыми связан, и раскрывается без скрытности. Тогда, когда мы находимся в состоянии такой дружбы, мы должны оберегать себя, закрыть сердце по отношению к тем, кто не относится к нашему кругу. Дружба существует не на небесах, потому что небо — наивысшее моральное совершенство, являющееся всеобщим; дружба же — объединение определенных лиц, это лишь убежище в мире, где можно открыть другому свои мысли и общаться с ним. В мире же человек живет, не доверяя другим.

Если люди жалуются на недостаток дружбы, то происходит это потому, что они сами не обладают дружелюбным сердцем и нравом, но жалуются: другие — не друзья. Такие люди всегда чего-либо требуют и беспокоят своих друзей. Другой же, которому все это не нужно, порывает дружбу с такими лицами. Вообще всякая жалоба на недостаток друзей выглядит точно так же, как жалоба на недостаток денег. Чем цивилизованнее будут люди, тем универсальнее они станут и тем меньшее место будут занимать специфические формы дружбы. Цивилизованный человек старается поддерживать со всеми дружеские и приятные отношения, не вступая в особые связи. Чем большая дикость господствует в нравах, тем более необходимыми являются такие отношения, которые человек выбирает по своему вкусу и нраву. Такая дружба с обеих сторон предполагает слабости, за которые не может быть сделано упрека, где взаимно нужно прощать друг друга, где никто ни в чем не может упрекнуть другого. В этом случае они оба находятся в положении равенства и ни один не может главенствовать.

На чем же покоится сходство и связь в дружбе? В данном случае не требуется идентичность мышления; наоборот, дружба ориентируется более на различие, так как то, чем владеет один, недостает другому. Но в одном моменте друзья должны совпадать. Они должны иметь одинаковые принципы рассудка и нравственности, и тогда они могут полностью понимать друг друга; но если они расходятся в этом, то вообще не

могут представлять единства, так как суждения их различны. Пусть каждый старается стать достойным того, чтобы быть другом. Этого он может достигнуть при помощи добропорядочности, откровенности, доверия, поведения, свободного от злостности и фальши, поведения любезного, живого и жизнерадостного. Это делает нас достойными дружбы. Если человек достоин дружбы, то найдется тот или иной, которому он придется по вкусу и кто выберет его в качестве друга, и дружба их будет становиться все сильнее благодаря тесной связи. Дружба может и закончиться по той причине, что люди ошибаются друг в друге, не находят того, что предполагали и искали в другом. При дружеских отношениях на основе вкуса дружба исчезает, потому что вкус с течением времени меняется и обращается к новым предметам, а затем вытесняется другим. Дружба, основанная на убеждениях, очень редка, потому что люди, как правило, не имеют принципов. Соответственно этому дружба прекращается, так как она и не была дружбой по убеждениям. Относительно уже прошедшей дружбы необходимо заметить следующее. Человек должен питать уважение к имени дружбы даже тогда, когда друг наш становится врагом; мы должны чтить прошедшую дружбу и не показывать, что способны к ненависти. По прошествии времени отрицательно отзываться о своих друзьях, доказывая тем самым, что не уважаешь дружбу, что ошибся в выборе своих друзей и теперь неблагодарен по отношению к ним, не только скверно, но и не является признаком ума, поскольку те, кому все это говорится, думают, что их ждет такая же участь в случае, если станут твоими друзьями, а потом поссорятся с тобой и не захотят дружить. Необходимо так держать себя по отношению к другу, чтобы нам ничего не навредило, если бы он оказался нашим врагом. Мы не должны ничего спускать ему с рук, не предполагая при этом, что он может оказаться нашим врагом, иначе между нами не существовало бы доверия. Если человек полностью полагается на своего друга, доверяя ему все тайны, которые могут уменьшить его собственное счастье, окажись тот врагом и выболтай их, то доверять их ему очень неосмотрительно. Ведь он может выболтать их либо по неосторожности, либо из желания навредить, если бы действительно стал нашим врагом. Тот, у кого вспыльчивый друг, который в возбуждении может пожелать нам виселицы, а успокоившись, просит прощения, не должен такому человеку ничего доверять.

Спрашивается, можно ли быть другом каждого человека? Всеобщая дружба — это быть другом людей вообще, иметь благоволение по отношению к каждому; но быть другом каждого невозможно, ведь тот, кто является другом каждого, не имеет своего друга. Но дружба — это особый союз. Только о некоторых людях можно, правда, сказать, что они друзья каждого из нас, если они способны дружить с каждым из нас. Таких граждан мира мало, они обладают благими убеждениями и склонны все рассматривать с лучшей стороны. Эта добросердечность, соединенная с рассудком и вкусом, и делает одного другом всех. Это уже высокая степень совершенства. Однако люди склонны создавать особые союзы. Причина этого состоит в том, что человек всегда начинает с особенного и продвигается ко всеобщему, в этом заключается побуждение природы. Без друга человек совершенно одинок; в дружбе добродетель культивируется и в малом.

2. О враждебности

Враждебность — нечто большее, чем отсутствие дружбы. Если у человека нет друга, то из этого еще не следует, что он — враг каждого из нас. У него может быть доброе сердце, но у него нет дара нравиться и располагать к себе других. Он может иметь благие убеждения, но не знает, как снискать дружбу, не придавая значения всем людским промахам. Такой человек может не иметь друзей, но из этого еще не следует, что он имеет дурную душу. Подобно тому как дружба заключается во взаимном благоволении и симпатии, так и враждебность — во взаимном неблаговолении и антипатии.

Можно испытывать к кому-то антипатию, но при этом не быть неблагосклонным. Мы испытываем к кому-то антипатию, если не находим в нем той доброты, которую ищем; мы не можем общаться с ним, и он не может стать нашим другом; однако по отношению к нему мы не питаем никакой недоброжелательности, желаем ему добра и даже что-нибудь подарили бы ему, лишь бы только он ушел. Недоброжелательность мы питаем лишь к тому, кому не желаем добра. Поскольку враждебность состоит в недоброжелательности и неблагосклонности, когда человек находит удовольствие в том, что доставляет неприятность другому, постольку мы не должны питать враждебных чувств ни к кому. Ведь это само по себе ужасно, когда человек ненавидит других и желает им несчастья. Человек является достойным любви в собственных глазах, когда находит себя преисполненным любви. Человек, не питая враждебности к своему врагу, может все-таки иметь его. Можно сторониться своего врага, можно желать, чтобы он почувствовал, что значит испытывать справедливость других, можно по отношению к нему быть злым и нетерпимым, но не быть ему врагом, поскольку все это еще не основание, чтобы делать его несчастным. Таким образом, истинной враждебности ты питать к нему не должен. Мы можем, конечно, кого-либо ненавидеть, если он в отношении нас вел себя так, что выболтал наши тайны, благодаря чему у нас и возникли неприятности. В этом случае он заслуживает ненависти, но только на этом основании нельзя считать его нашим врагом. Из-за этого мы не должны причинять ему зла, потому что враждебность — это выраженное намерение творить зло другому.

Миролюбивый человек тот, который ко всем видам ненависти питает отвращение. Миролюбив человек может быть двояко: когда желает мира только для себя или когда способствует миру для других. Последнее великодушнее. Это миролюбивое намерение отличается от безразличия, при котором человек избегает всякой ссоры и неприятностей, доставляющих неудобства, но определяется такое намерение не его мягким характером, а сердечностью и доброй душой. Миролюбивый нрав, происходящий из принципов, тот, который не зависит от мягкого темперамента, а является таковым из принципов.

Мизантропия — это человеконенавистничество, проявляющееся двояким образом: нелюдимостью и враждебностью к людям. Нелюдимый человек боится людей, в которых видит врагов; враждебен к людям тот, кто сам является врагом других. Нелюдимый избегает людей из-за

темперамента; такой человек считает себя недостаточно хорошим для других, ограниченным, но поскольку он все-таки честолюбив, то уединяется и избегает людей. Человек, враждебный людям, избегает людей из принципа, считая себя слишком хорошим для других. Мизантропия происходит частично из недовольства, частично — из недоброжелательства. Мизантроп из недовольства видит всех людей плохими, он не находит в них то, что ищет. Он не испытывает ненависти к ним, желает им добра, но только недоволен ими. Таковы унылые люди, не умеющие составить представления о человеческом роде. Мизантроп из недоброжелательства — тот, кто никому не желает добра, а зла желает всем.

3. Об обязанностях, проистекающих из права человека

Что представляет собой право, определяется в юриспруденции. Право показывает необходимость действий, происходящих из полномочий или из принуждения. Этика же показывает необходимость действий, происходящих из внутренней обязанности, которая возникает из права других людей, а не из принуждения человека.

Во-первых, мы должны в первую очередь обратить внимание на то, из каких принципов возникают обязанности. Если мы что-то должны кому-либо соответственно его праву, то мы не должны рассматривать это как результат нашей доброты и благородства, действия долженствования мы не должны выдавать за действия по мотивам склонности. Обозначение обязанностей не должно подвергать изменению. Если человек лишил другого чего-либо и в случае нужды оказал ему услугу, то это не великодушие, а слабая замена того, чего тот был лишен. Сама гражданская конституция создана уже таким образом, что мы принимаем участие в открытых и всеобщих принуждениях (Unterdrückungen)*. Соответственно этому действие, которое совершаем относительно других, мы рассматриваем не как исходящее из доброты и благодушия, но лишь как малую замену того, что отняли у другого благодаря такому общественному устройству.

Во-вторых, все действия и обязанности, проистекающие из права других людей, являются наивысшими среди обязанностей по отношению к другим. Все действия, продиктованные добротой, разрешены лишь постольку, поскольку они не противоречат правам других; если же противоречат, то такое действие морально запрещено. Так, я не могу спасти от нищеты ни одну семью ценой оставленных после этого долгов. Таким образом, нет ничего более святого в мире, чем право другого. Доброта — это изобилие. Тот, кто не совершил никаких добрых дел, но и не ущемлял права других, тот все-таки может остаться порядочным; и если бы все были такими, то бедных не было бы вообще. Тот же, кто всю жизнь совершал добрые дела, но притеснял права хотя бы одного человека, тот это притеснение не может искупить всеми своими добрыми делами. Но все-таки обязанности, проистекающие из уважения права и доброты, не являются столь высокими, как обязанности относительно самого себя. Движущей силой обязанностей, проистекающих из права

других, не должно быть принуждение, иначе человек превратится в плута, уважающего право из страха перед наказанием. Движущей силой не должен быть также и страх перед наказанием Божьим, так как это будет то же самое.

4. О справедливости

Справедливость — это право, не предоставляющее никаких полномочий принуждать другого. Это право, но не право принуждения. Если кто-либо работал на меня за ранее обговоренную плату, но сделал больше, чем я требовал, то он, правда, имеет право требовать оплаты за дополнительную работу, но не может принудить меня сделать это. Если же он пожелает снова привести дело в первоначальное состояние, то этого также сделать не сможет, если не захочу я сам, так как относительно моего дела никто не имеет никаких прав. Он, таким образом, не располагает возможностью принудить меня, поскольку это не было обговорено и объявлено. Так как если кто-либо обладает полномочиями принуждать меня, то его действие должно вытекать из права другого; но, помимо этого, оно должно покоиться и на внешне достаточных условиях вменения права, которые предоставляются при помощи внешне само собой разумеющихся доказательств. Coram foro interno — это справедливость строгого права, но не coram foro externo. Справедливость, таким образом, есть право, в котором основания внешней вменяемости права coram foro externo незначимы, но значимы перед совестью.

5. О невиновности

Юридически кто-либо виновен, если совершил действие, направленное против права другого. Но этически он виновен уже тогда, когда у него лишь возникла мысль о том, чтобы совершить такое действие. Христос ясно выражается, когда говорит: коль скоро ты посмотришь на женщину и т. д. Поэтому, когда кто-либо не совершенствует свой образ мыслей, то всегда останется с этической точки зрения виновным в преступлении, которое не совершил из-за отсутствия условий. Действие было бы совершено, так как в мыслях решение было уже принято, но помешали лишь обстоятельства. Чистота убеждений освобождает нас от вины этических обязанностей [этической вины]. Лишенный чистоты убеждений человек перед моральным судом будет выглядеть так, как если бы он совершил действие; ведь человек и во внешнем суде будет повинен в действии, даже если к этому его привели только обстоятельства. Так, иной не является виновным в преступлении, поскольку он не попал в такие обстоятельства, но, окажись он перед тем же соблазном, был бы повинен в том же преступлении. Таким образом, все зависело только от внешних обстоятельств. Соответственно этому не существует добродетели столь сильной, для которой невозможно найти соблазна. Мы знаем наше внутреннее убеждение недостаточно хорошо до тех пор, пока не оказываемся в обстоятельствах, в которых оно проявилось бы.

Ведь даже каждый злодей имеет желание "быть хорошим" и "считает себя таким". Но кто может сказать, что у того или другого был соблазн обмануть своего ближнего и он не сделал этого? Чистоту внутренних убеждений необходимо практически показывать при каждом возможном случае, это и есть моральная невиновность. Человек часто гордится своей невиновностью, еще не подвергшись искушению. У человека есть причина, чтобы избежать искушения, поэтому и Христос в "Отче наш" (в этой моральной молитве, которая даже тогда, когда мы просим о дневном хлебе, указывает больше на скромность, чем на заботу о пище) считал нужным просить не вводить в искушение. Потому что кто знает, как далеко простираются наши моральные качества и кто выдержал бы все искушения? Небо лучше всех знает нашу вину. Кто может сказать, что он морально невиновен? Мы можем быть невиновны еще перед foro externo, но не здесь.

6. О вреде

О вреде ничего сказать невозможно, так как это касается уже прав других. По отношению к тому, кто оболгал и обманул меня, я не поступлю несправедливо, если оболгу и обману его; но вообще, в соответствии со всеобщим человеческим правом, я совершаю несправедливость. Человек, оболгавший меня, не может, правда, пожаловаться на меня, но я все-таки также неправ. Таким образом, не к чему хвалиться, что мы по отношению к другому не совершили никакой несправедливости, мы могли все-таки совершить несправедливость вообще. При оскорблении необходима компенсация или удовлетворение. Если это произойти не может, то следует просить прощения. Если человек доказывает свое сожаление о нанесенном оскорблении и жалеет о том, что оскорбил другого, но другой не удовлетворяется этим, то ему делает честь то, что он просит прощения. Последнее, следовательно, не является унижением.

7. О мести

Жажда права (Rechtsbegierde) отличается от жажды мести (Rachbegierde). Каждый человек обязан отстаивать свое право и следить, чтобы другие не топтали его ногами. Он не должен отказываться от человеческого преимущества "иметь право", а обязан так долго отстаивать его, как только может, потому что, отказываясь от своего права, он отказывается и от права называться человеком. Следовательно, всем людям свойственно желание бороться за свои права, защищать их, что включает в себя требование и при помощи насилия удовлетворять оскорбленное право. Когда мы слышим, что по отношению к кому-то была допущена несправедливость, то это сердит нас, мы жаждем, чтобы другой почувствовал, что значит оскорблять права людей. Допустим, мы работали для кого-либо, а у него отсутствует желание заплатить за это, и он делает столько оговорок, что это уже задевает наше право,

и мы не должны позволять, чтобы с ним играли. Здесь речь идет не о жалких двух талерах, а о нашем праве, которое представляет собой нечто большее, чем сто или тысяча талеров. Если же наша жажда права идет дальше, чем необходимо, чтобы защитить его, то это уже месть. Месть связана с непримиримостью, с болью и бедами, которые мы желаем доставить тому, кто ущемил наше право, хотя этим самым не внушаем никакого уважения к нашему праву. Такое вожделение уже порочно и представляет собой жажду мести.

8. О наушничестве

Необходимо провести различие между открытым и коварным врагом. Льстивый, тайный и коварный враг более опасен, чем неприкрытая злостность даже тогда, когда она связана с насилием. Потому что человек может в этом случае защититься от нее, а от коварной злобы защититься невозможно. Последняя уничтожает всякое доверие между людьми, а открытая вражда нет. На того, кто открыто заявляет, что является врагом, можно положиться; коварная скрытая злостность, стань она всеобщей, положила бы конец всякому доверию вообще. Мы презираем этот вид злостности более, чем злостность, использующую силу, потому что коварная злостность не имеет никакой ценности и не содержит в себе никакого источника добра. Открытого злодея еще возможно научить дисциплине, дикость его еще может пройти, того же, кто не имеет в себе источника добра, научить этому невозможно.

9. О ревности и возникающих из нее недоброжелательности и зависти

Люди обладают двумя средствами самооценки: сравнение себя с идеей совершенства и с другими людьми. Человек имеет хороший масштаб, если сравнивает себя с идеей совершенства; если же сравнивает себя с другими, то может часто прийти к противоположным результатам, чем когда оценивает себя соответственно идее совершенства. Потому что все зависит от того, какими свойствами обладают те, с которыми он себя сравнивает. При сравнении себя с идеей совершенства проигрывает и должен проявить усилия, чтобы стать похожим на нее. Если же он сравнивает себя с другими, то может все-таки обладать бóльшей ценностью, потому что те, с кем он себя сравнивает, могут быть бóльшими плутами. Люди с бóльшим удовольствием оценивают себя, сравнивая с другими, так как в этом случае они всегда имеют преимущество. И даже из тех, с кем себя сравнивают, они выбирают наихудших, а не наилучших, потому что на таком фоне они будут блистать наилучшим образом. Если они начинают сравнивать себя с людьми, имеющими бóльшую ценность, то тем самым самооценка оборачивается их недостатком.

Остаются только два пути сравнения с совершенством других: я пытаюсь или достичь совершенства, которым обладает другой, или пре-

уменьшить его. Таким образом, я или увеличиваю свое совершенство, или принижаю достоинство другого и вследствие этого всегда буду превосходен. Поскольку последнее удобнее, то люди предпочитают преуменьшать совершенства другого, вместо того чтобы увеличивать собственные. Это и является причиной ревности. Когда люди, сравнивая себя с другими, находят у них совершенства, то по поводу каждого из найденных ими совершенств другого будут испытывать чувство ревности и стараться его совершенства преуменьшать, с тем чтобы возвысить собственные. В этом выражается недоброжелательная ревность. Если же я пытаюсь увеличить мои собственные совершенства, чтобы стать равным другим, то это будет соревнованием. Ревность представляет собой родовое понятие, подразделяющееся на недоброжелательную ревность и на соревнующуюся ревность. Но поскольку соревнующаяся ревность является делом более трудным, люди склоняются к недоброжелательной ревности.

Соответственно этому родители в воспитании детей должны следить за тем, чтобы ориентировать их на достойные действия не с помощью равнения на других, так как у них в таком случае появляется недоброжелательная ревность и они будут питать злобу к тому, кто им ставится в пример. Если же мать еще и говорит: "Посмотри, сынок, каков соседский мальчик Фриц, как хорошо он себя держит, как он прилежен", то тот сразу же начинает сердиться на Фрица и думать, что если бы не Фриц, то он был бы лучше всех. Ребенок, правда, может стараться приобрести те же самые совершенства, которыми обладает соседский мальчик, но так как это трудно, то он впадает в зависть. Добро должно быть представлено детям в том виде, как оно существует в себе и для себя, независимо от того, будут ли другие лучше или хуже. Ведь если бы другой не был лучше, то и у этого отсутствовал бы стимул становиться лучше. Подобно тому как мать может сказать: "Посмотри, он лучше, чем ты", сын может ответить: "Да, правда, он лучше меня, но посмотри на других! Еще намного больше тех, кто хуже меня". Поэтому, если сравнение представляется подходящим для одной стороны, то и для другой стороны оно может оказаться также подходящим. В этом состоит очень распространенная ошибка воспитания. Когда родители ставят детям в пример других, они культивируют в них ревность, заранее предполагая ее, так как в противном случае дети были бы совершенно равнодушны по отношению к другим. Дети же в конце концов выбирают второй путь, потому что легче принизить совершенства других, чем возвысить собственные до их уровня. Так зарождается недоброжелательность. Ревность представляет собой естественное чувство; но это не извиняет нас за то, что мы культивируем его. Ревность — это вспомогательное средство, движущая сила, если мы еще не обладаем максимами разума; тогда, когда мы уже обладаем максимами разума, то в этом случае должны ограничивать ее посредством разума*. Поскольку мы являемся деятельными людьми, то нам даны многие движущие силы, такие, как тщеславие, и среди них также ревность. Но коль скоро господствует разум, мы должны пытаться совершенствовать себя не потому лишь, что другие опережают нас, а только сами по себе. Тогда движущая сила [ревности] должна прекратить свое существование, а ее

место должен занять разум. Ревность особенно свойственна лицам одинакового сословия и профессии, например купцам, а особенно ученым одной профессии, так как другие не принимаются ими в расчет. Женщины ревнивы между собой относительно лиц другого пола.

Недоброжелательность — это то, когда человек раздосадован превосходством других. Мы чувствуем себя слишком униженными из-за счастья другого и поэтому недоброжелательны к нему. Если же мы недовольны тем, что другой обладает частицей счастья, то это — зависть. Зависть бывает тогда, когда мы желаем несовершенства и несчастья другим не потому, что благодаря этому хотим стать совершенными и счастливыми, но потому, что только тогда мы будем чувствовать себя совершенными и счастливыми. Человек стремится быть счастливым таким образом, чтобы вокруг него все были несчастны, он сладость счастья ищет в том, чтобы лишь самому испытывать наслаждение, в то время как другие несчастны. Такова зависть, о которой ниже будет сказано, что она дьявольского происхождения: недоброжелательство более естественно, хотя и его нельзя одобрять. Добродушные люди также могут быть недоброжелательными: когда, например, у человека плохое настроение, а другие все радуются, то он завидует другим, потому что одному иметь плохое настроение тогда, когда все вокруг радуются, тяжело. Если только мне попалось плохое блюдо, а всем другим — хорошее, то мне это действует на нервы, и я завидую им. Но если в целом городе никто не имеет лучшего, то я доволен. Смерть переносима постольку, поскольку все люди смертны, но если же все должны были бы жить и только я один умереть, то это сделало бы меня несчастным. Мы помещаем себя в отношения вещей, но не в сами вещи. Мы недоброжелательны из-за того, что другие счастливее нас. Когда добрая душа счастлива и радостна, то она желает, чтобы все во всем мире были точно так же радостны и счастливы, такой человек не будет недоброжелателен ни к кому. Неблагосклонность — это то, когда человек никогда не желает другому даже того, чего не хочет сам. В этом проявляется уже злостность души, но еще не зависть. Если я не желаю, чтоб у другого была та часть моей собственности, в которой я не нуждаюсь, то это еще не значит, что я один хочу обладать всем, а другой ничем, я еще не завидую его собственности. Человеческая природа содержит много недоброжелательности, которая может оказаться завистью, но еще не является ею. Рассказ в обществе о несчастье другого, которое, однако, еще сносно, или о падении известных богатых лиц воспринимается нами с большим интересом. И хотя мы не показываем виду, что нам это нравится, но в глубине души наслаждаемся про себя. Или когда мы в бурю или скверную погоду, сидя возле теплой печки и кофейного столика, заводим речь о человеке, находящемся в такую погоду в пути или в плаванье, то мы еще более наслаждаемся нашим счастьем, и ощущение уюта возрастает. Итак, нашей натуре свойственна недоброжелательность, которая, однако, еще не является завистью.

Самыми ужасными тремя пороками, которые мы можем рассматривать все вместе и которые воплощают подлейшие и злейшие наши пороки, являются: неблагодарность, зависть и злорадство. Когда же они достигают своей высшей степени, то превращаются в дьявольские пороки.

Все люди бывают сконфужены оказанными им благодеяниями, потому что человек становится обязанным тому, кто оказал ему благодеяние. Но каждый стыдится быть обязанным. Великодушный человек поэтому не принимает благодеяния, чтобы не быть обязанным. В этом уже заключается зачаток неблагодарности. Если человек, испытавший благодеяние, горд и своекорыстен, то будет и неблагодарным, потому что из гордости стыдится быть обязанным кому-то, а из своекорыстия не хочет оказывать ему такое же благодеяние; поэтому он будет упрям и неблагодарен. Если же эта неблагодарность возрастет до такой степени, что он своего благодетеля даже переносить уже не сможет и станет его врагом, то это и будет степень дьявольского порока, потому что ненависть и преследование человека, совершившего добрые дела, не согласуется с человеческой природой. К тому же возник бы большой вред, если бы люди стали более всего бояться благодеяний и, видя, как плохо из-за этого с ними обращаются, превратились бы в мизантропов.

Вторым пороком является зависть, которая крайне отвратительна, поскольку человек в таком случае хочет не только быть счастливым, но быть счастливым лишь один. Человек этот желает таким образом наслаждаться своим счастьем, чтобы все вокруг него были несчастны. И только тогда он будет по-настоящему радоваться своему счастью. Подобный человек хочет во всем мире уничтожить счастье и поэтому становится непереносим.

Третьей разновидностью дьявольской злостности является злорадство, заключающееся в том, что человек находит непосредственное удовольствие в неудачах других, например, когда человек создает атмосферу враждебности в браке или где-нибудь еще и радуется, наблюдая несчастье другого. Здесь можно отметить одно правило: никому нельзя повторять того, что было отрицательного сказано тебе о ком-либо другими, за исключением того случая, когда умалчивание приносит другому вред. Повторяя это, я сею враждебность, потому что другой лишается покоя, чего не произошло бы в том случае, если бы я промолчал, и по отношению к тому, кто мне сообщил, я действую также вероломно. Наша забота состоит в том, чтобы порядочно вести себя, и тогда весь мир может говорить все, что угодно. Последнее же я должен опровергать не при помощи слов, а своим образом жизни. Как говорит Сократ: мы должны вести себя так, чтобы люди не верили тому, что говорится не в нашу пользу.

Все три свойства — неблагодарность (ingratitudo qualificata), зависть и злорадство — являются дьявольскими пороками, поскольку выражают непосредственную склонность ко злу. То, что человек обладает опосредствованной склонностью ко злу, является человеческим и естественным, например, скряга хочет как можно больше присвоить себе, но он не испытывает удовольствия, когда у других ничего нет. Таким образом, пороки бывают прямо или косвенно злыми. Упомянутые три порока злы непосредственно.

Спрашивается: свойственна ли человеческой душе непосредственная склонность ко злу, то есть склонность к дьявольскому пороку? Дьвольским мы называем такое зло, которое развито у людей до степени, превышающей натуру человека. Точно так же добро, выходящее за

границу человеческой натуры, мы называем ангельским. Счастье относим мы к небу, зло — к аду, а середину оставляем на земле. Но можно верить, что в природе человеческой души не существует непосредственного стремления ко злу, а только косвенное. Человек не может быть настолько неблагодарен, чтобы ненавидеть других; он лишь очень горд, чтобы быть благодарным, впрочем, он даже желает другому счастья, но только хотел бы быть подальше от него. Так, человек не радуется непосредственно бедам других; когда, например, с кем-либо случается несчастье, то радуется, потому что этот человек был самодовольным, богатым и эгоистичным, поскольку людям нравится поддерживать равенство. Человек, таким образом, не обладает непосредственной склонностью ко злу, как таковому, а лишь опосредствованной. Но злорадство часто проявляется уже достаточно сильно в юности. Так, дети творят часто злые штуки с помощью иголки. Они делают это из баловства, не думая о том, что почувствует другой. Занимаются они и другими подобными играми, например прищемляют хвост кошке или собаке, приводя тем самым животных в страх. Должно видеть, во что это может вылиться, и заранее предотвращать поступки, которые представляют определенный вид зверства. В человеке есть что-то от дикого зверя, которого он никак не может укротить. Источник этого нам не известен. Для некоторых свойств мы вообще не можем найти какого-либо основания. Так, существуют звери, которым свойственна тяга захватывать все, что им никогда не пригодится; и кажется, что человек как будто унаследовал эту тягу от зверя.

О неблагодарности мы можем заметить еще следующее. Помощь, оказываемая другим в ситуациях нужды, есть благодеяние, ради потребностей других — доброта, а ради удобства — вежливость. Другой может оказать нам благодеяние, которое, однако, мало что будет ему стоить. Мы благодарны другому за оказанное нам благодеяние соответственно степени движимой им благожелательности: в выражении благодарности мы руководствуемся теми усилиями, которых стоило оказанное нам благодеяние; мы бываем благодарны не только за то добро, которое нам сделали, но и за доброе отношение к нам.

Благодарность двояка: она может проистекать из долга и из склонности. Благодарность из чувства долга — та, которую мы выражаем не тогда, когда нас трогает доброта других, а когда мы видим, что следует быть благодарными. В этом случае мы обладаем не благодарным сердцем, а лишь принципами благодарности. Из склонности мы благодарны тогда, когда в себе ощущаем ответную любовь. Рассудок наш имеет одну слабость, нередко известную нам, а именно: условие мы вкладываем в сами вещи, в то время как оно является условием нашего рассудка. Точно так же, как силу мы оцениваем не иначе как по препятствиям, так и о благодеянии мы можем судить лишь по степени затруднений. Мы можем даже не заметить благодеяния и любви того, у кого отсутствуют для их проявления всякого рода затруднения. Когда Бог творит кому-либо добро, то человек думает, что это не стоило ему никаких усилий, и когда благодарит Бога, то льстит ему. Это естественный образ мысли человека. Человек в состоянии испытывать страх перед Богом, но далеко не способен любить Бога из склонности, поскольку постигает в нем существо, доброта которого проистекает из величай-

шего изобилия и которому ничего не мешает проявлять доброту по отношению к нам. Это ведет не к тому, чтобы люди поступали должным образом, а к тому, что сердце человека, когда его распознаешь, действительно так чувствует. У народов было недоброжелательное представление о божестве, они говорили, что боги сдержанны в своих благодеяниях, хотят, чтобы им только молились и приносили к алтарям множество пожертвований, поскольку считали, что Богу ничего не стоит дать им побольше. Это представление заложено в человеческих сердцах. Только тогда, когда мы прибегнем к помощи разума, то увидим, что степень доброты у божественного существа должна быть столь велика, чтобы все-таки быть добрым по отношению к такому недостойному существу, как человек. Однако мы можем себе помочь. Мы являемся должниками Божьей благодати не по склонности, а по долгу, поскольку Бог представляет собой совершенно иное существо и не может быть объектом наших склонностей.

Необходимо избегать принимать благодеяния. Принимать их возможно лишь при двух условиях: во-первых, из большой нужды и, во-вторых, из большого доверия к своему благодетелю — став благодетелем, друг перестает быть другом, превращаясь в покровителя, — в этом случае не будет существовать обязанностей в отношении последнего. Но принимать благодеяния без разбора и пытаться искать их неблагородно и невеликодушно, так как этим самым человек обязывает себя. Если же человек находится в большой нужде, то необходимо пренебречь собственной ценностью и принять благодеяние из насущной необходимости; или человек должен быть уверен, что его благодетель не рассматривает благодеяние как некое обязательство. Впрочем, лучше отказаться от чего-либо, чем принять благодеяние, ведь оно является таким долгом, который не может быть оплачен. Ведь если я дам моему благодетелю даже в десять раз больше, чем он мне, мы все-таки не будем квиты, так как он оказал мне благодеяние, которое не обязан был оказывать. Он первым оказал мне его, и если даже я отдам в десять раз больше, то сделаю это лишь для того, чтобы отплатить ему благодеянием и вернуть долг. В этой ситуации я не могу опередить его; он всегда останется тем, кто первым облагодетельствовал меня.

Благодетель может представить свое благодеяние другому или как долг, или как выражение обязанности. Если он представит благодеяние как долг, то этим заденет гордость другого и уменьшит его благодарность. Если же он не хочет, чтобы человек остался неблагодарным, то должен думать, что исполнил человеческий долг и не считает это долгом, о возмещении которого должен думать другой. Этот другой должен все-таки принять благодеяние как обязательство и быть благодарным своему благодетелю. В таком случае благодеяния допустимы. Благоразумно мыслящий человек не принимает одолжения, а еще меньше — благодеяния. Благодарные настроения очень приятны, даже комедии могут вызвать слезы, но великодушные характеры еще слаще. Мы удивительно ненавидим неблагодарность: даже если направлена не на нас, она все-таки возмущает до такой степени, что мы сами готовы что-либо предпринять против нее. Это происходит потому, что из-за неблагодарности уменьшается великодушие.

Зависть заключается не в том, что человек в первую очередь хочет быть счастлив. Это было бы недоброжелательство. Завистливый человек хочет быть счастлив один, и это самое возмутительное в зависти. Если счастлив я, почему другие не должны быть счастливы? Зависть проявляется и в некоторых диковинных делах. Например, у голландцев, которые вообще представляют собой завистливую нацию, тюльпаны стоили как-то 100 флоринов за штуку. У одного богатого купца был тюльпан лучшего и редчайшего сорта. Когда же он услышал, что у другого купца был такой же тюльпан, то купил его у этого купца за 2000 флоринов, растоптал и сказал: "Зачем он мне? У меня есть один. Я хотел только того, чтобы ни у кого больше не было такого же, как у меня". То же самое происходит в отношении счастья.

Со злорадством дело обстоит по-другому. Злорадные люди могут смеяться там, где другие плачут, испытывать удовольствие там, где другие — боль. Когда один делает несчастным других, это жестокость, если причиняет телесную боль — кровожадность. Все это, взятое вместе, — бесчеловечность, точно так же как соболезнование и участие представляют собой человечность, потому что отличают человека от животных. Как возникает жестокий нрав, объяснить трудно. Он должен проистекать из представлений о злостности других людей, вследствие чего их ненавидят. Люди, уверенные в том, что их ненавидят, начинают поэтому также ненавидеть, несмотря на то, что первые ненавидят их справедливо. Если один человек из-за своих пороков и корысти станет предметом ненависти и будет знать, что другие по этой причине его ненавидят, тогда, несмотря на то, что это справедливо, он также их возненавидит. Так, короли, как только узнают, что их ненавидят подданные, становятся еще более жестокими. Точно так же если один делает другому добро, то первого второй любит потому, что знает, что и тот его любит, и он питает к нему то же самое. Он любит его из-за встречной любви и точно так же ненавидит другого из-за встречной ненависти. Ради самого себя человек должен избегать ненависти со стороны других, потому что иначе будет сам заражен ненавистью к ним. Человек, который ненавидит, обеспокоен в большей степени, чем тот, кого ненавидят.

10. Об этических обязанностях по отношению к другим, а именно, о правдивости

В человеческом обществе главное — сообщение внутренних убеждений, при котором основное заключается в том, чтобы каждый был искренен в своих мыслях, потому что без этого теряется смысл общения. Только из обозначения (Bezeichnung)* мыслей человек может судить, что думает первый и когда тот заявляет, что хочет выразить свои мысли, то так и должен поступать — в противном случае никакое общество не может существовать. Сообщество составляет лишь второе условие общества. Лгун же разрушает сообщество. Лгуна презирают, так как ложь делает людей неспособными извлекать из разговора других что-либо положительное. Человеку свойственны две привычки: сдерживать себя и притворяться. Сдержанность — это dissimulatio, а притворство

— simulatio. Человек сдержан относительно собственных ошибок и слабостей, он способен притворяться и казаться кем-то иным. Стремление скрывать свою сущность покоится на том, что провидение хочет, чтобы человек не был открыт полностью, так как заполнен недостатками. Поскольку у каждого из нас много свойств и желаний, неприемлемых для других, то мы хотим в глазах других казаться иными, например сумасбродными и ненавидящими; впоследствии же эти свойства возникают действительно, потому что люди привыкают к ним, так как видят у всех остальных. Поэтому мы держим себя следующим образом: частью скрываем наши поступки, частью принимаем иной вид, владея искусством выглядеть по-другому, чем есть на самом деле. Следовательно, другим людям не наши слабости и недостатки бросаются в глаза, а наше внешнее благополучие, и благодаря этому мы привыкаем к хорошим нравам, которые и приводят к правильному поведению. Поэтому искреннего человека в истинном понимании этого слова не существует. Если бы требование Мома о том, чтобы Юпитер прорубил в сердце окно, с тем чтобы каждый человек мог узнать его настроение, было осуществлено, то люди должны были бы быть устроены совершеннее и иметь благие принципы. Тогда, когда все люди были бы хороши, никто не должен был бы скрытничать; но поскольку это не так, то мы вынуждены закрывать свои дверцы. Так же мы поступаем, когда в определенном месте в доме нечисто, точно так же мы не хотим, чтобы посторонний человек входил в спальню, где стоит ночной горшок, и, хотя он точно знает, что у нас он такой же, как и у него, мы все-таки этого не позволяем, потому что тогда мы привыкли бы к этому и испортили свой вкус. Точно так же мы скрываем свои ошибки и пытаемся казаться иными, практикуемся в вежливости, испытывая при этом чувство недоверия. Только благодаря этому мы привыкаем к вежливости, и в конце концов она становится нам свойственна, благодаря чему нас ставят в пример. Если бы не это, то каждый опустился бы, не найдя никого, кто был бы лучше. Поэтому стоит тратить усилия на то, чтобы казаться кем-то иным, чтобы впоследствии стать таким. Если бы все люди были хороши, то они могли бы быть чистосердечны, но не сейчас. Замкнутость состоит в том, что человек не выражает своих взглядов. Последнего можно добиться тем, что вообще молчать. Это кратчайший путь к замкнутости, но всему окружению это является помехой, и столь тихие люди в обществе не только лишние, но их к тому же еще и подозревают в слежке за окружающими. Поэтому, если его спросят о том, что он думает по какому-либо поводу, и он скажет: "Я молчу", — то это будет выглядеть так, как если бы он одобрял неудачное суждение, потому что если бы он отозвался хорошо, то мог бы и сказать "да". Молчание поэтому всегда выдает, и неумно держать себя замкнуто. Можно держать себя замкнуто с умом, не прибегая к молчанию. Такого рода замкнутость требует, чтобы человек высказывал свои суждения и говорил со всеми, но не о том, о чем хочет умолчать.

Молчаливость есть нечто совершенно другое в сравнении с замкнутостью. Я могу о чем-либо умолчать, если склонность рассказать об этом отсутствует, например, скрыть преступление, это не в природе натуры — выдавать его. Поэтому у каждого человека есть тайны,

которые он с легкостью может хранить при себе. Но существуют вещи, сохранить которые требуется сила. Тайны эти такого рода, что просятся наружу, и здесь требуется сила, чтобы не выдать их, — это и есть молчаливость. Тайны — это вклад других, который я не должен передать в пользование кому-либо. Но поскольку болтливость очень занимает людей, то разговор о тайнах — это то, что очень способствует болтливости, и поэтому другой рассматривает его как подарок. Как можно хранить тайны? Люди не особенно разговорчивые могут хорошо хранить тайны, но лучше всего хранят тайны те, кто болтлив, но при этом умен, так как из первых все-таки можно что-то вытянуть, а из вторых нет. Последние всегда знают, что вместо этого сказать.

Так же, как полная немота является излишеством с одной стороны, точно так же болтливость — излишество с другой. Первая — это ошибка мужчин, а вторая — женщин. Один автор говорит: женщины болтливы потому, что им доверено воспитание маленьких детей, благодаря болтливости они быстро учат детей говорить, так как они в состоянии целый день что-то рассказывать детям; у мужчин дети не заговорили бы так быстро. Молчаливость ненавидят, на молчунов сердятся. Молчаливость указывает на наличие гордости. Болтливость у мужчин презираема и противоречит их силе. Это были рассуждения лишь в прагматическом плане. Теперь перейдем к более существенному.

Когда человек говорит, что хотел бы открыть свои мысли, то должен ли он в этом случае сознательно высказывать их или остаться замкнутым? Если человек говорит, что собирается открыть свои мысли и не делает этого, а вместо этого предлагает ложное высказывание, то это будет falsiloquium, то есть неправда.

Она может возникнуть тогда, когда другой человек не сможет предположить того, что я выскажу свое мнение. Можно обмануть кого-либо без того, чтобы вообще ему что-то сказать. Я могу притворяться, могу делать такое высказывание, из которого другой сделает выводы, угодные мне, но другой не имеет права при этом требовать от моего суждения выражения внутреннего настроения, и не считается поэтому, что я обманул его, так как не клялся в искренности. Например, когда я упаковываюсь, другие думают, — уезжаю, что мне и нужно; при этом они не имеют никакого права требовать от меня объяснения моего намерения. Так поступил известный Лоу. Он строил и строил, и когда все думали, что он не уедет, он взял да уехал. Но я могу также сотворить ложь с намерением скрыть перед другими свои мысли, и тот может догадываться, что я буду скрывать мои мысли, чтобы не дать воспользоваться правдой. Например, когда враг пристает ко мне с ножом к горлу и спрашивает, где я храню деньги, то в этом случае я могу скрыть свои мысли, так как он хочет воспользоваться правдой. Но это еще не mendacium, так как другой знает, что я буду скрывать свои мысли и что у него нет никакого права требовать от меня правды. Но предположим, я действительно заявляю, что хочу объявить мысли, и другой точно знает, что никакого права не имеет требовать этого от меня, поскольку он сам обманщик, спрашивается: лгун ли я? Если другой обманул меня и я отплатил ему тем же, то в этом случае я не поступаю по отношению к этому человеку несправедливо, а поскольку он сам

обманул меня, то не может и жаловаться. Но я все-таки являюсь лгуном, потому что поступил вразрез с правом человечества. Соответственно этому falsiloquium может превратиться в mendacium, то есть в ложь, тогда, когда направлена против права человека. По отношению к тому, кто меня постоянно обманывал, я не поступаю несправедливо, если также ему лгу, но действую при этом против права человечества, так как действовал я не в соответствии с условиями и средствами существования человеческого общества, то есть против права человечества. Так, когда одно государство нарушило мир, то другое не может из-за возмездия поступить так же. Если бы это имело место, то не существовало бы гарантии мира. Если, таким образом, что-либо не противоречит даже правам определенных людей, то все-таки будет ложью, так как направлено против права человечества. Когда человек распространяет ложные сведения, то этим самым наносит вред не какому-то конкретному человеку, а — человечеству. Потому что если бы это превратилось во всеобщее правило, то понизилась бы любознательность людей. Потому что только двумя путями, кроме спекуляции, я могу расширить свои познания — посредством опыта и рассказа. Поскольку же не во всем можно убедиться самому, а рассказы других содержали бы ложные сведения, то мое любопытство было бы не удовлетворено. Одна mendacium есть, таким образом, falsiloquium in praejudicium humanitatis, хотя она не будет направлена против определенного jus quaesitum другого. Юридически mendacium есть falsiloquium in praejudicium alterius, и не может быть другой, но с моральной стороны mendacium есть falsiloquium in praejudicium humanitatis. Не каждая неправда является ложью, но таковой она будет тогда, когда человек во всеуслышание заявляет, что хочет, чтобы его точку зрения приняли другие, а сам не делает этого. Этим самым мы нарушили пакт и действовали против права человечества. Но если бы мы хотели во всех пунктах остаться верными истине, то были бы часто вынуждены оставлять других, желающих воспользоваться нашей честностью, беззащитными перед злобностью. Если бы все обладали благими намерениями, то люди не лгали бы по долгу, этого просто никто не стал бы делать, так как не требовалось бы. Но сейчас, поскольку люди злы, правда состоит в том, что человек часто идет навстречу опасности из-за своей приверженности истине. Отсюда и проистекает понятие лжи по необходимости, что для философа морали оказывается критическим пунктом. Поскольку человек из нужды может воровать, убивать и обманывать, то этот крайний случай разрушает мораль. Потому что если этот крайний случай признается, то в любом другом случае суждение зависит от того, признается ли он таковым или нет. И поскольку здесь не определено основание — что является таким случаем, постольку и моральные правила не надежны. Например, меня спрашивает кто-либо, кто знает, что у меня есть деньги: "У тебя есть с собой деньги?" Если я смолчу, то другой заключает из этого, что они у меня есть, если говорю "да", то он возьмет их у меня, а говорю "нет" — лгу. Как же поступить в таком случае? Коль скоро я из-за насилия, примененного ко мне, вынужден буду сделать признание и мое высказывание будет использовано несправедливым образом, и я посредством молчания не спасу себя, то ложь в таком случае

является ответным оружием. Вынужденное признание, которое может использоваться против меня, позволяет мне защищаться. Потому что все равно, что он выудит у меня — признание или деньги. Таким образом, не существует случая, где моя ложь по принуждению была бы оправдана, за исключением той ситуации, когда признание вынужденно и я уверен, что другой использует его в неправедных целях.

Спрашивается: является ли ложь, не интересующая никого и не приносящая никому вреда, все-таки ложью? Да. Потому что если я объявляю, что выражу свое мнение, и выражаю его неверно, то я едва ли обманываю определенного человека, но все-таки — человечество. Существует ложь косвенная, при помощи которой обманывают другого. Обман — это лживое обещание. Неправда — это когда мы обещаем что-либо с правдивостью, но обещания свои выполняем не так, как обещали. Ложное обещание — это оскорбление других, и хотя оно не всегда имеет характер оскорбления, но в нем всегда есть что-то низкое. Например, если я обещаю кому-либо налить вина, а затем высмеиваю его, то это уже обман. Поскольку, хотя он и не имеет права требовать его у меня, это все-таки обман, потому что благодаря моему обещанию он уже часть вина рассматривал как свою собственность. Reservatio mentalis относится к сокрытию и aequivocatio — к притворству. К двусмысленности мы прибегаем тогда, когда нам необходимо отделаться от кого-либо и заставить его замолчать, с тем чтобы он не пытался далее узнать от нас правду, если он видит, что сказать правду мы не можем, а обмануть не хотим. Если другой умен, он удовольствуется этим. Но совершенно по-иному мы занимаемся двусмысленными разговорами, если открыто заявляем о желании высказать свои мысли, потому что тогда другой человек из нашей двусмысленности делает иные выводы и получается, что мы солгали. Такую ложь, которая якобы может служить чему-то хорошему, иезуиты назвали peccatum philosophicum, или peccatillum, откуда впоследствии и возникло Bagatelle*. Ложь в себе есть что-то мерзкое, она может иметь хорошие или дурные намерения, но по форме своей она зла; но еще более мерзка, когда и содержание ее зло. Поэтому посредством лжи всегда может возникнуть зло. Лжец — это трусливый человек, потому что поскольку он не может чего-либо достигнуть иным путем или помочь себе в случае нужды, то начинает лгать. Смелый же человек любит правду и не позволяет возникнуть casum necessitatis. Все подобные методы, благодаря которым другого человека можно застать врасплох, в высшей степени омерзительны. К ним относятся: ложь, убийство из-за угла и с помощью яда. Нападение на улице менее мерзко, потому что человек может быть на страже, а перед отравителем — нет, ведь есть-то он должен. Лесть — это не всегда ложь, но недостаток в самооценке, когда человек не останавливается перед тем, чтобы занижать собственную ценность и преувеличивать ценность другого с целью получить выгоду. Но человек может льстить и от чистого сердца. Этим занимаются люди с доброй душой, имеющие о других высокое мнение. Существуют, таким образом, лесть от чистого сердца и лживая лесть. Первая — слаба, а вторая — мерзка. Люди, когда не льстят, часто впадают в упреки.

Когда человек в обществе рассуждает о другом, то часто критикует его. Человек не должен о своих друзьях говорить только хорошее,

потому что другие из-за этого будут ревнивы и недоброжелательны. Они не поверят в возможность того, что другой, будучи человеком, обладает всеми совершенствами. Таким образом, недоброжелательству других необходимо отдавать дань и говорить о некоторых недостатках другого человека, который не воспримет это дурно, так как я при этом воздам должное его заслугам и предам гласности общеизвестные ошибки, не являющиеся существенными.

Тунеядцы — это люди, возносящие кого-то с целью получить выгоду. Люди созданы для того, чтобы судить о других, но и другие также являются судьями. Природой они определены быть судьями, потому что в противном случае никто не обращал бы внимания на неправильные действия, не касающиеся компетенции внешней законодательной власти, как в других случаях поступает суд. Например, один человек оскорбил другого, но власть не наказывает за это, другие же осуждают его и наказывают, но только в той мере, в которой могут, то есть без насилия; например, избегают его, и этим он уже достаточно наказан. Если бы не это, то действия, не наказуемые властью, совершенно и полностью оказались бы безнаказанными. Но что означают слова, которые нередко слышишь: не судите других? Можем ли мы с полным моральным основанием судить о том, наказуем ли он перед божьим судом или нет, потому что не знаем его внутреннего состояния и настроя? О моральном настрое других может судить только Бог, но в рассмотрении моего собственного внутреннего мира я сам являюсь компетентным судьей. Таким образом, мы не можем судить о внутреннем состоянии моральности других, о ней не может судить ни один человек, но о ее внешней стороне мы судим как компетентные судьи. Мы с моральной точки зрения не являемся судьями других людей, но от природы обладаем правом судить о других, и природа предписала нам то, что мы должны руководствоваться суждением других. Тот, кто не обращает внимания на суждения других, — низок и заслуживает порицания. В мире не существует ничего такого, о чем мы не должны были бы судить, и мы также утонченны в оценке действий.

Лучшие друзья — те, кто наиболее адекватно судит о своих действиях. Такая откровенность может существовать лишь между двумя друзьями. Когда мы судим о человеке, то возникает другой вопрос: что мы должны сказать о человеке — добр ли он или зол? Все наши суждения мы должны строить таким образом, что человечество достойно любви, что мы никогда не выносим высшего приговора или оправдания, особенно когда находимся в состоянии злости. Моральное суждение выносят тогда, когда на основании действий человека считаем его достойным осуждения или оправдания. Хотя мы имеем право судить других, но шпионить за другими нам право все-таки не дано. У каждого человека есть право препятствовать тому, чтобы другой его действия разведывал и выслеживал. Такой человек присваивает себе право рассматривать чужие дела и поступки, что не должен делать никто. Так, например, если один что-нибудь потихоньку сказал другому, то третий не должен прислушиваться, а идти своим путем, чтобы не слышать ни звука. Или, например, когда человек входит в комнату другого и там оставляют его одного, а на столе лежит открытое письмо, то будет крайне низко, если

он попытается его прочитать; добропорядочный человек постарается предотвратить недоверие и подозрение — он не останется в комнате, где на столе лежат деньги, совершенно один, он не будет с охотой выслушивать тайны других, чтобы не попасть под подозрение, что он их выболтал, и потому, что его всегда смущают чужие тайны. Потому что даже при величайшей дружбе может существовать подозрение. Но тот, кто, следуя склонности или желанию, что-либо отнимает у своего друга, например уводит невесту, тот при всем другом поступает крайне низко. Потому что точно так же, как у него возникло желание заполучить мою невесту, точно так же у него может пробудиться аппетит к моему кошельку. Это очень низко, когда пытаются выслеживать и подслушивать своих друзей или кого-либо еще, например пытаются через слуг узнать о действиях другого; в этом случае он должен будет сблизиться со слугами, после чего слуга всегда захочет обходиться с ним таким же образом. Все, что противоположно откровенности, приводит к потере человеческого достоинства. Например, для того чтобы за спиной человека предпринималось что-либо, необходимо прибегнуть к таким средствам, где невозможно быть искренним и которые разрушительны для любого общества. Все ползучее — намного более низко, чем насильственное, так как последнего можно еще остерегаться. У того, кто не имеет достаточно смелости сознаться в совершенном зле, отсутствует всякое основание благородства. Тот же, кто руководствуется принципом насилия, но в то же самое время более всего ненавидит мелочность, тот может еще стать хорошим, если укротить его нрав. Поэтому в Англии умерщвление мужа женой с помощью яда карается сожжением, так как если это укоренится, то ни один мужчина не будет в безопасности перед своей женой. Поскольку я не могу следить за другим, то не могу и указать ему на ошибки, потому что он даже тогда, когда сам требует этого, никогда не выслушает без обиды. Он сам лучше нас знает, что имеет их, но при этом верит, что другой их не видит; если же ему говорит о них другой, то он слышит, что тот действительно узнал о них. Поэтому нехорошо, когда говорят: друзья должны указывать друг другу на ошибки, так как другому они виднее. Но никто другой не может знать моих ошибок лучше, чем я сам. Конечно, другой лучше знает, остановился ли я, прямо ли иду, но кто может лучше меня знать, могу ли я контролировать себя? Нескромность проявляется в том, что кто-либо указывает на ошибки другого и если в дружбе это заходит уж слишком далеко, то и дружба вскоре исчезает. Необходимо закрывать глаза на ошибки других, так как в противном случае другой замечает, что утратил уважение и со своей стороны перестает уважать вас. На ошибки следует указывать тогда, когда кто-либо законом выше поставлен над другими, только тогда человек вправе преподавать урок и указывать на ошибки, например, муж по отношению к своей жене. Но при этом необходимо проявлять доброту и уважение, происходящие из доброжелательного нрава, так как если присутствует лишь недовольство, то это приведет только к упрекам и горечи. Упрек же можно смягчить с помощью любви, благожелательности и уважения. Все другое не способствует улучшению отношений.

Ко всеобщему человеческому долгу относится обходительность, humanitas. Что значит быть обходительным? Обходительность — это

привычная гармония с окружающими. Действенная обходительность — это любезность. Последняя может быть или негативной, и тогда она превращается лишь в уступку, или позитивной, и тогда она становится услужливостью. От услужливости необходимо отличать учтивость, при которой один по отношению к другому делает то, что делать не обязан; она распространяется лишь на предметы удобства. Например, если кто-либо посылает со мной своего слугу, то это будет учтивость, если меня угостят обедом, то это будет называться услужливостью, так как для другого является определенной жертвой. Отрицательная обходительность не столь ценна, так как состоит лишь из уступок. Так, существуют люди, способные напиться лишь из учтивости, потому что другие их к этому принуждают, а у них не хватает сил отказаться. Такой человек предпочел бы находиться вне общества, но если уж он там оказался, то — учтив. Недостаток силы и мужественности проявляется тогда, когда у человека не хватает силы и воли действовать по собственным принципам. У таких людей ни характер, ни действия не вытекают из принципов. Противоположностью обходительности является упрямство. Упрямый человек руководствуется принципом — никогда не считаться с мнением других. Первый никогда не противопоставляет себя мнению других и выглядит поэтому несколько ниже упрямца, так как последний все-таки имеет принципы. Поэтому человек должен пытаться скорее быть упрямее, чем полностью подчинять себя желаниям других. Решимость действовать в соответствии с принципами упрямством более не является. Если же решимость основывается не на общем, а на личном стремлении, то это — упрямство. Упрямство — это свойство глупцов. Уживчивость — это неприятие ссор и противоборства с мнением других. Тот, кто склонен быть морально индифферентным к умонастроению другого, тот уживчив, с тем можно не беспокоиться о возникновении ссоры. Терпеливым считается тот, кто переносит даже то, что ему противно, только потому, чтобы избежать ссоры. Терпеливый толерантен. Не толерантен тот, кто без ненависти не может перенести несовершенства других. Часто в обществе есть люди нетолерантные потому, что не терпят других и поэтому становятся непереносимы сами и нетерпимы другими. Отсюда следует, что терпимость является всеобщим человеческим долгом. Всем людям свойственны действительные и мнимые недостатки, и поэтому один должен с терпением относиться к недостаткам другого. Терпимость с религиозной точки зрения состоит в том, что один может без ненависти переносить несовершенства и заблуждения религии другого, хотя и испытывает при этом неудовольствие. Кто истинной религией считает то, что является в моей религии заблуждением, ни в коем случае не должен быть предметом ненависти. Я не должен ненавидеть человека, кроме того, кто преднамеренно творит зло, но если другой делает зло по заблуждению, преследуя при этом добрые цели, то такой человек не должен стать предметом зла. Богословская ненависть — это ненависть, свойственная духовным лицам и существующая тогда, когда теолог дело своего собственного тщеславия превращает в дело Бога и питает ненависть, основывающуюся на гордости, веря при этом в то, что поскольку он является проповедником Бога, то можно претендовать и на то, чтобы быть представителем Бога и что его как послан-

ника Бог наделил авторитетом, чтобы он от его имени правил людьми. Теологическая ненависть обрушивается на того, чья ошибка, когда в это верят, является высшим предательством божественного. В этом случае религиозная ошибка выдается за оскорбление божественного величества. Если один человек извращает суждения другого и, по-другому их излагая, многое выводит из них, с тем чтобы выдать за оскорбление божественного величества, то этот человек религиозную ненависть переносит на другого. Тот, кто поступает таким образом, является Consequentiarius, так как из суждения других он выводит следствия, о которых другой даже не помышлял. Затем он приклеивает ему ярлык и говорит, например, что тот — атеист, а другой удивляется и говорит: "Что, атеист? Хотелось бы мне знать, как он выглядит". И человека из-за этого ярлыка все не будут терпеть и возненавидят.

Оскорбление божественного величества — это бессмыслица, которую никто не совершает. Ортодокс утверждает, что, по его мнению, религия должна быть необходимо всеобщей. Но кто же является ортодоксом? Если бы мы все явились перед небесными вратами и нас спросили бы: "Кто из вас ортодокс?", — то еврей, турок и христианин ответили бы: "Я". Ортодоксия не должна никого принуждать.

Диссидент — это тот, кто в умозрительной области отклоняется от других, но в практических делах выступает с ними заодно. Миролюбивый характер — тот, который избегает всякой враждебности к диссиденту. Почему я должен ненавидеть человека, который запутался?

Синкретизм — это определенный вид обходительности, заключающийся в том, что человек пытается свои собственные убеждения растворить в убеждениях других только для того, чтобы ужиться с ними. Это очень вредно, поскольку тот, кто свои убеждения растворяет в убеждениях других, не имеет ни того, ни другого. Если люди располагают способностью суждения, их лучше оставить заблуждаться. Они же ведь все-таки могут избавиться от заблуждения.

Тайный дух слежки, когда скрытно преследуют человека, заговаривают с ним и в то же самое время выдают за атеиста, является мерзким духом слежки. Более осторожный дух слежки имеет место тогда, когда один человек не преследует с ненавистью другого, не придерживающегося его мнения, но все-таки питает к нему отвращение. Дух преследования, происходящий из почитания Бога, ведет борьбу против всего и не уважает ни благодетеля, ни друга, ни отца, ни мать. Каждый считает своей заслугой отправить другого на костер из почитания Бога. В делах религиозной истины необходимо пользоваться доводами, а не силой. Истина защищает себя сама, и заблуждение держится дольше, если против него используют силу. Свобода исследования — вот лучшее средство утверждения истины.

11. О бедности и проистекающих из этого благих действиях

Благим называется такое действие, которое соответствует потребностям другого человека и направлено на его благополучие. Благие действия могут быть также и великодушными, если приносится в жертву

собственная выгода. Если они удовлетворяют необходимые потребности других, то это -- благотворительные действия, если же они направлены на удовлетворение крайней жизненной нужды, то это — подаяние. Люди же соглашаются или думают, что соглашаются относительно рассмотрения их долга любви к человеку, когда поначалу пытаются приобрести все блага, а потом думают, что, поскольку дают подаяние бедным, они тем самым оплачивают долг своему благодетелю. Если бы люди были во всем справедливы, то тогда не было бы и бедных, которым мы подаем милостыню, считая, что тем самым доказываем свою благотворительность. Лучше быть совестливым во всех действиях, но еще лучше помогать нуждающимся своими поступками, а не тем, чтобы отдавать лишнее. Милостыня свидетельствует о доброте, связанной с гордостью и осуществляемой без усилий, а также с такой добротой, которая не предполагает размышления о том, достоин ли тот или иной пожертвования или нет. Подаяние унижает людей. Было бы лучше придумать другой способ помощи бедным, который не унижал бы людей, принимающих ее. Многие моралисты пытаются смягчить наше сердце и из мягкосердечности выдавливать добрые действия. Лишь от сильной души происходят истинно благие действия; чтобы быть добродетельным, человек должен быть сильным. Оказываемая другим добродетель должна преподноситься скорее как долг, а не как великодушие и доброта; и это действительно так, потому что все благотворительные действия представляют собой лишь небольшое возмещение нашего долга.

12. О светских добродетелях

Автор говорит здесь о легкости подхода, о разговорчивости, вежливости, утонченности, порядочности или о лести, подхалимстве, других привлекающих внимание качествах. Вообще мы замечаем, что некоторые свойства нельзя отнести к добродетели как не требующие большой степени моральной решимости для своей реализации. Они не требуют жертвенности и необходимости преодолевать себя, они не направлены на счастье другого или его нужду, а предполагают лишь удобство. Они составляют не более, как удовольствие при общении людей, в обхождении. Но если эти качества не предстают добродетелью, то все-таки являют собой культивирование добродетели: когда люди в обхождении ведут себя вежливо, то благодаря этому становятся мягче и утонченнее, на мелочах обучаясь хорошим манерам. Нередко у человека отсутствует возможность культивировать добродетельные действия, но ему часто предоставляется возможность проявить свои светские качества и вежливость. Удобство в обхождении подчас нравится нам настолько, что мы даже не замечаем его пороков. Чаще всего я нуждаюсь не в великодушии и честности, а в любезности и скромности в обхождении. Можно было бы спросить, приносят ли пользу те писания, которые служат только нашему развлечению, занимают фантазию и при описании некоторых страстей, например любви, доходят до пределов допустимости? Да, хотя побуждения и страсти в них очень преувеличиваются, но они

все-таки делают человека более тонким в своих ощущениях, превращая объект животных устремлений в объект утонченной склонности. Благодаря этому человек становится способным испытывать благоприятные побуждения. Косвенная польза, следовательно, есть. Когда склонность утончается, люди становятся более цивилизованными. Чем тоньше становятся грубые манеры, тем более совершенствуется человечество, и этим самым человек становится способным ощущать движущую силу принципов добродетели.

Автор говорит о духе противоречия, или парадокса, или о странности суждения. Парадокс хорош тогда, когда не направляется на восприятие того особого, что было сказано, а на повороты мысли. Новые пути в мышлении нередко люди находят благодаря внезапному повороту мысли. Дух противоречия в общении выражается упрямством, в обществе он может способствовать поддержанию беседы, а поэтому — и культуре, но тогда речь не должна идти о важных материях, по поводу которых часто возникает такой спор. Последний необходимо или разрешить, или при помощи нового рассказа превратить в игру.

13. О высокомерии

Автор называет его superbia, arrogantia — это такая гордость, при которой человек приписывает себе достоинство, которым не обладает. Если человек считает, что обладает преимуществом перед другими, то это — высокомерие, при котором он унижает других, считая их более низкими. Гордый человек других не считает ниже себя, он только претендует на такие же заслуги, как и они. Он не будет преклоняться и унижаться перед ними, считая, что обладает достоинством, которое не желает обесценивать перед другими. Такая гордость правомерна и оправданна, если не преступает определенных границ. Но если он хочет продемонстрировать свои достоинства другим, то такое ошибочное поведение, собственно, и называется гордостью. Высокомерие не есть притязание на оценку собственного достоинства наравне с другими; оно представляет собой претензию на более завышенную оценку собственных достоинств и заниженную — других. Высокомерие ненавистно и смешно, поскольку такая оценка является чисто внутренней. Если кто-либо хочет, чтобы его почитали, то он не должен начинать с требования этого, считая других ниже себя; этим самым он не вызывает чувства уважения к себе, а вместо этого будет скорее высмеян из-за претензии на это. Все высокомерные люди поэтому являются посмешищем и предметом презрения, так как демонстрируют лишь собственные преимущества.

Fastus — чванство, стремление иметь преимущества перед другими не за ум или реальные выдающиеся заслуги, а лишь за счет внешнего превосходства перед другими. Люди являются чванливыми, когда претендуют на высшее место. Искать преимущество в том, что не имеет никакой ценности, — это тщеславие. Чванливые люди ищут преимущества в мелочах; они, например, предпочитают хуже питаться, но иметь хороший экипаж и красивую одежду, они придают значение титулам

и сословностям и пытаются выглядеть благородными. Люди, обладающие действительными заслугами, не являются ни высокомерными, ни чванливыми, а скромными, потому что их представление об истинной ценности столь велико, что все их действия не могут быть достаточными, чтобы соответствовать ей. Они скромны, потому что видят расстояние, отделяющее их от истинной ценности. Чванливость в большой степени свойственна низшему, а особенно — среднему сословию. Так как она выражает стремление вскарабкаться наверх, то чванливыми являются те люди, которые хотят приблизиться ко двору.

14. О насмешке

Люди, склонные к насмешке, либо — клеветники, либо — шутники. Клевета проистекает из злостности, а шутка — из легкомыслия, заключающегося в том, чтобы веселить одних за счет промахов других. Клевете свойственно зло. Нередко причиной этого является неумение общаться с другими, а помимо этого, клевета питает наше самолюбие, так как на ее фоне наши собственные ошибки выглядят незначительными. Люди боятся открытой насмешки более, чем клеветника, потому что наушничество и клевета осуществляются втайне и могут быть привнесены далеко не в любое общество. Последнюю я могу сам не слышать, а прямая насмешка может присутствовать в любом обществе. Прямая насмешка в большей степени унижает человека, чем зло. Человек, становясь объектом насмешки в обществе, теряет собственную ценность и становится беззащитен перед презрением. Но при этом необходимо иметь в виду то, почему он становится объектом насмешки других людей. Нередко такой смех безобиден для другого, а именно тогда, когда он обоим ничего не стоит и никто от него ничего не теряет. Профессиональный зубоскал доказывает тем самым, что он мало уважает других и не оценивает вещи по их истинному достоинству.

IX. Об обязанностях по отношению к нечеловеческому

1. Об обязанностях по отношению к животным и к духам

Автор говорит здесь об обязанностях по отношению к существам, находящимся ниже и выше нас. Но поскольку животные существуют только как средства, не сознающие собственной самости, а человек является целью, которого я уже не могу спросить: "Зачем человек существует?", что возможно по отношению к животным, поскольку по отношению к ним у нас непосредственно нет обязанностей; эти обязанности являются косвенными по отношению к человеку. Так как животный мир — аналог человечеству, то мы выполняем обязанности по отношению к человечеству, осуществляя их по отношению к его аналогу.

Этим самым мы способствуем формированию обязанностей относительно человечества у людей. Когда, например, собака очень долго служила своему хозяину, то в этом случае речь идет об аналоге человеческих заслуг и поэтому я обязан вознаградить ее тем, что, когда она уже не сможет больше служить мне, я должен содержать ее до конца жизни. Этим самым я способствую выполнению собственного долга по отношению к человечеству, относительно которого я обязан так поступать. Если действия животных проистекают из того же самого принципа, что и действия людей, и действия животных являются аналогом человеческих действий, то у нас есть обязанности по отношению к животным, поскольку этим самым мы способствуем выполнению долга по отношению к самому человечеству. Если кто-нибудь убивает свою собаку, потому что та не зарабатывает больше на свой хлеб, то этим самым он не действует против своих обязанностей по отношению к собаке, так как она не обладает способностью суждения, а нарушает этим самым принцип человечности в самом себе, согласно которому должен действовать. Для того чтобы не уничтожить человечество, человек должен проявлять добросердечность уже по отношению к животным, потому что человек, жестоко относящийся к животным, окажется таковым и по отношению к людям. Уже на примере отношения к животным можно узнать сердце человека. Так, Хогарт на своих гравюрах указывает на одно из начал жестокости. Оно проявляется в жестоком отношении детей к животным, например когда они прищемляют хвост кошке или собаке. На другой гравюре он изображает прогресс жестокости, выражающийся в том, что этот же человек на телеге переезжает ребенка, а в качестве апогея жестокости он изображает убийство и как последнее — страшное возмездие за жестокость. Все это служит хорошим поучением для детей. Чем больше человек занимается наблюдением за животными и их поведением, тем более он любит животных, особенно когда видит, как они заботятся о своем потомстве. Тогда он и по отношению к волку не будет настроен жестоко. Лейбниц возвратил червячка, за которым наблюдал, на дерево вместе с листом, чтобы тот не пострадал по его вине. Человеку становится жаль уничтожить такое создание без всякого смысла. Такое доброе отношение распространяется впоследствии и на людей. В Англии в число 12 присяжных не должны входить ни мясники, ни медики, потому что они стали равнодушны к смерти. Когда анатомы используют живых животных в опытах, то это все-таки жестоко, хотя и применяется в хороших целях. Использование животных в качестве средства для человека еще кое-как сносно, но в качестве предмета игры никуда не годится. Когда человек изгоняет осла или собаку только потому, что они уже не могут оправдать расходы на свое пропитание, то это всегда является признаком очень мелочной души их хозяина. Умонастроение греков в этом отношении было благородным, что доказывает пример с ослом, который случайно зазвонил в колокол неблагодарности*. Таким образом, наши обязанности по отношению к животным являются косвенными по отношению к человечеству.

Обязанности по отношению к духовным существам могут быть только отрицательны. Нельзя позволять втягивать себя в общение с подобными существами. Все действия такого рода приводят к тому, что

делают человека фанатичным, мечтательным и суеверным, и направлены против человеческого достоинства, для которого характерно здравое использование разума. При подобных же занятиях здравое использование разума невозможно. Если бы такие существа даже существовали и все утверждения о них были бы правдой, то мы все равно не знаем их и не можем с ними общаться. То же самое относится к злым духам. У нас есть определенная идея добра, а также зла; при этом мы все зло относим к аду, а все добро — к небу. Персонифицируя это абсолютное зло, мы получаем идею о чёрте. Если мы верим в то, что он может влиять на нас, что он в окружении призраков появляется ночью, то это говорит о существовании фантасмагорий в нашей голове, лишающих нас возможности разумно использовать силы. Итак, наши обязанности по отношению к таким существам отрицательны.

2. Об обязанностях относительно неодушевленных вещей

Автор говорит также об обязанностях относительно неодушевленных вещей. Они косвенным образом связаны с обязанностями по отношению к человечеству. Дух разрушения, свойственный людям относительно вещей, которые еще могут быть использованы, аморален. Ни один человек не должен разрушать красоту природы, потому что если он сам не может использовать ее, то все-таки другие люди могут найти ей применение. Он рассматривает эту обязанность не относительно самой вещи, а относительно других людей. Таким образом, все обязанности относительно зверей, других существ и вещей косвенным образом направлены на обязанности в отношении человечества.

X. Об обязанностях относительно различных групп людей

К рассмотренным обязанностям автор добавляет еще особые обязанности, которые мы имеем относительно групп людей, то есть обязанности в зависимости от различия возраста, пола и сословий. Однако все эти обязанности можно вывести из вышеприведенных общечеловеческих обязанностей.

1. Об обязанностях относительно различия сословий

Среди различий по сословному положению существует различие, которое покоится на различении внутренней ценности. Это — сословие ученых. Кажется, здесь речь идет о различении внутренней ценности. Другие сословия имеют дело лишь с природными вещами, служащими жизни людей. Но ученый относится к такому сословию, главная деятель-

ность которого состоит в познании. Кажется, что в этом и состоит различие внутренней ценности. Кажется, что лишь ученый созерцает красоту, заложенную Богом в мир, и использует этот мир с той целью, с которой Бог его создал. С какой же целью заложил Бог красоту в природу, если не с целью созерцания ее? Так как только ученые полностью постигают цель творения, то кажется, что будто бы только они обладают внутренней ценностью. Приобретенные ими познания относятся к вопросу, почему Бог создал мир. Да, таланты, заложенные в человеке, развиваются лишь одними учеными. Кажется, следовательно, что это сословие имеет преимущество перед другими, потому что отличается от них внутренней ценностью. Руссо, однако, переворачивает эту мысль и говорит: "Цель человека не состоит в учености, а ученые, утверждая это, искажают цель человечества". Поэтому спрашивается: не потому ли ученый развивает таланты, что постигает красоту мира, постигает цель творения, что мир существует для него? Поскольку отдельный ученый не обладает возможностью непосредственного созерцания красоты природы, развития таланта и постижения полного совершенства мира как цели, а имеет лишь честь от того, что сообщает это другим (в этом он ищет честь точно так же, как любой другой в собственном ремесле ищет того же), то каждый отдельный ученый не может думать, что обладает преимуществом перед любым другим гражданином. Хотя все вместе взятые ученые вносят вклад в цель развития человечества, так что ни один из них не может отвести себе особое место, точно так же каждый ремесленник благодаря своей работе, как и ученый, вносит свой вклад в цель развития человечества. Из всеобщего источника человеческих действий, а именно — из чести, формируется совпадение целей мира. Спрашивается: предназначены ли люди вообще к учености и должен ли каждый стремиться стать ученым? Нет, короткой жизни для этого недостаточно, но к определению человечества относится то, что некоторые жертвуют собой ради этой цели точно так же, как другие в другом отношении жертвуют собой, то есть становятся моряками, солдатами. Жизни не хватает для того, чтобы найти применение учености. Если бы Бог захотел, чтобы человек далеко ушел в учености, то дал бы ему длинную жизнь. Почему Ньютон должен был умереть в тот момент, когда мог бы наилучшим образом найти применение собственной учености? И другой должен снова начинать с *а, б, в,* пройти все классы, и коль скоро он зайдет так же далеко и захочет употребить свои знания, то станет стар и умрет. Таким образом, отдельный человек не создан для науки, но в целом благодаря этому он способствует достижению цели человечества. Ученые выступают, таким образом, средством достижения цели и привносят нечто ценное, но сами из-за этого никакой особой ценностью не обладают. Почему бюргер, усердно и прилежно работающий в области своей профессии и столь же безупречный в остальном, заботящийся о своем доме, почему он не должен обладать такой же ценностью, что и ученый? Потому что деятельность ученого всеобща, это уже связано с его сословием и назначением. Вообще-то прав Руссо, хотя и сильно ошибается, когда говорит о вреде наук. Ни один настоящий ученый не будет говорить так высокопарно. Язык истинного разума скромен. Все люди равны, и только тот облада-

ет внутренним ценностным преимуществом перед другими, кто с моральной стороны безупречен. Науки суть принципы улучшения моральности. Для уяснения моральных понятий требуются опыт и объясняющие понятия. Развитые науки облагораживают человека, и любовь к науке уничтожает многие низменные склонности. Юм говорит, что не существует ученого, который по крайней мере не был бы честным человеком. С другой стороны, моральность способствует развитию наук. Порядочность и уважение прав других людей сильно способствуют развитию научного познания. Честность ученого требует, чтобы в его писаниях не скрывались слабые места и заблуждения. Моральный характер, следовательно, оказывает большое влияние на науки. Тот же ученый, который таковым не обладает, обращается с продуктами своего ума так же, как купец — со своими товарами; он будет скрывать слабые места и вводить публику в заблуждение. Это и есть те обязанности, которые мы должны выполнять с точки зрения учености.

2. Об обязанностях добродетельных и порочных людей

Добродетель — это идея, и никто не может обладать подлинной добродетельностью. Поэтому столь же редко употребляется понятие "добродетельный человек", как и "мудрец". Каждый стремится к тому, чтобы приблизиться к добродетели, как и к мудрости, но ни в том, ни в другом не достигается высшая степень. Между добродетелью и пороком мы можем мыслить нечто среднее — недобродетель, которая состоит лишь в недостатке добродетели. Добродетель и порок суть нечто положительное. Добродетель — это способность в соответствии с моральными принципами преодолеть склонность ко злу. Или добродетель представляет собой ту силу моральных убеждений, противостоящую злым склонностям, над которыми она в конце концов одерживает верх. Следовательно, святые существа не являются добродетельными, потому что им не приходится преодолевать склонность ко злу и их воля адекватна закону. Человек, не являющийся добродетельным, по этой причине еще не будет порочен, ему лишь не хватает добродетели. Порок является чем-то положительным, а недостаток добродетели есть недобродетель. Пренебрежительное отношение к моральным законам — это недобродетель, презрение моральных законов — порок. Недобродетель состоит лишь в том, что человек не соблюдает морального закона, а порок означает то, что человек поступает противоположным моральному закону образом. Первое — нечто отрицательное, а второе — положительное. К пороку относится, таким образом, очень многое.

Человек может быть добросердечным, не обладая добродетелью, потому что добродетель — это добропорядочное поведение, основанное на принципах, а не на инстинкте. Добросердечность — это соответствие действий моральному закону, проистекающее из инстинкта. К добродетели относится многое. Добросердечность может быть врожденной. Добродетельным же быть, не упражняясь, невозможно, так как склонность ко злу необходимо подавлять, исходя из моральных принципов,

и человеческое действие должно быть приведено в соответствие с моральным законом.

Спрашивается: может ли порочный человек стать добродетельным? Существует такая порочность души, которую невозможно исправить; но злой характер всегда может быть превращен в добрый. Так как проявление характера исходит из принципов, то плохой характер со временем может быть изменен с помощью хороших принципов так, что злостность исчезнет из его души. О Сократе говорят, например, что по природе своей он был зол душой, но с помощью принципов господствовал над ней. Часто уже по лицам людей заметно, что они неисправимы и что им недалеко до виселицы; добродетельными таких людей сделать трудно. Точно так же порочным не может стать честный и добропорядочный человек; даже тогда, когда он впадает в некоторые пороки, он затем отвращается от них, потому что в нем уже твердо укоренились принципы. Улучшение необходимо отличать от обращения. Улучшение — это изменение жизни; обращение же возникает там, где человек, обладая твердыми принципами и надежным основанием, не может уже жить иначе, как добродетельно. Нередко мы совершенствуемся из страха перед смертью, и трудно решить, улучшение ли это или обращение? Если бы мы имели надежду жить подольше, то никакого улучшения не последовало бы. Обращение же заключается в том, что человек твердо намеревается жить добродетельно независимо от того, сколько ему предстоит жить. Покаяние — нехорошее слово, оно происходит от искупления, от самобичевания, когда человек сам наказывает себя за совершенные преступления. Когда человек узнает, что подлежит наказанию, то наказывает самого себя, веря при этом, что Богом он уже наказан не будет. Это означает, что он покаялся. Такая печаль не помогает никому. Душевная печаль по поводу своего поступка и твердая решимость вести лучшую жизнь — это единственное, что помогает; это и есть настоящее раскаяние.

Человек из-за своих пороков может ступить на два ложных пути: или подлости, то есть грубости, когда он из-за нарушения обязанностей по отношению к самому себе как личности ставит себя наравне со скотом; или злобы, а это — сатанинство, когда человек делает своим ремеслом творение зла и поэтому ему не свойственно уже никакое доброе намерение. Пока у человека сохраняется добрый нрав и желание быть добрым, он еще — человек, но если они замещаются злостностью, он превращается в дьявола. Состояние порока — это состояние рабства, где господствует склонность. Чем более человек добродетелен, тем более он свободен. Косным является тот человек, у которого отсутствует желание стать лучше. Общество добродетели — это царство света, а общество порока — это царство тьмы. Каким бы ни был человек добродетельным, ему все-таки свойственны стремления ко злу, и он постоянно должен бороться со злом. Человек должен остерегаться морального самомнения, не считать себя морально непогрешимым и не быть слишком высокого мнения о себе. Такое мечтательное состояние неизлечимо. Оно проистекает из того, что человек так долго мудрствовал над моральным законом, пока не привел его в согласие со своими склонностями и душевным комфортом.

Добродетель — это моральное совершенство человека. С добродетелью мы связываем силу, мужество и власть; она означает победу над склонностью. Склонность сама по себе не подчинена правилам, а в моральном состоянии человек должен подавлять их. Небесные ангелы могут быть святыми, человек же может достичь лишь добродетельного состояния! Поскольку добродетель основывается не на инстинктах, а на принципах, то культивирование добродетельности — это одновременно и культивирование принципов, которое должно придать принципам такую движущую силу, чтобы они преобладали в нас и не позволяли отклоняться от них. Следовательно, необходимо иметь характер. Эта сила — сила добродетели или сама добродетель. Это культивирование сталкивается с препятствиями, которые должны быть преодолены с помощью религии и правил благоразумия, к которым относятся: умиротворенность души, ее спокойствие, свободное от всяких упреков, истинная честь, оценка по достоинству себя и других, равнодушие или, точнее, хладнокровие и стойкость по отношению ко всякому злу, в котором мы не виновны. Все это не является источником добродетели, а лишь вспомогательным средством. Это и есть обязанности с точки зрения добродетельных людей.

С другой стороны, кажется бессмысленным твердить порочному человеку об обязанностях; на самом же деле каждый порочный человек имеет представление о добродетели, он обладает рассудком, чтобы видеть зло, у него все еще есть моральное чувство. Нет такого злодея, который по крайней мере не желал бы быть хорошим. На этом моральном чувстве можно основать систему добродетели. Но моральное чувство не является первым началом при оценке добродетели, а таковым оказывается чистое понятие моральности, которое необходимо связать с чувством. Если человек обладает чистым понятием моральности, то на этом он может основать добродетель, после чего он может активировать моральное чувство и заложить начало тому, чтобы стать моральным. Это начало представляет собой, правда, весьма широкое поле, которое первоначально должно быть отрицательным. Сначала человек не должен быть виновным и не должен предпринимать ничего, чего можно добиться с помощью разного рода занятий, удерживающих его от такой склонности. Человек может делать это довольно хорошо, хотя это и трудно.

3. Об обязанностях с точки зрения различий в возрасте

Автор не руководствовался четким порядком изложения. Он мог бы расчленить обязанности в зависимости от различий между сословиями, полом и возрастом. Различие между полами не столь мало, как часто думают. Движущие силы у лиц мужского пола сильно отличаются от движущих сил лиц женского пола. Что касается различий между полами, то можно обратиться к книгам по антропологии и из этого вывести соответствующие обязанности. Что касается обязанностей по отношению к лицам, различающимся по возрасту, то у нас есть обязанности по

отношению к другим не только как к людям, но и как к нашим согражданам. Таковы, например, гражданские обязанности. Мораль вообще представляет собой необозримое поле. Автор указывает на обязанности по отношению к здоровью и больным, точно так же можно было бы определить обязанности по отношению к красивым и безобразным, к старшим и младшим. Но речь здесь не идет об особых обязанностях, так как мы имеем дело лишь с различными состояниями, по отношению к которым необходимо выполнять общечеловеческий долг.

Возраст делится на детский, когда человек еще не может содержать себя; юношеский, когда человек может содержать себя и воспроизводить свой род, который не в состоянии содержать; мужской, когда человек может содержать себя, воспроизводить свой род и содержать его. Первобытное состояние сообразуется с природой, но гражданское — нет. В гражданском состоянии человек может быть еще ребенком, будучи уже в состоянии воспроизводить свой род, но не может содержать себя; в первобытном состоянии человек в этом случае уже мужчина. Об этом различии более подробно говорит антропология. Так как гражданское состояние противоречит природе, а первобытное состояние — нет, то Руссо считает, что гражданское состояние не соответствует целям природы; на самом же деле гражданское состояние все-таки соответствует природным целям. Цель природы в ее ранней зрелости состоит в размножении человеческого рода. Если бы мы созревали к тридцати годам, то это состояние совпадало бы с гражданским состоянием; но тогда человеческий род в первобытном состоянии не размножался бы. В первобытном состоянии человеческий род по многочисленным причинам размножается очень плохо, поэтому зрелость должна наступать очень рано; но так как в гражданском состоянии эти причины исчезли, то гражданское состояние заменяет то, чего человеку не хватает из-за невозможности в этом возрасте следовать своим склонностям. Однако промежуточное время наполнено пороками.

Как же сформировать человека в гражданском состоянии так, чтобы он соответствовал и природе, и гражданскому обществу? Таковы две цели, поставленные природой: воспитание человека с точки зрения и природного, и гражданского состояния. Выработка правил поведения — это главная цель, благодаря чему человек формируется в гражданском обществе. В воспитании необходимо различать два момента: развитие естественных задатков и развитие способностей, восполненных искусством. Первое — это образование человека, второе — это преподавание или обучение. Тот, кто с детьми занимается первым делом, — гувернер; тот же, кто занимается обучением, — информатор.

В образовании следует обратить внимание на то, что оно только отрицательно, что оно отгораживает от того, что противоречит природе. Искусство или обучение может быть двояким: отрицательным и положительным, удерживающим и восполняющим. Негативное в образовании — это то, что предотвращает заблуждения; положительное же — умножение знаний. Негативное как в обучении, так и в образовании — это дисциплина, позитивным же в обучении является доктрина. Дисциплина должна предшествовать доктрине. При помощи дисциплины формируется темперамент и сердце, а характер в большей мере — доктриной.

Дисциплина означает то же самое, что внутреннее принуждение. С помощью дисциплины детям не преподается ничего нового, а лишь ограничивается нерегулируемая свобода. Человек должен быть дисциплинирован, потому что от природы он груб и жесток. Задатки человека могут быть цивилизованы лишь с помощью искусства. Природа животных развивается сама по себе, но у нас — при помощи искусства. Следовательно, мы не можем природу пустить на самотек, в этом случае мы воспитали бы человека диким. Дисциплина — это принуждение, а в качестве такового она противостоит свободе, но свобода — это ценность человеческая. Поэтому юноша дисциплиной должен подвергнуться такому принуждению, чтобы его свобода была все-таки сохранена. Он должен быть дисциплинирован при помощи принуждения, но не при помощи рабского принуждения. Все воспитание должно быть свободным, поскольку юноша уважает свободу других. Самая благородная основа дисциплины, на которой покоится свобода, состоит в том, чтобы уже ребенок осознавал отношения, в которых он находится как ребенок, и из осознания детства, возраста и способностей должны быть выведены его обязанности. Ребенок, добиваясь своего, не должен применять волевых усилий больше, чем положено его возрасту. Будучи еще слабым существом, он не должен ничего добиваться при помощи приказов, но лишь просьбами. Если ребенок чего-либо добивается силой и ему хотя бы единственный раз идут навстречу, чтобы его успокоить, то он все чаще повторяет то же самое со все большей настойчивостью, забывая о своей детской слабости. Ребенок не должен воспитываться приказами, он не должен добиваться чего-либо силой, используя хорошее отношение к себе других людей. Добрым отношением к себе он располагает в том случае, если и сам хорошо относится к другим. Следовательно, если он ничего не достигает при помощи силы, то привыкает к тому, чтобы добиваться всего посредством просьб и хорошего поведения. Если ребенок в семье добивается всего только волей, то привыкает приказывать, а позднее встречает в обществе сопротивление, к которому не привык, и становится бесполезным для общества. Так же и деревья в лесу дисциплинируют друг друга, поглощая воздух для роста не рядом с собой, а над собой, где не мешают друг другу и поэтому растут прямо вверх; дерево же, растущее в чистом поле, где его ничего не стесняет, растет уродливым, позднее его трудно уже дисциплинировать. Подобно этому дело обстоит и с человеком. Если его рано подвергают дисциплине, он растет прямо вместе с другими, но если это упущено, то становится уродливым. Первая дисциплина заключается в повиновении. Впоследствии она может применяться с различными целями, например, для развития тела, темперамента, если он вспыльчив, ему необходимо оказать сильное сопротивление; если — ленив, то также нельзя быть уступчивым; повиновение употребляется также и при воспитании характера, особенно ему необходимо противодействие, когда в нем проявляется злостность, злорадство, склонность к разрушению и мучительству. Самое скверное в характере — это ложь и фальшивый, обманчивый нрав. Фальшь и ложь — пороки характера и свойства трусливого человека. При воспитании необходимо обратить внимание на то, чтобы свойства эти подавлялись. В злостности все-таки есть еще сила, которую

возможно дисциплинировать, однако тайная, лживая подлость не имеет в себе ни малейшего зародыша добра.

От дисциплины, или принуждения, перейдем к обучению, или доктрине. Оно трояко: обучение природой и в опыте, с помощью рассказа и доводами рассудка или разума. Обучение опытом является основой всего. Ребенка не следует обучать большему, чем он может наблюдать сам и находить подтверждение в опыте. После этого его необходимо приучать к тому, чтобы он сам стал проводить наблюдения, из которых выводятся опытные понятия. Обучение с помощью рассказа уже предполагает наличие понятий и рассуждения. Обучение с помощью доводов разума должно строиться в зависимости от возраста. Вначале оно должно быть только эмпирическим, а доводы должны быть не априорными, а опосредованными опытом. Если, например, ребенок лжет, то мы не должны удостаивать его разговором. Особенно важно, чтобы воспитание соответствовало его возрасту.

Относительно различий по возрасту воспитание трояко: воспитание ребенка, юноши и мужчины. Воспитание всегда предшествует и является подготовкой к следующему возрасту. Воспитание, подготовляющее к юношескому возрасту, состоит в том, чтобы все объяснять из своего основания, в детском воспитании этого быть не может. Детям представляют вещи таким образом, как они есть, а иначе они будут постоянно спрашивать и во время ответа задавать новые вопросы. Разум уже относится к юношескому возрасту. Когда же необходимо начинать подготовку к юношескому возрасту? В том возрасте, когда ребенок по своей природе является уже юношей, то есть примерно на десятом году жизни, потому что уже тогда ему свойственно размышление. Юноши уже имеют представление о приличии, ребенок — еще нет, последнему можно только говорить: "Это не принято". Юноша уже должен иметь гражданские обязанности. С их помощью у него формируются понятия *приличия* и *гуманности*. Юноша уже способен действовать, исходя из принципов, у него уже культивируются религия и мораль, он сам совершенствует свой нрав, и честь выступает у него уже в качестве фактора дисциплины, в то время как ребенок дисциплинируется лишь с помощью повиновения. Третий период в воспитании — тот, когда юноша готовится стать мужчиной, который не только может содержать себя, но и воспроизводить, и содержать свой род. На шестнадцатом году жизни он вступает в возраст, граничащий с мужским, и тогда воспитание, как дисциплинирование, отпадает; теперь он все более познает свое назначение и должен познать мир. При вступлении в мужской возраст ему необходимо рассказывать об истинных обязанностях, о человеческом достоинстве собственной личности и об уважении человеческого в других. Теперь доктрина должна формировать характер.

Что касается воспитания с точки зрения пола, то к этому вопросу необходимо отнестись в высшей мере тщательно, с тем чтобы инстинкты, среди которых половой является наиболее сильным, не употреблялись во зло. Руссо говорит: отцу необходимо в этом возрасте дать сыну полное представление, а не делать секрета из этого вопроса, он должен просветить его ум, рассказать о назначении этой склонности и о том вреде, который может произойти, если ею злоупотребляют. Ему

необходимо объяснить сыну моральные основания гнусности такого действия и показать осквернение человеческого достоинства его личности. Это самый деликатный и завершающий момент воспитания. До тех пор пока школы достигнут этого, будет совершено еще много пороков.

XI. О конечном назначении человеческого рода

Конечное назначение человеческого рода состоит в наивысшем моральном совершенстве, которое достигается при помощи свободы человека, благодаря чему человек приобретает способность к высшему счастью. Бог мог бы сделать людей совершенными и счастливыми. Но тогда такое состояние не возникло бы из имманентного принципа мироздания. Имманентный принцип мира — свобода. Назначение человека состоит, следовательно, в том, чтобы добиться высшего совершенства посредством своей свободы. Бог желает не только того, чтобы мы были счастливы, но и чтобы сами сделали себя счастливыми, — в этом состоит истинная моральность. Высшее моральное совершенство — это всеобщая цель человечества. Если бы все поступали таким образом, чтобы их поведение совпадало со всеобщей целью человечества, то этим уже было бы достигнуто наивысшее совершенство. Каждый человек должен стремиться сделать свое поведение адекватным этой цели, благодаря чему он вносит сюда свой вклад, а если каждый будет так поступать, то совершенство будет достигнуто. Но как далеко продвинулся человеческий род по пути к этому совершенству? Если мы обратимся к самой просвещенной части мира, то увидим, что все государства враждебно противостоят друг другу и даже в мирное время точат оружие против другого. Это имеет такие последствия, которые делают невозможным приближение людей к всеобщей цели — совершенству. Предложение аббата Сен-Пьера о создании всеобщего сената народов*, если бы оно было реализовано, было бы тем моментом, когда человеческий род сделал бы громадный шаг к совершенству. Тогда можно было бы то время, которое сейчас используется для поддержания безопасности, употребить для осуществления этой цели. Однако поскольку у князей идея права не столь сильна, как идея независимости, собственной власти и жажда править по собственному произволу, то не следует надеяться на осуществление этой цели таким путем. Но где же искать это совершенство и исходя из чего можно надеяться на его достижение? Нигде, кроме воспитания. Оно должно сообразоваться со всеми целями природы, гражданского общества и семьи. Наше воспитание и дома, и в школе страдает еще многими недостатками как в отношении культивирования талантов, дисциплины и доктрины, так и в отношении формирования характера в соответствии с моральными принципами. Оно направлено скорее на развитие сноровки, чем убеждений, которые должны использоваться во имя блага. Как же в таком случае государство будет лучше управляться людьми, которые сами воспитаны не лучше? Но если воспитание будет направлено на развитие талантов, на формирование морального характера человека, то такое воспитание распространилось

бы до престола, и принцы воспитывались бы столь же искусными людьми. До сих пор еще ни один князь не сделал ничего для совершенствования человечества, для внутренней ценности и счастья человечества, они всегда заботились лишь о блеске своего государства, который всегда был для них главным делом. Такое воспитание привело бы к тому, что оно оказало бы влияние на их миролюбие. Если же источники однажды уже обнаружены и состояние это уже получило распространение, то оно поддерживается суждением каждого человека. Не только монарх, но и все граждане государства должны быть так образованы и только тогда государство стало бы прочным. Можно ли надеяться на это? Воспитательные учреждения, созданные Базедовым*, дают для этого маленькую и слабую надежду. Когда человеческая природа достигнет ее полного предназначения и наивысшего совершенства, то это будет царство Бога на земле. Лишь тогда будет господствовать справедливость и право внутренней совести, а не административная власть. Это и есть конечная определенная цель и высшее моральное совершенство, которого может достичь человеческий род спустя многие столетия.

ОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Древнегреческая философия подразделялась на три науки: *физику, этику* и *логику**. Это разделение вполне соответствует природе вещей и в нем ничего нельзя улучшить, разве что добавить принцип данного разделения, чтобы увериться таким образом в его полноте, с одной стороны, и получить возможность правильно определять дальнейшие необходимые подразделения — с другой.

Всякое разумное познание является либо *материальным* и касается какого-нибудь объекта, либо *формальным* и занимается одной только формой рассудка и разума и всеобщими правилами мышления вообще, без различия объектов. Формальная философия называется *логикой,* материальная же, которая имеет дело с определенными предметами и законами, каковым они подчинены, является опять-таки двойственной. Ибо эти законы суть либо законы *природы,* либо законы *свободы.* Наука о первых называется *физикой,* о вторых — *этикой;* ту именуют также учением о природе, эту — учением о нравах.

Логика не может иметь эмпирической части, т. е. такой, какая основывала бы всеобщие и необходимые законы мышления на принципах, которые заимствованы из опыта; ибо в противном случае она не была бы логикой, т. е. каноном для рассудка или разума, который должен иметь силу и демонстрироваться во всяком мышлении. Напротив, естественная и нравственная мудрость должны иметь эту эмпирическую часть, поскольку первая должна определять свои законы природе как предмету опыта, а вторая — воле человека, насколько она аффицируется природой; причем в первом случае как законы, по которым все происходит, во втором — как законы, по которым все должно происходить, но с учетом условий, при которых это зачастую не происходит. Всякую философию можно назвать *эмпирической,* если она покоится на опытных основаниях, а ту, которая преподносит свои учения исключительно из принципов a priori — *чистой* философией. Последняя, если она всецело формальна, называется *логикой;* если же она ограничивается определенными предметами рассудка, то именуется *метафизикой.*

Таким образом возникает идея двоякой метафизики: *метафизики природы* и *метафизики нравов.* Физика получит, следовательно, как эмпирическую, так и рациональную часть; равным образом и этика;

причем эмпирическую часть последней можно назвать *практической антропологией*, а рациональную — собственно *моралью*.

Все промыслы, ремесла и искусства выиграли благодаря разделению труда, так как в этом случае каждому не нужно выполнять всю работу, а можно сосредоточиться на определенной операции, которая по способу выполнения заметно отличается от других, и потому совершать ее с наибольшим совершенством и наименьшими затратами. Там, где труд не различается и не разделяется таким образом, где каждый мастер на все руки, промыслы пребывают 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 особого человека и не лучше ли было бы для всей ученой профессии в целом, если бы те, кто привык сбывать вперемешку эмпирическое и рациональное по вкусу публики во всевозможных им самим неизвестных пропорциях, те, кто называет себя оригинальными мыслителями, а других, разрабатывающих только рациональную часть, — умствователями, были предохранены от занятий двумя делами сразу, которые совершенно различны по способу выполнения, для каждого из которых требуется, быть может, особый талант и соединение которых в одном лице создает лишь дилетантов; тем не менее я спрошу здесь только, не требует ли природа науки, чтобы эмпирическая часть всегда тщательно отделялась от рациональной и чтобы собственно (эмпирической) физике предпосылалась метафизика природы, а практической антропологии — метафизика нравов, каковые были бы тщательно очищены от всего эмпирического, дабы знать, чего может достичь в обоих случаях чистый разум и из каких источников он сам a priori создает это свое учение, впрочем, относительно последнего дела безразлично, занялись бы им все нравоучители (имя коих легион), или только некоторые, кто чувствует к тому призвание.

Так как здесь мое намерение направлено собственно на нравственную мудрость, то предложенный вопрос я ограничу следующим: не следует ли думать, что крайне необходимо разработать чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего антропологии; ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из обычной идеи долга и нравственного закона. 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" действительна не только для людей, — как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, — и что так обстоит дело со всеми прочими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности следует искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, но a 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 части — быть может, лишь в побудительной причине — опирается на эмпирические основания — можно, правда, назвать практическим правилом, но никогда нельзя назвать моральным законом.

Таким образом, изо всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, в чем заключено нечто эмпирическое, но и вся моральная философия покоится всецело на своей чистой части и, будучи примененной к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), но 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, аффицируемому столь многими склонностями, не так-то легко сделать ее in concreto действенной в своей жизнедеятельности.

Метафизика нравов, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных a 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. Ведь 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 противозаконным поступкам. 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 впереди 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 разумного познания, что излагает в обособленной науке то, что оно 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* 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 принципов a priori 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 нравов 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 a priori. В са-

мом деле, метафизика нравов 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 так и о моральных законах, и о долге, не может служить возражением против моего утверждения. Ибо создатели этой науки остаются и в этом верными своей идее о ней: они не отличают побудительных причин, которые, как таковые, представляются совершенно a priori только разумом и которые, собственно говоря, моральны, от эмпирических, которые рассудок возводит в общие понятия только путем сравнения 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,* которое, конечно, совсем не морально, но все же построено так, как только можно желать в философии, которая совершенно не рассуждает о *происхождении* всех возможных практических понятий, априорны ли они или лишь апостериорны.

Намереваясь когда-нибудь предложить метафизику нравов, я предпосылаю ей это основание. 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 различаться лишь в применении. Но до такой полноты я еще не мог довести здесь свое исследование, не привлекая сюда размышлений совсем другого рода и не сбивая с толку читателя. Вот почему я воспользовался названием "Основание метафизики нравов", а не "Критика чистого практического разума".

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 основы, чтобы в будущем иметь право не прибавлять к более понятным учениям те тонкости, которые при такой разработке неизбежны.

Настоящее основание, однако, есть не более как отыскание и установление *высшего принципа моральности,* что составляет особую по своей цели задачу, которую следует отделить от всякого другого этического исследования. Конечно, мои утверждения относительно этого важного и до сих пор далеко еще не удовлетворительно изученного основного вопроса достигли бы большой ясности благодаря применению этого принципа ко всей системе и получили бы хорошее подтверждение благодаря достаточности, какую он повсюду обнаруживает. Однако я вынуж-

ден 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 сам по себе, безотносительно к результату, не со всей строгостью.

Я избрал свой метод в этом сочинении, считая, что он будет наиболее уместным, если мы захотим пойти от обыденного познания к определению его высшего принципа аналитическим путем, а затем обратно от проверки этого принципа и его источников к обыденному познанию, где он применяется, синтетическим путем. Книга поэтому разделяется так:

1. *Первый раздел:* переход от обыденного нравственного разумного познания к философскому.

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

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

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ПЕРЕХОД ОТ ОБЫДЕННОГО 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, способность суждения и как бы иначе ни назывались *таланты* 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 недобра 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 уверенность в себе, а тем самым часто и надменность, — когда нет доброй воли, которая исправляла бы и делала всеобще-целесообразным влияние этих даров счастья на душу и вместе с тем также и самый принцип действия. Нечего и говорить, что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствия даже вид постоянного преуспеяния существа, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, непременное условие даже достойности быть счастливым.

Некоторые свойства благоприятствуют даже самой этой доброй воле и могут очень облегчить ее дело; однако, 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, 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, не в силу своей пригодности к достижению какой-либо

поставленной цели, а только благодаря волению, 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-то склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения мачехи-природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели, если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти), то все же она подобно драгоценному камню сверкала бы 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. Это могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или привлекать к себе внимание недостаточно сведущих людей, но не для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определять 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 нечто столь странное, что, несмотря на все согласие с ней даже обыденного разума, все же необходимо возникает подозрение: быть может, только высокий полет фантазии скрыто лежит в основе и, быть может, мы неправильно понимаем намерение природы, предназначившей разум правителем нашей воли. Попытаемся поэтому рассмотреть данную идею с этой точки зрения.

Что касается природных способностей организованного 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 выполнение 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 быть наделено разумом, то этот разум должен был бы служить ему только для того, чтобы размышлять о счастливом устройстве своей природы, восхищаться и радоваться такому устройству и благодарить за него благодетельную причину, но не для того, чтобы подчинить слабому и обманчивому его руководству 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 культивируемый 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. ненависти 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 скорее завидуют той породе более простых людей, которая гораздо больше руководствуется природным инстинктом и не дает разуму приобретать значительное влияние на их поведение, чем презирают ее. И необходимо признать, что суждение 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 благости 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 частным 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 цели, а *добрую волю саму 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 основании 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 еще 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, совершены ли они исходя *из 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 исходя *из долга* или с эгоистическими целями. Гораздо труднее заметить это различие там, где поступок сообразуется с долгом и, кроме того, 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. Таким образом обслуживают *честно;* однако этого далеко не достаточно, чтобы на этом основании думать, будто купец поступал так исходя из долга и по принципам честности; того требовала его выгода; но в данном случае нельзя считать, что он, кроме того, еще испытывает непосредственную склонность к покупателям, чтобы, так сказать, из любви не оказывать ни одному из них перед другим предпочтение в цене. Следовательно, такой поступок был совершен не по долгу и не по непосредственной склонности, а просто с корыстными целями.

Сохранять же свою жизнь есть долг и, кроме того, каждый имеет к этому и непосредственную склонность. Но отсюда не следует, что трусливая подчас заботливость, которую проявляет большинство людей о своей жизни, имеет внутреннюю ценность, а ее максима** — моральное содержание. Они оберегают свою жизнь *сообразно с* долгом, но не исходя *из долга.* Если же превратности 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 склонности или из страха, а по долгу, — тогда его максима имеет моральное содержание.

Оказывать, 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 сообразовывался с долгом и как бы он ни был любезным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности. Он под стать другим склонностям, например, склонности к почести, которая, если, к счастью, наталкивается на то, что действительно обще-

полезно и сообразно с долгом, — стало быть, почетно, — заслуживает похвалы и поощрения, но никак не высокой оценки. Ведь у максимы отсутствует нравственное содержание, а именно: совершать такие поступки не по склонности, а *по долгу*. Предположим, что настроение такого человеколюбца заволоклось собственным горем, которое гасит всякое участие к судьбе других; что он все еще имеет возможность помочь другим нуждающимся, но чужая беда его не трогает, так как он достаточно занят своей собственной; и вот, когда никакая склонность его уже больше к тому не побуждает, он вырывается из этой мертвящей бесчувственности и совершает поступок без всякой склонности, исключительно по долгу, — вот тогда только этот поступок приобретает 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 благодеяния не по склонности, а по долгу и начинается моральная и несравненно высшая ценность характера.

Обеспечить собственное счастье есть долг (по крайней мере косвенно), так как недовольство своим положением при массе забот и неудовлетворенных потребностей 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 суммарном удовлетворении, именуемом 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, и страдание, какое он может вытерпеть; так как он по своему расчету (здесь, по крайней мере) не лишил себя наслаждения настоящим моментом ради, быть может, напрасных ожиданий счастья, которое как будто заключается в здоровье. Но и в этом случае, если общая склонность к счастью не определила воли этого человека, если здоровье, для него по крайней мере, не вошло с такой необходимостью в этот расчет, то и здесь, как и во всех других случаях, остается еще некоторый закон, а именно содействовать своему счастью не по склонности, а по долгу, и только тогда поведение человека имеет собственно 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 благодеяние из долга самого по себе, хотя бы к тому не побуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *патологическая*** любовь, которая коренится в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в трогательной участливости; только она и может быть предписана как заповедь.

Второе положение следующее: поступок по долгу 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 относительно 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 распутье — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным побудительным стимулом, который материален, и так как она должна быть все же чем-нибудь определена, то, если поступок совершается по долгу, ее должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят.

Третье положение как вывод из обоих предыдущих я бы выразил следующим образом: *долг есть необходимость поступка из уважения к закону*. К объекту как следствию моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь *склонность*, но *никогда* не могу чувствовать *уважение* именно потому, что он только следствие, 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 по долгу 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[1] — следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям.

---

[1] *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*.

Таким образом, моральная ценность поступка заключается не в результате, который от него ожидается, также и не в каком-нибудь принципе поступка, 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, *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 от результата[1].

Однако что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непременно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения какого-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 хотеть превращения моей максимы во всеобщий закон.* Здесь одна только законосообразность вообще (без того, чтобы полагать в основу некоторый закон, определенный 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 со-

---

[1] 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 *вызванное* каким-то влиянием, а *самостоятельно произведенное* 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 *пример закона* (уподобиться в этом ей посредством упражнения), и это составляет наше уважение. Весь так называемый моральный *интерес* состоит исключительно в *уважении* к закону.

гласен 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 бóльшие затруднения, чем те, от которых я сейчас хочу избавиться; а так как 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 по долгу — 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 самом 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, сообразно ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) 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, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, отплатили бы мне той же монетой. Стало быть, моя максима, коль скоро бы она стала всеобщим законом, необходимо разрушила бы самое себя.

Таким образом, я не нуждаюсь в какой-то 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 хотеть, 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 основано (пусть это исследует философ), но по крайней мере понимаю хотя бы следующее: что оно есть определение ценности, которая далеко перевешивает 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 обыденного 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 ничему новому, обратить его внимание, как это делал 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 делать и, стало быть, уметь, — это дело 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 отважится уклониться от эмпирических законов и чувственных восприятий, он впадает в явное непонимание и противоречия с самим собой, по меньшей мере в хаос 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 правильным, 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 большее — привносить философию только для того, чтобы полнее и доступнее представить систему нравов, 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 достойными 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 умствовать 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 всякого 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 *обыденный 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 обыденном разуме, если он культивирует себя, 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 НРАВОВ

Если мы вывели понятие долга, которым оперировали до сих пор, 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 следим за поведением людей, мы встречаемся с частыми и, как мы сами признаем, справедливыми сетованиями, что нельзя даже привести никаких достоверных примеров готовности* совершать поступки из 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 долга* и имеет ли оно, стало быть, моральную ценность. Поэтому во все времена были философы, которые решительно отрицали действительность такой готовности 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 слабости и нечистоте 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 себялюбия — только под обманчивым видом той идеи — не было настоящей, определяющей причиной воли; мы же вместо нее охотно льстим себя ложно присвоенными более благородными побудительными причинами, 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, как 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 самоотречения. Да и не нужно быть 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 умудренной, 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 душе заслуженное уважение к его закону, кроме ясного убеждения, что если даже никогда и не было 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, примера 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 основаниями.

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 станет 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 всякой разумной природы и каким образом законы определения *нашей* воли могли бы приниматься за законы определения воли разумного существа вообще и только как таковые считаться законом и для нашей воли, если бы они были только

эмпирическими и не брали свое начало совершенно a 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 Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем его таким идеалом; и он говорит о самом себе: что называете вы меня (которого вы видите) благим? никто не благ (не прообраз Бога), кроме одного 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 a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли. Подражание вовсе не имеет места в нравственном, и примеры служат только для поощрения, т. е. они устраняют сомнение относительно возможности того, что́ повелевает закон, они делают наглядным то, что́ 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 будет 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 нравах 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 метод 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 приобретения определенного понимания иметь полное основание быть популярным.

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 разумной природы 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 a priori, свободными от всего эмпирического, просто в чистых понятиях разума и ни в чем другом, то уж лучше решить совершенно отделить это исследование как чистую практическую мудрость или (если можно употребить название, пользующееся столь дурной славой) как метафизику[1] нравов, довести его для него самого до всей его полноты, 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 искомое величайшей важности для действительного исполнения их предписаний. В самом деле, чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси эмпирических побуждений, имеет на человеческое сердце благодаря одному только разуму (который при этом только впервые понимает, что он может быть для самого себя также и практическим) гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы[2], которые можно было бы

---

[1] Можно, если угодно (подобно тому как чистую математику отличают от прикладной, чистую логику — от прикладной), точно так же отличать чистую философию нравов (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 a priori самостоятельны; из них уже необходимо иметь возможность выводить практические правила как для всякой разумной природы, так, следовательно, и для человеческой.

[2] У меня есть письмо покойного достопочтенного Зульцера*, 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 опоздал 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 достаточно 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, а потому обязанности никогда не следует показывать им иначе.

собрать с эмпирического поля, так что оно, убежденное в своем достоинстве, презирает эти последние и постепенно может сделаться их владыкой. Смешанное 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 ко злу.

Из всего сказанного явствует, что все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно a priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как 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 эмпирию, настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности 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 моральное 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 благу в мире.

Однако, чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощупью дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящегося 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 за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т. е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т. е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (некоторым мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, — одним словом, если *воля сама по себе* не полностью сообразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые за необходимые, субъективно случайны и определение такой воли сообразно 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 велением (разума), а формула веления 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[1].

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы

---

[1]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 сообразна 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 — *патологический* 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 по долгу должен приниматься во внимание не интерес к предмету, а только интерес к самому поступку и его принципу в разуме (закону).

представить 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 *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.

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-то поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый практический закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому 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 б 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-то намерению, т. е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу **аподиктически**-практического принципа.

То, что исполнимо силами какого-либо разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-то вызываемой этим возможной цели, принципов поступка на самом деле бесконечно много. Все науки имеют некую практическую часть, состоящую из указаний, что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, как она может быть достигнута. Такие императивы поэтому могут 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-то будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждение о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить своей целью.

Есть, однако, одна цель, наличие 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 счастью, есть **ассерторический** императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и a priori предположить у каждого человека, так как она принадлежит его сущности. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать *благоразумием*[1] 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-либо другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот 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 образе мыслей, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом **нравственности.**

Воление по этим трояко рода принципам 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 *заповеди (законы)* нравственнос-

---

[1] Слово *благоразумие* употребляется в двояком смысле. В одном смысле оно может означать светский ум, а в другом — личное благоразумие*. Первый есть умение человека оказывать влияние на других для использования их в своих целях. Второе состоит в знании того, как объединить все эти цели для собственной длительной выгоды. Оно есть, собственно говоря, то благоразумие, к которому сводится сама ценность первого, 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.

ти. В самом деле, только с *законом* связано понятие *безусловной* и притом объективной и, стало быть, общезначимой *необходимости*, и заповеди 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 заповедью в собственном смысле. Можно было бы назвать первые императивы также *техническими* (относящимися к умению), вторые — *прагматическими*[1] (относящимися к благу), третьи — *моральными* (относящимися к свободному поведению вообще, т. е. к нравам).

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 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 этой цели уже из понятия воления, направленного на эту цель (определить самые средства достижения поставленной цели — для этого требуются, конечно, синтетические положения, которые, однако, касаются не основания — акта воли, а осуществления объекта). То, что мне следует провести из концов прямой линии две пересекающиеся дуги, для того чтобы разделить эту линию пополам согласно установленному принципу, — этому математика учит, конечно, только с помощью синтетических положений; но то, что *если я знаю, что только таким действием можно достигнуть ожидаемого результата, то полностью желая этого 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 импертивами 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 цели, хочет также (сообразно с разумом — необходимо) всех тех

---

[1] Мне кажется, настоящее значение слова *прагматический* могло бы быть определено так точнее всего. В самом деле, прагматическими называются *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.

средств, 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 любом последующем состоянии. Так вот, невозможно, чтобы в высшей степени проницательное 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 бóльшую 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 безграничное здоровье, и т. д. Короче говоря, он не в состоянии по какому-либо 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 заповедями (praecepta) 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 строгом 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 тотальность действительно бесконечного ряда последствий. Этот императив благоразумия между тем был бы аналитически-практическим положением, если допустить, что средства для счастья могут быть с уверенностью указаны. В самом деле, он лишь тем и отличается от императива умения, что у того цель только возможна, тогда как у него она дана; но так как оба предписывают только средства для того, относительно чего предполагают, то оно желаемая цель, то императив, предписывающий направленное на средства воление тому, кто желает 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-то 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 других мотивов только законом, хотя бы это так и казалось; ведь всегда возможно, что на волю втайне оказывали влияние боязнь стыда, а может быть, и смутный страх перед иными 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 a priori, поскольку мы лишены здесь того преимущества, что действительность этого императива дана в опыте и, следовательно, возможность необходима не для установления, а только для объяснения. Тем не менее пока ясно следующее: что один лишь категорический императив гласит как практический **закон**, все же остальные могут, правда, быть названы *принципами* воли, но никак не законами; ибо то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное, и мы всякий раз можем не быть связанными с предписаниями, если только откажемся от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположности, 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 возможности) также очень велико. Он — априорное синтетически-практическое положение[1],

---

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

и так как понимание возможности подобного рода положений наталкивается на большие трудности в теоретическом познании, то легко догадаться, что и в практическом их будет не меньше.

В этой задаче мы сперва попытаемся узнать, не подскажет ли нам, быть может, само понятие категорического императива также и его формулу, содержащую в себе положение, которое одно только и способно быть категорическим императивом; ведь решение вопроса о возможности такого абсолютного веления, хотя бы мы и знали, как оно гласит, потребует еще особых и немалых усилий, но мы откладываем их до последнего раздела.

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что́ он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что́ он в себе содержит. В самом деле, так как императив, кроме закона, содержит в себе только необходимость максимы[1] — 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, есть лишь единственный категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, относительно 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 о чем оно говорит.

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 звучать 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[2].

---

[1] *Максима* есть субъективный принцип поступков, и ее должно отличать от *объективного* принципа, а именно от практического закона. Она 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.

[2] 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 упорядочить мои примеры). Впрочем, под совершенным долгом здесь 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.

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 уничтожать 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 всеобщим 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 пообещает 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 я 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, что́ ему придет в голову, с намерением не сдержать 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 находит в себе 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 утруждать себя развитием и совершенствованием своих счастливых природных задатков. Однако он спрашивает: согласуется ли его максима небрежного отношения к своим природным дарованиям помимо согласия ее с его тягой 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 Океании) 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 (а он вполне бы мог помочь им), думает: какое мне дело до всего этого? Пусть себе каждый будет так счастлив, как того хочет небо 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 сострадании, 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 только некоторые из многих действительных обязанностей или во всяком случае принимаемых нами за таковые; что они вытекают из единого выше приведенного принципа — это совершенно очевидно. Канон моральной оценки наших поступков вообще состоит в том, чтобы человек мог *хотеть,* чтобы максима его поступка стала всеобщим законом. Некоторые поступки таковы, что их максиму нельзя без противоречия 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, 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 оставалась законом для всех; мы только позволяем себе для себя (и лишь для данного случая) или на пользу своей склонности сделать из этого закона *исключение.* 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 субъек-

тивно не имеет всеобщей значимости, а допускает исключения. Но так как мы рассматриваем свои поступки один раз с точки зрения воли, полностью сообразной с разумом, а другой раз — с точки зрения воли, аффицируемой склонностью, 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 должны сойтись на полпути. Хотя это и нельзя обосновать нашим собственным беспристрастно построенным суждением, тем не менее это доказывает, что мы действительно признаем значимость 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 оно 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 таковой существовал). Однако мы еще не настолько продвинулись, чтобы доказать a priori, что подобный императив действительно существует, что имеется практический закон, который сам по себе повелевает безусловно и без всяких стимулов и что соблюдение такого закона есть долг.

При желании достигнуть этого крайне важно остерегаться, 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 вообще только может касаться императив) и *лишь поэтому* должен быть законом также и для всякой человеческой воли. А то, что́ 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 бы против этого; и даже возвышенный характер и внутреннее достоинство веления долга тем больше раскрываются, чем меньше за него субъективные причины, чем больше они против него, без того, однако, чтобы хоть в малейшей степени ослабить этим принуждение законом и лишить его значимости.

Здесь мы в самом деле видим философию поставленной на сомнительную 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 герольд 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 основоположениями, 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 поступка 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 принцип ищут среди эмпирических побудительных причин и законов; ведь человеческий разум, когда устает, охотно 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 хоть раз видел ее в ее истинном облике[1].

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 a priori) с понятием воли разумного существа вообще. Но для того чтобы обнаружить такую связь, нужно, как бы этому ни противились, сделать шаг вовне, а именно к метафизике, однако к той ее области, которая отлична от сферы спекулятивной философии, — к метафизике нравов. В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основания 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 удовольствия и неудовольствия и как возникают отсюда желания и склонности, а из них при содействии разума — максимы; все это предмет эмпирической психологии, которая бы составила вторую часть учения о природе, если рассматривать его как *философию природы,* поскольку оно основано на *эмпирических законах.* Здесь же речь идет об

[1] Увидеть добродетель в ее собственном 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, что́ склонностям кажется привлекательным, — в этом каждый может легко убедиться, приложив минимальное усилие своего не совсем еще испорченного для всякой абстракции разума.

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 a priori.

Воля мыслится как способность определять самое себя к действию *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*, объективное основание воления — *побудительная причина;* отсюда различие между субъективными целями, которые основаны 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 относительны; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуально изменчивой способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые 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 ценностью, что как *цель сама по себе* могло 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 желание, какое должно иметь каждое разумное существо, — это быть совершенно свободным от них. Таким образом, ценность всех приобретаемых благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Сущности, наличное бытие 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, постольку 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, что́ 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: *разумная природа существует как цель сама по себе.* Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, 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[1]; 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 использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого также как цель, но никогда — только как средство**. 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 личность только как *средство* для сохранения сносного состояния до конца жизни. Но человек не есть 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. (Более подробное определение этого принципа, какое 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.)

---

[1] Это положение я выдвигаю здесь как постулат. В последнем разделе будут приведены доводы в доказательство его.

Во-вторых, что касается необходимого долга или долга из обязательства 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 до́лжно всегда ценить также как цели, т. е. только как такие существа, которые могли бы содержать в себе также и цель того же самого поступка[1].

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 также быть с этим *согласован.* В человечестве есть ведь задатки большего совершенства, принадлежащие к числу целей природы в отношении человечества в нашем субъекте; пренебрежение ими, конечно, совместимо с *сохранением* человечества как цели самой по себе, но не совместимо 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 от 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 позитивным соответствием с *человечеством как целью 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 всякой разумной природы вообще *как цели самой по себе* (который 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 не достаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество

---

[1] Не следует, однако, думать, что тривиальное quod tibi non vis fieri etc.* может здесь служить путеводной нитью или принципом. Ведь это положение, хотя и 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 благодеяний), 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.

представлено не как цель людей (субъективно), т. е. как предмет, который действительно сам 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.

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 раньше представлены, а именно, всеобщей, подобной *естественному порядку* законосообразности поступков или всеобщего *превосходства* разумных существ как *целей* самих по себе, исключали, 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 по долгу 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 законодательница, 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*[1], если он вообще

---

[1] 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.

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 предложение, 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 повинуется, 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 мыслили только подчиненным закону (каков бы он ни был), то закон должен был заключать в себе какой-либо интерес как приманку или принуждение, так как он не возникал как закон из *его* воли, а *нечто другое* заставляло его волю поступать определенным образом согласно закону. Но из-за такого совершенно необходимого следствия 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 моральной заповеди. Я буду называть это основоположение принципом **автономии** воли в противоположность всякому другому принципу, который я поэтому причисляю к **гетерономии.**

Понятие каждого 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 различных разумных существ через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься 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 отношение 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, кем 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 такой 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 устанавливающих всеобщие законы, то необходимость действования 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 максиму 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-либо другой 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 *аффективную цену;* 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 и прилежание в труде имеют рыночную цену; остроумие, живое воображение и веселость — аффективную цену; верность же обещанию, благоволение из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность. Природа, так же как искусство, не содержит ничего, что при отсутствии их могло бы их заменить; ведь их ценность состоит не в результатах, которые из них возникают, а в убеждениях, т. е. максимах воли, которые готовы таким именно образом проявиться в поступках, хотя бы те и не увенчались успехом. Эти поступки и не нуждаются в рекомендации какого-то субъективного расположения или вкуса для того, чтобы смотреть на них с непосредственной благосклонностью и удовольствием, не нуждаются в 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 *возложить* их на волю, а не *выманивать* их у нее (что к тому же противоречило бы долгу). Таким образом, эта оценка показывает нам ценность такого образа мыслей, как достоинство, и ставит достоинство бесконечно выше всякой цены, которую совершенно нельзя сравнивать с ним, не посягая как бы на его святость.

Но что же это такое, что дает право нравственно доброму образу мыслей 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 уже было предназначено своей собственной природой как цель сама по себе и именно поэтому как 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 всякой разумной природы.

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 — 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 до́лжно выбирать так, 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 согласоваться с возможным царством целей как царством природы[1]. Продвижение здесь осуществляется как бы посредством категорий *единства* формы воли (всеобщности ее), *множественности* материи (объектов, т. е. целей) и *всеобщности* или тотальности 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 хотят в то же время получить доступ к нравственному закону, то очень полезно один и тот же поступок провести через все три названных понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию.

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 является категорическим. Так как значимость воли как всеобщего закона для возможных поступков имеет аналогию со всеобщей связью существования вещей по всеобщим законам, составляющей формальный момент природы вообще, то категорический императив может быть выражен и так: *поступай согласно максимам, 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 себе ставит цель. Эта цель составляла бы материю всякой доброй воли. Но в идее безусловно доброй воли без ограничивающего условия (достижения той или иной цели) непременно нужно отвлечься от всякой *обусловленной* цели (как такой, которая сделала бы всякую волю лишь относительно доброй); поэтому цель должна здесь мыслиться не как

---

[1] 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 случае 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.

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 безусловно 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 свою общезначимость для каждого разумного 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, бесспорно, 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 его максимы способны быть всеобщими законами, отличает его как цель самое 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, действующих 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

оно рассчитывать 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 человечества как разумной природы 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 каждого разумного субъекта 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 всегда 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, что́ 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 возвышенное и *достоинство* у личности, выполняющей весь свой долг. В самом деле, в личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потому подчиняется ему. Выше мы показали также, что не страх, не склонность, а исключительно уважение к закону составляет тот мотив, который может придать поступку моральную 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 человечества 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 всех свойств предметов воления). Принцип автономии, стало быть, таков: 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; 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 a 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 должен быть категорическим императивом, последний же предписывает не больше не меньше как 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 свойствах какого-нибудь из своих объектов, — то отсюда всегда возникает *гетерономия*. Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле. Это отношение, покоится ли оно на склонности или на представлениях разума, делает возможными 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 или так-то, хотя бы я и не хотел ничего другого. Например, один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честь; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен не просто управлять (посредством воли) чуждыми интересами, но и отвлечься от всякого предмета настолько, чтобы предмет не имел никакого влияния на волю; лишь так практический разум покажет свое повелевающее значение в качестве высшего законодательства. Так я дол-

жен, например, стараться способствовать чужому счастью не потому, что наличие его для меня было бы чем-то важным (благодаря непосредственной ли склонности или какой-нибудь симпатии, косвенно через разум), а только потому, что максима, которая исключает чужое счастье, не может содержаться в одном и том же волении как всеобщий закон.

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

Здесь, как и везде в своем чистом применении, человеческий разум, пока 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 либо *эмпирические,* либо *рациональные. Первые,* идущие от принципа *счастья,* построены на физическом или моральном чувстве; *вторые,* идущие от принципа *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. Ибо всеобщность, с которой они должны иметь силу для всех разумных существ без различия, безусловная практическая необходимость, которая тем самым приписывается им, отпадают, если основание их берется из *особого устроения человеческой природы* или из случайных обстоятельств, в которые она поставлена. Что касается принципа *собственного счастья,* то он более всего не приемлем не только потому, что он ложен и опыт противоречит утверждению, будто хорошее состояние всегда сообразуется с хорошим поведением; и не потому, что он нисколько не содействует основанию нравственности, так как совсем не одно и то же — сделать человека счастливым или же сделать его хорошим, сделать хорошего человека благоразумным и понимающим свои выгоды или же сделать его добродетельным. Принцип этот не годен 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 отличие того и другого совершенно стирают. Моральное же чувство, это так называемое особое чувствование[1] (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 бесконеч-

[1] 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*, к тому же принятому им моральному чувствованию.

но отличаются друг от друга в степени, дать одинаковый масштаб доброго и злого, и один человек совершенно не может через свое чувство высказать суждения, обязательные для других), тем не менее остается ближе к нравственности и ее достоинству, благодаря тому что оказывает добродетели честь — непосредственно адресует ей симпатию и высокую оценку, а не говорит ей как бы 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 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 нравов, 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 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 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 или так-то; стало быть, этот императив никогда не может повелевать мо-

рально, т. е. категорически. Определяет ли объект волю посредством склонности, как при принципе собственного счастья, или посредством разума, направленного вообще на предметы нашего возможного волеения, как в принципе совершенства, — в обоих случаях воля определяет сама себя не *непосредственно* представлением о поступке, а только через мотив, каковым является для 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 иной 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 их устроения доставляет удовольствие какой-нибудь объект. Поэтому, собственно, природа дает закон; как таковой, этот закон не только должен быть познан, но 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 синтетическое практическое положение a priori 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. Этот раздел, следовательно, так же как и первый, был только аналитическим. Положение же, что нравственность не есть химера, было бы обоснованно 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 НРАВОВ 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 неразумных существ — определяться к деятельности влиянием посторонних причин.

Приведенная дефиниция свободы *негативна* и поэтому неплодотворна для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает *положительное* понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности заключает 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 самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз 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 расчленить 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 самое себя, рассматриваемую как всеобщий закон; в самом деле, путем расчленения понятия безусловно доброй воли нельзя найти это свойство максимы. Но такие синтетические поло-

жения возможны только потому, что и то и другое познания 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 чувственного мира (в понятии которой сходятся понятия чего-то как причины в отношении *чего-то другого* как следствия). Что такое это третье, на что нам указывает свобода и о чем мы a priori имеем идею, пока еще невозможно здесь показать; необходима еще некоторая подготовка, чтобы сделать вразумительной дедукцию понятия свободы из чистого практического разума, а вместе с ней также и возможность категорического императива.

Свободу до́лжно 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 *разумных существ,* то она должна 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 a 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 признана свободной[1]. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы должны необходимо 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

[1]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. Так мы можем избавить себя здесь от гнетущей тяжести теории.

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 разумного 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 поведения: субъективные принципы поступков, т. е. максимы, всегда должны быть взяты таким образом, чтобы они могли быть значимы также объективно, т. е. общезначимы как принцип, 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, точно так же и все другие существа, наделенные разумом? Я признаю, что к этому меня не *побуждает* никакой интерес: ведь это не дало бы никакого категорического императива; но все же я необходимо должен *проявлять* к этому интерес и понимать, как это происходит; ведь это долженствование есть, собственно, воление, которое имело бы силу для 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 иного рода и у которых не всегда происходит то, что сделал бы сам по себе один только разум, указанная необходимость поступка называется только долженствованием 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 продвинулись 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 заключает 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, достойность быть счастливым может интересовать сама по себе и без побуждения 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 того, — 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, что придает ценность нашему состоянию, и как это возможно, стало быть, откуда возникает *обязательность морального закона,* — этого мы таким путем еще не можем постигнуть.

Здесь получается — надо в этом откровенно признаться — своего рода 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, кажущиеся 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 a priori действующими причинами, и на другую, когда по своим поступкам представляем самих себя как результаты, какие мы видим перед собой.

Не требуется никаких тонких мыслей, а достаточно даже самого обыденного рассудка (который, правда, сделает это по-своему, при помощи смутного различения способности суждения, называемой им чувством), для того, чтобы заметить: все представления, появляющиеся у нас непроизвольно (таковы представления чувств), дают нам познание предметов только такими, как они нас аффицируют, 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 в 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 нас аффицируют, 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) *чувственного мира* и *мира рассудочного*, 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 a 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 аффицируется 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, каково оно может быть само по себе, и таким образом причислить себя в отношении восприятия и восприимчивости ощущений к *чувственному 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 обыденный рассудок, который, как известно, имеет сильную склонность за предметами чувств предполагать наличие еще чего-то невидимого, действующего самостоятельно; однако в этом отношении он очень вредит 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 он аффицируется предметами, и эта способность есть *разум*. Разум как чистая самодеятельность выше даже *рассудка* в том отношении, что хотя рассудок также есть самодеятельность 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 именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит

далеко за пределы всего, что только может дать ему чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем, что отличает чувственный мир от рассудочного, 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 чувственному, а к рассудочному миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, следовательно, всех своих действий: *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственному 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 чувственного 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 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. Теперь же мы видим, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в рассудочный 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 чувственному миру и, однако, также к миру рассудочному.

Как возможен категорический императив?

Разумное существо причисляет себя как интеллигенцию к рассудочному миру, и только как принадлежащая к этому миру действующая причина оно называет свою причинность *волей*. С другой стороны, оно сознает себя, однако, и частью чувственного 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 чувственному миру. Таким образом, все поступки, которые я совершаю лишь как член рассудочного мира, были бы полностью сообразны с принципом автономии чистой воли; те же поступки, которые я совершаю только как часть чувственного 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 *рассудочный мир содержит основание чувственного мира,* стало быть, и *основание его законов,* следовательно, является для моей воли (целиком принадлежащей к рассудочному миру) непосредственно законодательствующим и поэтому и мыслиться должен таковым, то я как интеллигенция, хотя, с другой стороны, и как существо, принадлежащее к чувственному миру, буду признавать себя подчиненным тем не менее законам первого мира, т. е. законам разума, содержащего в идее свободы закон свободы, и, следовательно, подчиненным автономии воли; я должен буду рассматривать для себя законы рассудочного мира как императивы, а сообразные с этим 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 всегда *были бы* сообразны с автономией воли, но так как я в то же время рассматриваю себя как члена чувственного мира, то мои поступки *должны* быть 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 рассудочному миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцаниям чувственного 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 обыденного человеческого разума подтверждает правильность этой дедукции. Никто, даже самый отъявленный злодей, если только он вообще привык к применению разума, когда ему приводят примеры честности в намерениях, твердости в следовании добрым максимам, сочувствия и всеобщего благоволения (и к тому же связанных с отказом от многих выгод и удобств), не может не желать, чтобы и у него был такой же образ мыслей. Он только не может привести себя в такой настрой 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 мысленно переносит себя в совершенно иной порядок вещей, чем порядок его чувственных влечений, так как от указанного желания он может ожидать не удовольствия 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 рассудочного мира, к чему его невольно принуждает идея свободы, т. е. независимости от *определяющих* причин чувственного мира; в этом положении у него есть сознание доброй воли, составляющей, по его собственному признанию, закон для его злой воли как члена чувственного мира; власть этого закона он узнает, когда он его нарушает. Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое воление как члена интеллигибельного мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственного мира.

О крайней границе всякой практической философии

Все люди мыслят себя свободными по своей воле. Этим объясняются все суждения о поступках как таких, которые *должны* были бы *быть совершены,* хотя они и *не были совершены.* При всем том эта свобода не есть понятие опыта, 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 необходимо 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 обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями.

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 отказаться 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, мыслящий 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 подчиненным 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. 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 соответствующая теория была бы bonum vacans, в обладании которым фаталист мог бы вступить с полным правом, как и изгнать всякую мораль из ее мнимого имения, которым 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 нападок, способных сделать спорной ту почву, на которой он хочет основываться.

Справедливое же притязание даже обыденного человеческого разума на свободу воли основывается на сознании и не вызывающем споров допущении независимости разума от чисто субъективных определяющих причин, составляющих в совокупности то, что принадлежит только ощущению и, стало быть, обозначается общим именем чувственности. Человек, который подобным образом рассматривает себя как интеллигенцию, ставит себя тем самым в другой порядок вещей и в совершенно другого рода отношение к определяющим основаниям, когда он представляет себя как интеллигенцию, одаренную волей, следовательно, причинностью, нежели тогда, когда он воспринимает себя в качестве феномена в чувственном мире (какой он и есть действительно) 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 чувственному миру) подчинена определенным законам, от которых она как *вещь* или сущность *сама по себе* независима, не содер-

жит никакого противоречия; а что человек должен представлять и мыслить себя таким двояким образом — это основывается в первом случае на сознании самого себя как предмета, аффицируемого чувствами, а во втором — на сознании самого себя как интеллигенции, т. е. как независимого в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть, как принадлежащего к рассудочному 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 интеллигенции 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 интеллигенция есть подлинная самость (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 чувственного мира), не может нанести ущерб законам его воления как интеллигенции; более того, он не отвечает за склонности и влечения и не приписывает их своей подлинной самости, 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 рассудочный мир, практический разум вовсе не преступает своих границ, но он действительно переступил бы их, если бы захотел проникнуть в него с помощью *созерцания, ощущения*. Мысль о рассудочном мире есть лишь негативная мысль в отношении чувственного мира, который не устанавливает разуму законов в определении воли; эта мысль положительна только в том единственном пункте, 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 сущностным свойством разумной причины, т. е. с условием общезначимости максимы как закона. Но если бы практический разум стал искать в рассудочном 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 рассудочного 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 интеллигенции, стало быть, как разумной и деятельной благодаря разуму, т. е. свободно действующей, причины. Эта мысль приводит, конечно, к идее совершенно другого порядка и законодательства, чем те, какие присущи механизму природы, относящемуся к чувственному миру, и делает необходимым понятие интеллигибельного мира (т. е. целостности разумных существ как вещей самих по себе), однако без малейшего 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 чувственному миру.

Но разум преступил бы 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 простой способности желания (а именно способность определяться к действованию в качестве интеллигенции, 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. отвода 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 интеллигенцию представляли себе также как вещь самое по себе, они все еще рассматривают его как явление; конечно, в таком случае обособление его причинности (т. е. его воли) от всех законов природы чувственного мира в одном и том же субъекте заключало бы в себе противоречие; однако противоречие это отпадет, если они только поразмыслят и признают, как это и полагается, что за явлениями должны находиться вещи в 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*[1], какой человек

---

[1]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; неразумные существа имеют только чувственные побуждения. Непосредственный интерес к поступку разум находит только тогда, когда общезначимость максимы этого поступка служит достаточным определяющим основанием воли. Только такой интерес является 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 опосредованным; 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.

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 аффицируемому 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. a priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия; ведь это особый род причинности, относительно которого, как и относительно всякой причинности, мы ничего не можем определять a 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 значимость, *что* он нас *интересует* (ибо это гетерономия и зависимость практического разума от чувственности, а именно от лежащего в основе чувства, в случае чего он никогда не мог бы устанавливать нравственные законы), а потому он нас интересует, что имеет значимость для нас, как людей, ввиду того, что он вытекает из нашей воли как интеллигенции, стало быть, из нашей подлинной самости, *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 *значимости 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 интеллигенции, то *автономия* воли как формальное условие, при котором она только и может определяться, будет необходимым следствием. Предполагать эту свободу воли не только вполне *возможно* (не впадая при этом в противоречие с принципом естественной необходимости в связи явлений чувственного 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, как чистый разум сам по себе, без других мотивов,

откуда-то заимствованных, может быть практическим, т. е. как один лишь *принцип общезначимости всех максим 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 интеллигибельному миру, который мне еще остается, по миру интеллигенций; 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 останется, если я исключу из оснований, определяющих мою волю, все относящееся к чувственному 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 себя вмещает и что вне ее есть нечто большее; это большее, однако, остается мне неизвестным. От чистого разума, мыслящего 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 рассудочному миру как возможную действующую, т. е. определяющую волю, причину; мотив здесь должен совершенно отсутствовать; ведь сама эта идея интеллигибельного 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 чувственном мире вредным для нравов способом высшую побудительную причину и постижимый, но эмпирический интерес; с другой же 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 бы среди призраков. Впрочем, идея чистого рассудочного мира как целостности всех интеллигенций, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственного 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 некой высшей причины мира; практическое применение разума *к свободе* также приводит к абсолютной необходимости, но лишь *законов действования* 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 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 ей в вину то, что она 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.

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не *чистого* практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось, больше подходило бы 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 недобности критиковать *самое 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 спасаться от антиномии, в которую он неизбежно запутывается, 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 по существу и не быть ввергнутым в бездну скептицизма.

Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *опору* (Schlusstein) 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, присовокупляются 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 хотя мы и не постигаем, но *знаем* a priori, так как

она есть условие[1] 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 даже утверждать, что *познаем* и *усматриваем* возможность этих идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они 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 теоретически 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; эта *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 хвастается 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? Nolint. Atquilicet esse beatis*. — 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*, поискать в моральном применении разума и основать их на этом применении.

---

[1] Для того чтобы не усмотрели *непоследовательности* в том, что теперь я называю свободу условием морального закона, а потом — в самом исследовании — утверждаю, что моральный закон есть условие, лишь 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 бы не было свободы, то *не было* бы в нас и морального закона.

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 a 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 применения), 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 додуматься до него, если бы даже критика чистого разума и не доказала этого положения[1].

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 субъект 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, что́, 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 теоретичес-

---

[1] 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 представлять 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.

ком 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, однако 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 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 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 "Основание метафизики нравов", но лишь постольку, поскольку это "Основание" предварительно знакомит нас с принципом

долга и дает и обосновывает определенную формулу долга[1], 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 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 "Основ метафизики нравственности" на его упрек относительно того, что *понятие блага не установлено там до морального принципа*[2] (как это было бы, по его мнению, необходимо); в ней приняты

---

[1] 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.

[2] Мне можно сделать еще один упрек, а именно: почему я заранее не дал дефиниции понятия *способности 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 в 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). Большего 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

во внимание и 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, что́ 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 из 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 опасаюсь 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 выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатами на старом платье. Если поэтому читатели указанной книги знают 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[1].

весьма поздно. Во всей критике (как теоретического, так и практического разума) дан не один повод восполнить некоторые пробелы 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.*

[1] Больше (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

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.

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 мы 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 pumice aquam), а вместе с ней придать 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 своей предпосылкой). А подменять

категорий *практического* разума под рубрикой модальности *дозволенное* и *недозволенное* (практически объективно возможное и невозможное) в обычном словоупотреблении имеют почти тот же самый смысл, что следующая за ним 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. 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* 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 a 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 предположение, 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.

субъективную необходимость, т. е. привычку, объективной, которая имеет место только в априорных суждениях, — значит отрицать способность разума судить о предмете, т. е. познавать 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 представлений, и это было бы законным выводом, — то наше невéдение 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 знания); 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 всякого 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 эмпиризм не настолько общо, чтобы включать в него и математику*. 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**: чтó меня обманывает, зрение или чувство? (Ведь эмпиризм основывается на *чувствуемой*, а рационализм — на *усматриваемой* необходимости.) Таким образом, общий эмпиризм оказывается истинным *скептицизмом*, кото-

рый в таком неограниченном значении ошибочно приписывали Юму[1], так как он оставил в математике по крайней мере 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.

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.

---

[1] Имена, указывающие на принадлежность к секте, во все времена заключали в себе много искажений смысла; примерно так, как если бы сказали: N *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.

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 основаниями определения воли, а воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточна 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 основанием определения 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 человеческой 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 эмпирчески обусловленный разум от притязания, будто исключительно он один служит основанием определения воли. Применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически обусловленное же применение, которое притязает на единовластие, трансцендентно и про-

является 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. Причина этого, в свою очередь, заключается в том, что теперь мы имеем 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 основании определения 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. Дефиниция

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 практическими, *законами*, если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа.

Примечание

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 самим 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 основаниями определения 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

многоразлично 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 основание определения 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 отношении 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 что́ 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 правила совершенно a 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, что́ 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 основание определения 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 основание определения 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 a priori знать, связывается ли оно с *удовольствием* или с *неудовольствием* или будет [к ним] *безразличным*. Следовательно, в таком случае основание *определения* 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 a 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 основанием определения желания обладать этой вещью, зиждется на *восприимчивости* субъекта, так как это удо-

вольствие *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 основание, определяющее произвольный выбор, полагают в удовольствии или неудовольствии, испытываемых от действительности какого-нибудь предмета, совершенно *одинаковы* в том смысле, что все они относятся к принципу себялюбия или личного счастья.

Вывод

Все *материальные* практические правила полагают основание определения 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-нибудь высшую способность желания*.

Примечание I

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 основаниях, определяющих 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 основанием определения 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, основание определения 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 основания определения только по степени. Иначе каким образом можно было бы сравнивать *величину* двух оснований определения, 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 за чистым разумом способность определять волю без предположения какого-либо чувства, могут настолько отклоняться от своей собственной дефиниции, что́ 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 основаниями определения 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 *примиряющая система* (Coalitionssystem) противоречивых основоположений, полная недобросовестности и мелочности, так как она больше по душе публике, которая довольна, если может знать кое-что обо всем, 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 оснований определения воли, кроме тех, которые соответствуют *низшей* способности желания; тогда, следовательно, или совсем нет высшей способности желания, или *чистый разум* сам 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, делает для него возможным быть *законодательствующим* разумом.

Примечание II

Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное основание определения 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, лежаще-

му 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 основание определения* 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* если 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 сколько 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[1] (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 основание определения 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, что́ 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 единодушие было бы только случайным. Основание определения 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 совер-

---

[1] 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.

шить 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 нашим желаниям, чем возводить чисто субъективные принципы в степень практических законов, которые обладают совершенно объективной, а не только субъективной необходимостью и должны быть a 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 a priori, или же (как относительно химических законов) допускают, что они были бы познаны a 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 основание определения воли не по материи, а только по форме.

Материя практического принципа — это предмет воли, а этот предмет — или основание определения воли, или нет. Если он определяющее основание воли, то правило воли подчиняется эмпирическому условию (отношению определяющего представления к чувству удовольствия и неудовольствия) и, следовательно, не есть практический закон. А от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, т. е. от каждого предмета воли (как основания определения), 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.

Примечание

Даже самый обыденный рассудок безо всякого указания может решить, какая форма максимы подходит для всеобщего законодательства и какая нет. Я, например, сделал себе максимой увеличить свое состоя-

ние 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 основание определения, подходящее для всеобщего практического 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 себя.

Поэтому удивительно, каким образом, поскольку желание счастья, а стало быть, и *максима*, в силу которой каждый превращает это желание в основание определения 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, что́ хочет иметь брат мой Карл (Милан), хочу иметь и я*. 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.

§ 5. Задача I

Предполагается, что одна лишь законодательная форма максимы есть достаточное основание определения воли; надо найти свойство той воли, которая определяема 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 основании определения воли отличается от всех оснований определения событий в природе по закону причинности, так как в этом случае основания определения сами должны быть явлениями. Но если никакое другое основание определения 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.

§ 6. Задача II

Предполагается, что воля свободна; надо найти закон, который был бы единственно 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 основание определения. Но в законе, кроме его материи, содержится только законодательная форма. Следовательно, единственно лишь законодательная форма, поскольку она содержится в максиме, может составлять основание определения воли.

Примечание

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* безусловного практического — со свободы или с практического закона. Со свободы оно не может начинаться: мы не можем ни непосредственно сознавать 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 основание определения, не преодолеваемое никакими чувственными условиями и даже совершенно независимо от них, то он прямо ведет к понятию свободы. Но как возможно понятие этого морального закона? Мы можем сознавать 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 разум* 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 необусловленному, 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, 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 свою склонность? 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 предлогами 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 может сделать нечто, именно потому, что сознает, что 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.

Примечание

Чистая геометрия имеет постулаты 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 a 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 основание определения 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 a priori определяет только волю в отношении формы ее максимы. И тогда закон, который служит только ради *субъективной* формы основоположения, можно по крайней мере мыслить как основание определения 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 jubeo).

Вывод

Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем *нравственным законом.*

Вышеуказанный факт неоспорим. Для этого стоит только проанализировать суждение, которое люди имеют о законосообразности своих поступков; тогда увидят, 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 a 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 высшее мыслящее существо. Но в первом случае закон имеет форму императива, так как у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как у существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, у него 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) 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 вседовлеющем мыслящем существе 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 высшим 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, 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 основание определения и условие максимы; если бы это было так, то максима не могла бы быть выражена во всеобщей законодательной 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 основанием определения 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. Стало быть, одна лишь форма закона, который ограничивает материю, вместе с тем должна быть и основой для того, чтобы присовокупить эту материю к воле, но не предполагать ее. Материей, например, будет мое личное счастье. Если я признаю счастье за каждым (как это и на самом деле я могу сделать для конечного существа), тогда оно может стать *объективным* практическим законом, поскольку 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, которую требует разум как условия для того, чтобы максиме себялюбия придать объективную значимость закона, становится основанием определения воли; следовательно, объект (счастье других) не был основанием определения 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 максиму моего себялюбия и на счастье других.

Примечание II

Будет прямой противоположностью принципу нравственности, если основанием определения воли сделают принцип *личного* счастья, к которому, как я показал выше, надо причислить вообще все, что́ полагает основание определения, 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 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, и 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, что́ надо делать по принципу автономии произвольного выбора; трудно и требует жизненного опыта знание того, что́ надо делать при предположении его гетерономии; т. е. каждому само собой ясно, что́ такое *долг*, но то, что́ приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простираться 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, что́ надо делать сообразно этому закону, должно быть достаточно простым, дабы самый обыденный и неискушенный рассудок умел общаться 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 неблагоразумие; 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 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 доброта, 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 связано 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 поступков, 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 частное исполнение [его] соответственно этому основанию определения может в конце концов субъективно породить чувство удовлетворенности собой. Скорее это наша обязанность 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 ощущения то, что́ 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* основоположение 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:		*внутренние:*	
воспитания (по Монтеню)	гражданского устройства (по Мандевилю)	физического чувства (по Эпикуру)	морального чувства (по Хатчесону)

объективные:

внутренние:	*внешние:*
совершенства (по Вольфу и стоикам)	воли Божьей (по Крузию и другим теологическим моралистам)

Все основания определения, указанные в верхней части таблицы, эмпирические и, совершенно очевидно, непригодны в качестве общего принципа нравственности. Но все основания определения, указанные в нижней части, зиждутся на разуме (так как совершенство, представленное как *свойство* вещей, 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 основанием определения 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 основание определения 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 основание определения 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 умопостигаемом порядке вещей, и притом не сообразно какому-то особому созерцанию себя самого, а по тем или иным динамическим законам, которые могут определять его причинность в чувственно воспринимаемом мире; в другом месте* было достаточно доказано, что свобода, если она за нами признается, переносит нас в умопостигаемый порядок вещей.

Если мы сравним с этим аналитическую часть критики чистого спекулятивного разума, то обнаружится удивительный контраст между той и этой аналитикой. Там первым данным, которое делало 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 знание, которое мы называем опытом. Мы с полным правом отрицали за спекулятивным разумом возможность 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 умопостигаемый мир, более того, *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон.

Этот закон должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму умопостигаемого 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 умопостигаемого 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 wäre) 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 сознаем 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* подчинена *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 основание определения 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 a priori *познавать* объекты и как, *с другой стороны,* он непосредственно может быть основанием определения 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 a 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* 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 оснований определения, или же чистый разум 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 (умопостигаемого мира), которое в этом случае, как сверхчувственное, должно было бы быть для нас и невозможным. Дело идет только об основании определения 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 основании определения 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 максимам законодательства некой 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 заботится.

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 умопостигаемом 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 образом 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 a priori и независимо от эмпирических принципов, и, во-вторых, указано, чем оно отличается от всех других практических основоположений. Но нельзя надеяться, что 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 a 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 a 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 соответственно 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 неопределенным, 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, присовокупляет 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 существо, принадлежащее к умопостигаемому миру, 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 умопостигаемое, 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 умопостигаемом 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; это он не может сделать, но этого он, как практический разум, и не принимает во внимание, так как полагает только *основание определения* причинности человека как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа (которое дано) в *чистом разуме* (кото-

рый поэтому называется практическим) и, следовательно, понятием самой причины, от применения которого к объектам для теоретического познания здесь можно совершенно отвлечься (ибо это понятие всегда встречается a 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 основание определения воли может перенести в умопостигаемый 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 постольку, 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, a 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 основанием определения этой причинности.

II

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 основание определения причинности выше всех условий чувственно воспринимаемого мира, а волю, поскольку она определима как принадлежащая к умопостигаемому миру, стало быть, субъект этой воли (человека), мы не только *мыслили* как принадлежащую к чистому умопостигаемому 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, умозаключал 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 a priori, так как опыт дал бы возможность познавать в этом соединении только то, что оно существует, а не то, что оно таким образом необходимо. Поэтому, говорит он, невозможно познать a 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 приобретается 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 оп-

ределения 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, a priori 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 неотвратимо 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 разработки мною [этого] 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 от того, 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 проницательный 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 имеем 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 *про-*

тиворечием 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 временны́е 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 *дедуцировать* 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, что́ 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 дедуцировать объективную реальность этих понятий только в отношении *предметов возможного опыта*. Но именно то, что я вручил их только в этом случае и показал, что посредством категорий можно *мыслить* объекты, хотя нельзя их a 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 относим 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 a 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 определяема не по законам природы и, следовательно, не способна ни к какому эмпирическому созерцанию как доказательство своей реальности, но которая все же свою объективную реальность полностью подтверждает a 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*; и 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 созданиям чистого рассудка. Но так как под это применение нельзя подвести никакое созерцание, ибо 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 основанием ее определения). 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** 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 несостоятельного* 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 сверхчувственного объективная реальность чистого рассудочного понятия дает теперь всем остальным категориям, хотя лишь постольку, поскольку они находятся в *необходимой* связи с основанием определения 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 существа (как Бога) по аналогии, т. е. по отношению чистого разума, которым мы практически пользуемся применительно к чувственным существам, 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.

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 различение 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 основание определения 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 основание определения поступка, а стало быть, и этот поступок как определенный чистым практическим разумом, то суждение о том, есть ли нечто предмет чисто 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 предшествовать, так как здесь основание определения его не предмет, а закон воли.

Следовательно, единственные объекты практического разума — это объекты *доброго* 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 a 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 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 *доброго* 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 a 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 суждение 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 основаниями определе-

ния 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 отличать 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 aversamur, nisi sub ratione mali; часто она имеет правильное, но для философии очень вредное применение, так как слова bonum и malum содержат в себе двусмысленность, в которой виновата ограниченность языка: они имеют двоякий смысл и поэтому неизбежно приводят к различному толкованию практических законов, а философию, которая видит в их применении различие понятий, выраженных одним и тем 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[1].

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 имеется два очень различных понятия и столь же различных термина: для bonum — das Gute и das Wohl, для malum — das Böse и das Übel (или Weh)*; так что это 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 означает 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 означает отношение к *воле,* поскольку она определяется

---

[1] 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 основание определения понятия объекта как доброго, или понятие доброго есть основание определения 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 основание его определения.

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, относится, 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 (χαχόν, malum)! Все же он был прав; то, что он чувствовал, было злом, и это выдавал его крик; но у него не было основания допускать, что поэтому ему присуще нечто злое, так как боль нисколько не умаляет достоинства его личности, а умаляет лишь достоинство его состояния. Одна ложь, которую он сознавал за собой, должна была лишить его бодрости духа, а боль служила лишь поводом для того, чтобы поднять этот 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 самим 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 несчастья, 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 практи-

ческие максимы, имея в виду счастье в этой жизни, а где возможно — и в загробной 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, что́ 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, что́ есть доброе или злое само по себе и о чем может судить один лишь чистый, лишенный всякого чувственного интереса разум, но и полностью 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 основание определения воли, безотносительно 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 основание определения 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, которое 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 максиму которой это оказывает воздействие, не есть чистая воля, которая направлена только на то, при чем 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, a priori определяющий волю, то мы должны были бы, чтобы не принимать основоположений совсем напрасно (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 основание определения 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 что́ 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 a priori основания определения воли (которое можно было бы найти только в чистом практическом законе, и притом постольку, поскольку он предписывает максимам 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 аналитически 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 названия.

Это замечание, которое касается только метода высших, моральных исследований, очень важно. Оно сразу объясняет, что́ 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 основанием определения воли), вместо того чтобы сначала искать закон, который a 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 ус-

ловия для морального закона, потому что свой предмет как непосредственное основание определения 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 a priori основанием определения 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 основанием определения воли в моральном законе, а это объект, который значительно позже, если только моральный закон сам по себе достоверен и обоснован как непосредственное основание определения воли, может быть представлен воле, a priori 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, старел 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 основание определения ее состоит в представлении разума о ее законе, который разум устанавливает самому себе как закон свободы и тем самым a priori показывает себя практическим разумом. А так как поступки, *с одной стороны*, подчинены, правда, закону, который есть не закон природы, а закон свободы, следовательно, относится к образу действий существ, принадлежащих к умопостигаемому 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* a priori подводить под сознание, а для того, чтобы многообразное [содержание] *желаний* a priori 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 посредст-

вом 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 априорный практический закон), имеют в своей основе как практические первоначальные понятия не форму созерцания (пространства и времени), 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 определяются только моральным законом.

Таблица

КАТЕГОРИЙ СВОБОДЫ

в отношении понятий доброго и злого

1

Количества

Субъективно, согласно максимам (индивидуальные *мнения воли*)

Объективно, согласно принципам *(предписания)*

Как объективные, так и субъективные принципы свободы *(законы)*

2

Качества

Практические правила *действования* (praeceptivae)

Практические правила *запрета* (prohibitivae)

Практические правила *исключения* (exceptivae)

3

Отношения

К *личности*

К *состоянию* лица

Обоюдно одной личности 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 основание определения этой причинности допустимо и вне чувственно воспринимаемого мира — в свободе как свойстве существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, 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, a priori 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 закон 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 a priori, стало быть, что касается связи многообразного в них, могут быть даны сообразно с чистыми априорными рассудочными понятиями (как *схемы*). Нравственно же доброе, 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 постольку, 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* речь 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 основания для определения, 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 (a priori 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 рассматри-

вать 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 с всеобщим законом природы не есть еще основание определения 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 эмпирических. 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 умопостигаемой 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 a priori только ради чистого практического применения разума). В самом деле, законы, как таковые, в этом отношении тождественны, откуда бы они ни брали свои основания определения.

Впрочем, так как из всего умопостигаемого исключительно только (посредством морального закона) свобода, да и то лишь поскольку она есть предположение, неотделимое от морального закона, и, далее, все умопостигаемые 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 себялюби-

ем, 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 заблуждается 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 характером 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 основанием определения 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 сообразуется 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*[1].

А так как, следовательно, ради морального закона и для того, чтобы предоставить ему возможность влиять на волю, нельзя искать никакого иного мотива, 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 основание определения. В самом деле, каким образом закон сам по себе может быть непосредственным основанием определения 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 a 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 негативно и как такой этот мотив может быть познан a 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 a priori усмотреть, что моральный закон как основание определения 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 самодовольства (arrogantia). Первое называется *самолюбием*, второе — *самомнением*. 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 зако-

[1] О каждом законосообразном поступке, который совершают не ради закона, можно сказать, что он морально добр только по *букве*, а не по *духу* (образу мыслей).

ном; тогда оно может быть названо *разумным себялюбием*. Но самомнение 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*. Следовательно, моральный закон сокрушает самомнение. 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 a priori. Следовательно, уважение к моральному закону есть чувство, которое возникает на интеллектуальной основе; это чувство есть единственное, которое мы познаем совершенно a priori и необходимость которого мы можем усмотреть.

В предыдущей главе мы видели, что все, что предлагается как объект воли *до* морального закона, исключается из оснований определения воли под именем безусловно доброго 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 всё 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 субъективные 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, будучи основанием определения нашей воли, смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство *уваже-*

ния к себе, поскольку оно положительно и есть основание определения. 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 a priori знать, что моральный закон, лишая склонности и стремление 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 умопостигаемой 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; 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 основание определения поступка через практический чистый разум, коль скоро он хотя и материальное, но лишь объективное основание определения предметов поступка под именем доброго и злого, есть вместе с тем и субъективное основание определения, т. е. побуждение к этому поступку, так как он оказывает влияние на чувственность субъекта* 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 сенситивно (alles Gefühl ist sinnlich), а мотив нравственного убеждения должен быть свободным от всякого чувственного условия. Наоборот, сенситивное чувство (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 отноше-

нию 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 закона, 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, стало быть, 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* (море, вулкан, хищный зверь), но никогда не будят в нас *уважения*. Более или менее близко к этому чувству *удивление*, а 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* говорит: "Перед знатным 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 так ходить с высоко поднятой головой, 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 отдавать 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 облегчило бы его бремя, 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 если их пример кажется не достойным подражания. 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 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 самомнения и допустили практическое влияние этого уважения, то нельзя не налюбоваться 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: поскольку всегда остается неизвестным, что́ в этом умении от прирожденного таланта и что́ 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 дилетантов, 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 призванию и занят той же работой, что́ 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 познать

a 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 основаниями определения, стало быть, мнению о своем личном достоинстве (которое без соответствия с моральным законом сводится на нет), то воздействвие этого закона на чувство есть только смирение, которое мы можем, правда, постичь a 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 основание определения 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 a priori. В самом деле, всякое ослабление препятствия 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 спекулятивного разума, и приходится довольствоваться тем, что́ можно

еще постичь a 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 самому́ 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 исключающий все основания определения, 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 и 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 основаниями определения воли были одни только склонности, а второе *(моральность)*, моральную ценность, до́лжно усматри-

вать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона[1].

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, что́ 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 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 веления только ради собственного удовольствия делать то, для чего нам не нужно было бы никакого веления. 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 основание определения 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.

---

[1] 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, обращать внимание на таинственное и удивительное, но часто встречающееся обстоятельство: как человек в своих суждениях принимает в соображение моральный закон.

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 *люби Бога больше всего, а ближнего своего — как самого себя*[1]. 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 до́лжно делать охотно, заключает в себе противоречие: если бы мы уже сами знали, что́ 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 которому 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, тем самым всегда зависимо, то оно никогда не может быть свободно от желаний

---

[1] Принцип личного счастья, который иные пытаются выдавать за высшее основоположение нравственности, представляет собой полный контраст этому закону. Этот принцип гласил бы: *люби себя больше всего, а Бога и ближнего своего — только ради самого себя.*

и склонностей, которое, 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 недосягаемой, целью своих стремлений. Действительно, в том, что́ 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 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 основанием определения 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 убеждении, 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 благонравность 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 основание определения 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, стоики, вводили *этический фанатизм* 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 благо-

родного 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, единственно который 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, как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому 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 с 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 сокрушают 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 самой 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 начинать 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 основание ее определения, следовательно, он должен указать не объект созерцания, а (так как понятие причинности всегда заключает 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); и лишь тогда последняя глава, а именно глава об отношении чистого практического разума к чувственности и его необходимом, a 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 определения, 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 доброму 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, а 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 рассудка, так как все эмпирическое, что могло бы проникнуть в наши максимы как основание определения 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. Неоднородность оснований определения (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 оснований определения 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 нравственности,* 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 бóльшими 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 разум его (в суждении о том, что должно быть сделано этим человеком) оставляет выгоду и соединяется с тем, что сохраняет ему уважение к своей собственной личности (с правдивостью); а выгоду взвешивает каждый, после того как он обособляется и освобождается от всякой примеси (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 *различение* 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 основания определения 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*) 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 действующей 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 умопостигаемого 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 поверхностность *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 следу-

ет, 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 оснований определения, *которое не находится 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 основание определения 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 деятельности тем, *что́ не находится в моей власти*, и a 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 самих по себе*. Это, конечно, и неизбежно, если хотят сохранить оба эти противоположные 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 оснований определения 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* оснований определения его причинности по закону природы приспосабливать к *относительному* понятию свободы (по которому иногда называют свободным действие, естественное основание определения которого находится *внутри* действующего существа, напри-

мер, 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 оснований определения, предшествующих во времени, мы все же называем свободными, потому что они внутренние представления, порожденные нашими собственными силами, и тем самым желания, вызванные определенными обстоятельствами, и, стало быть, поступки, совершенные 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 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 основаниями определения, лежащими *в* субъекте или лежащими *вне* его, и необходима ли она в первом случае по инстинкту или в силу оснований определения, 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 *основания определения* 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 a priori практической, невозможен никакой моральный закон, никакое вменение по этому закону. Именно поэтому такую необходимость событий во времени по естественному закону причинности можно назвать *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 временно́м 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* — 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 свободой в одном и том же поступке в приведенном случае, надо вспомнить то, что́ было сказано в "Критике чистого разума" или что́ 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 основания определения каждого его поступка лежат в том, что́ относится к прошедшему времени и *уже не в его власти* (сюда надо отнести его совершённые 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 и *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 умопостигаемого существования только как следствие, но отнюдь не как основание определения 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 проистекшем [времени] достаточно определен и постольку неминуемо необходим; в самом деле, этот поступок со всем проистекшим, 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 привыч-

ки, 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 убеждением ощущение, которое практически бесполезно, поскольку оно не может сделать случившееся неслучившимся; это ощущение было бы даже нелепым (Пристли*, 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 умопостигаемого 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 *умопостигаемого* 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, что 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, зависит 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 тем, благодаря чему сама эта чувственно воспринимаемая сущность относится к умопостигаемому субстрату, 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 необходимыми 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 действительности, как это мы скоро увидим, лишь она одна) отягощает систему, в которой существование, определяемое во времени и пространстве, признают за существование 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 умопостигаемый 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 первосущность 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 вседовлении его, на котором зиждется вся теология), необходимо, по-видимому, также допустить, что поступки человека имеют свое основание определения 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*, 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*), 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 a 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 умопостигаемого, а не чувственно воспринимаемого существования и, следовательно, не может рассматриваться как основание определения 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 учители 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 умопостигаемых 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 запредельное 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 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 умопостигаемом 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 обусловленного 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 умопостигаемому 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 умопостигаемом, 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, исключающее из ее определения всякое чувственное условие, т. е. основоположение, в котором разум уже не ссылается в отношении причинности на нечто *другое* как на основание определения, а сам уже посредством этого основоположения содержит в себе основание определения 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 умопостигаемому 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 умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно;* и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно**. 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 умопостигаемое 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 умопостигаемое 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 умопостигаемое. Ведь именно сам наш разум познает себя через высший и безусловный практический закон и [познает] существо, которое сознает этот закон (нашу собственную личность) как принадлежащее к чистому умопостигаемому 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 знание 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 обдуманным 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 находимое точное согласие важнейших положений практического разума с замечаниями критики спекулятивного разу-

ма, 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 прямотой, 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 принятия 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 прямотой.

КНИГА ВТОРАЯ

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 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 основание определения воли; когда это основание уже дано (в моральном законе), он ищет безусловную целокупность *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 как *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 основания определения; 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 мериле 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 человек скромный; 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 непременное 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 основание определения чистой воли. А так как это закон только формальный (а именно требует лишь формы максимы как устанавливающей общие законы), то как основание определения он отвлекается от всякой материи, значит, от всякого объекта воления. Следовательно, если бы высшее благо и было всем *предметом* чистого практического разума, т. е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать *основанием определения* 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 таком тонком 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* основанием определения 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 существовании его есть также *основание определения* 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 необусловлено, 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 достойность быть счастливым) есть *первое* (oberste) *условие* всего того, что только может нам казаться желательным, стало быть, и всех наших

поисков счастья, стало быть, 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 самое 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 таковое. Поскольку же добродетель и счастье вместе составляют все обладание высшим благом в одной личности, причем счастье распределяется в точной соразмерности с нравственностью (как достоинством личности и ее достойностью быть счастливой), составляют *высшее благо* возможного мира, то 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 с 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 это 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. *Эпикуреец* 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 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 чувственной 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 счастью 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. Эпикуреец 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*. A priori (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 и второе. И это соединение (как и всякое вообще) бывает или *аналитическим*, или *синтетическим*. А так как данное соединение не может быть аналитическим, как это только что было показано, то его надо мыслить синтетическим, и притом как сочетание причины с действием, так как 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 (как это было доказано в аналитике) максимы, которые полагают основание определения 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 определения 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 пунктуального соблюдения моральных законов. А так как содействие высшему благу, содержащему в своем понятии это сочетание, есть a 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, стало быть, сам по себе ложен.

II

Критическое устранение 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 устранено 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, так как 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 чистое умопостижение в своем существовании, определяемом не по времени), оно может содержать в себе основание определения 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 что 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 за единственный способ существования разумного существа; следовательно, оно ложно только *при определенном условии*. Но так как я не только вправе мыслить свое существование и как ноумена в умопостигаемом 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, то все же опосредствованную (при посредстве умопостигаемого творца природы) и притом необходимую связь с 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 умопостигаемым миром, то должно казаться странным, что философы как в древности, так и в новое время считали, что счастье находится в вполне подобающем соответствии с добродетелью уже *в этой жизни* (в чувственно воспринимаемом мире), или могли убедить себя в том, что они сознают это соответствие. Как Эпикур, так 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 действования, или как многие истолковывали, сбитые 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 фило-

соф-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 и теперь 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? Если человек добродетелен, то 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, что́ *делают*, в отличие от того, что́ *ощущают;* полностью избежать этого не может даже самый искушенный человек. Моральное убеждение небходимо 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 основание определения 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 сенситивно 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), унизить и исказить, словно через поддельную фольгу, действительные, настоящие 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 законом 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 соединить 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 больше пустоты, чем та, которую думали наполнить [ими]. Поэтому они для разумного существа всегда *тягостны;* и хотя оно не в силах отказаться 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 действенности *моральной* максимы, но самой максимы не порождает. Ведь в максиме все нацелено на представление о законе как об основании определения, если поступок должен содержать в себе не только *легальность,* но и *моральность.* Склонность, благонравна она или нет, слепа и рабски покорна, и там, где речь 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 основанием определения, тягостно даже для благомыслящих людей; оно приводит в замешательство их обдуманные 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 недовольства, которое всегда им сопутствует, и, таким образом, вызывает негативную удовлетворенность своим состоянием, т. е. *довольство,* источник которого есть довольство своей личностью. 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 устранения 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, что́ непосредственно в нашей власти, и, во-вторых, в том, что́ предлагает нам разум как дополнение к нашей неспособности для возможности высшего блага (по практическим принципам необходимо) и что не в нашей власти.

III

О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным

Под первенством одной из двух или более вещей, связанных разумом, я понимаю преимущество одной из них быть первым основанием определения 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 первенство 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, что́ 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* 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 себя поставил, и отдает его на милость всякой нелепости или безумия исступления.

Действительно, такого предположения нельзя делать для спекулятивного разума, 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*** 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 предложе-

ние, 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 *первенством*, если предположить, что это соединение не *случайное* и произвольное, а основанное a priori на самом разуме, стало быть, *необходимое*. В самом деле, без такой субординации 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, переменил 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). Следовательно, 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 a 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 беспрерывное продолжение этого прогресса, сколько бы ни длилось существование сотворенного существа, даже после этой жизни[1]; 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.

---

[1] *Убеждение* в неизменности своего образа мыслей в продвижении к доброму кажется невозможным для самого 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.

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 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, 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 основанием определения его воли. Моральный закон как закон свободы повелевает через основания определения, 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 и, что касается его счастья, 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 заключает 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 его себе *высшим основанием определения воли*, значит, не только с нравами по их форме, но и со своей нравственностью как побудительной причиной их, т. е. с моральным убеждением. Следовательно, 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 *мыслящее существо* (разумное существо), и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его *воля*. Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть

существо, которое 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 бытия Божьего. 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 Божьего, неразрывно связывает предположение этого бытия с долгом, т. е. морально необходимо признавать бытие Божье.

Здесь следует отметить, что эта моральная необходимость *субъективна*, т. е. есть потребность, а не *объективна*, т. е. сама не есть долг; в самом деле, не может быть долгом признавать существование какой-либо вещи (так как это касается только теоретического применения разума). Это также не значит, что необходимо признавать бытие Божье *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 высшего мыслящего существа; стало быть, признание существования этого мыслящего существа связано с сознанием нашего долга, хотя само это признание необходимо для теоретического разума, для которого оно, рассматриваемое как основание объяснения, может быть названо *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 Божье. Правда, они были правы в том, что принцип нравственности они пытались установить 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* признавали, правда, совершенно ошибочный принцип нравственности за главный, а именно принцип счастья, и максиму 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 достигнуть благодаря человеческому благоразумию (для чего требуется также воздержанность 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 противоречащее 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[1], если его даже еще не рассматривают как вероучение, дает в этом отношении понятие высшего блага (царства

---

[1]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 основание определения 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 находящего 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 Евангелия. Если под *идеей* я понимаю такое совершенство, адекватно 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, сопоставляя ее с идеями греческих школ, окажется, что идеи *киников**, *эпикурейцев*, *стоиков* и *христиан* — это *естественная простота*, *благоразумие*, *мудрость* и *святость*. Что касается способа достижения этого, то греческие философы так расходились между собой, что киники думали, будто для этого достаточно *обыденного человеческого рассудка*, другие же — [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 им, 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.

Божьего), единственно удовлетворяющее самому строгому требованию практического разума. Моральный закон свят (неукоснителен) и требует святости нравов, хотя всякое моральное совершенство, которого может достигнуть 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. примеси 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 сообразности 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 закону, как о *царстве Божьем,* где природа и нравственность приводятся святым творцом в гармонию, самое 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 сама 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, так как 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. Моральный 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 основание определения воли, которое предназначено к содействию 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 обладание 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 присовокупляет 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*[1] своей воли как с сообразной высшему первоначальному благу. Поэтому те, кто цель сотворения усматривает в Божьей славе (в том случае, если ее мыслят не антропоморфически, как склонность быть прославляемым), 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 устроение [мира] ведет к тому, чтобы увенчать такой прекрасный порядок соответствующим счастьем. Если последнее (говоря человеческим языком) делает Бога достойным любви, то первое делает Его предметом поклонения. Сами люди могут, правда, благодеяниями 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

---

[1] 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, ведение, присутствие, благость и т. д. под названиями всемогущества, всеведения, вездесущия, всеблагости и т. д., — то все же имеются три свойства, которые исключительно и все же без прибавления величины приписываются Богу, и все они моральные свойства: *Он — единый святой, единый блаженный, единый мудрый*, ибо эти понятия уже заключают в себе неограниченность. Соответственно порядку их Он — *святой законодатель* (и творец), *благой правитель* (и охранитель) и *справедливый судья*. Это три свойства, содержащие в себе все, благодаря чему Бог становится предметом религии; соответственно им метафизические совершенства присовокупляются в разуме сами собой.

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 умопостигаемому миру), и *бытия Божьего. Первый* вытекает из практически 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 умопостигаемого мира, т. е. свободы; *третий* — из необходимости условия для такого умопостигаемого 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 понятиям, которые спекулятивный разум мог, правда, предложить в качестве задач, но не мог их раскрыть. Следовательно, 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 не определимом понятии; т. е. [приводят] к *космологической* идее умопостигаемого мира и к сознанию нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает посредством морального закона и вместе с ним и посредством закона умопостигаемого мира, на который спекулятивный разум мог только указать, но определить понятие его не мог); 3) придают 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 умопостигаемом 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 умопостигаемого мира, ни

высшей сущности по тому, что́ они сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в *практическом* понятии *высшего блага* как объекта нашей воли, и совершенно a 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 существует, 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 расширить *практически*, должно быть a priori дано *намерение*, т. е. цель как объект (воли), который независимо от всех теоретических основоположений* 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 объявляются 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 положительное применение в *теоретическом отношении*. В самом деле, так как здесь практический разум сделал при этом 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 положе-

ние. 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, что́ 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, 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 способности. 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*. 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 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 от этого нисколько 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 идет здесь 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 понятии 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 умопостигаемом 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 чисто 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, как, 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 можем 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![1]), 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 одно только 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 (a priori 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 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 бытия *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

---

[1] *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*.

должны себе мыслить это понятие). Но полностью познать существование этого существа из одних лишь понятий, безусловно, невозможно, так как каждое суждение о существовании, т. е. такое, где о существе, о котором я составляю себе понятие, говорится, что оно существует, есть суждение синтетическое, т. е. такое, посредством которого я выхожу за пределы понятия и говорю о нем больше того, что́ 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 недоставало 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, всеблагости, 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, благость 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 мог сделать физический (и, поднимаясь выше, метафизический) и, значит, весь спекулятивный метод (Gang) разума. Следовательно, понятие о Боге первона-

чально принадлежит 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*, 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 подвинулся 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 большему 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 основать 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 основаниями определения чувств. Но после того как критика в дедукции категорий доказала: *во-первых,* что они не эмпирического происхождения, а имеют a 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 *оп-*

ределенного 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

Об убежденности, исходящей 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 произвольного 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 *предполагать 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[1]. 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 имен-

[1] 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 [знания], 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.*

но на моральном законе, и поэтому не нуждается в какой-либо иной поддержке теоретического мнения о внутреннем 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 рассудка, чтобы, наконец, мое существование было бесконечным; 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][1].

---

[1] В "Deutsches Museum" за февраль 1787 г. помещена статья покойного Виценмана*, 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 Виценман 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, a priori 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, что́ необходимо для объективной возможности этого блага. Допущение это столь же необходимо, как и моральный закон, по отношению к которому оно только и имеет значение.

* * *

Да будет мне дозволено присовокупить 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, что́ требуется признавать в понятии высшего блага, то увидим, что нельзя предписывать 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 утверждать, что соответствующая моральному закону достойность разумного существа в мире быть счастливым сама по себе не *может* быть связана с соразмерным ей обладанием счастья. В отношении же первой части высшего блага, а именно того, что́ 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 достойностью, 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 ли 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 самого́ 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; следóвательно, даже у благонамеренных людей она может быть иногда поколеблена, но никогда не переходит в неверие.

IX

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 *склон-*

ности, 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 подобающих 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 глазами). Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но так как *убеждение,* на основе которого до́лжно 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 *жестикулируют,* 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 смутные 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, непосредственно относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его личности, 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.

КРИТИКИ 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 основания определения 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 *бóльшую силу* над человеческой душой 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 обманчивых представлений (Vorspiegelungen) об удовольствии и вообще о том, чтó 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, что́ 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 характер (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, стремящейся стать господствующей, и в независимости своей умопостигаемой 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 практическими 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 разношерстном 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 скуку, 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, против всех оскорбительных упреков в нечестности и в конце концов защищать все нравственное достоинство личности против 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 звук; 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 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 бóльшую 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 своей 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 одной 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 себя от исполнения обыденной и обиходной обязанности, которая в таком случае кажется им ничтожно малой[1].

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*). 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 грозят ему (а он человек бедный) лишить его наследства, власть имущие, 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

---

[1] 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*.

об *уступчивости* — его, человека честного, но 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 покоится 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 поступке, 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 как раз и хотели добиться.

Все *чувства*, в особенности те, которые вызывают столь необычное напряжение, должны оказывать свое влияние именно в момент их ост-

роты, 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 сам погибает, то этот поступок хотя, 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 непременный 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; ambiguae 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*.

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 *до́лжно* 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 частому 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 расширяем применение своих познавательных способностей, которому содействует главным образом то, в чем мы находим моральную правильность, потому что разум с его способностью a priori определять по принципам, что́ 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 ор-

ганизации, 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 придает добродетели или образу мыслей по моральным законам ту форму красоты, которой восхищаются, но которой поэтому еще не ищут (laudatur et alget*); подобно тому как все, рассмотрение чего субъективно вызывает в нас сознание гармонии всех наших способностей представления и при 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 основания определения; 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 возбуждают 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,* способность 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 в общем-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 максимы 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 моего невидимого *Я*, 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 мыслящего существа, 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 целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни.

Однако 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 вида, 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 бóльшая 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. Расчленить их на первоначальные понятия, а за неимением *математики* в неоднократных попытках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий *отделить* эмпирическое от рационального, что́ 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

"Лекции по этике" впервые переведены на русский язык для настоящего издания А. К. Судаковым (гл. I—VII) и В. В. Крыловой (гл. VIII—XI); примечания к ним составлены А. К. Судаковым. Тексты двух других публикуемых здесь произведений И. Канта взяты из издания: *И. Кант.* Сочинения в шести томах (под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана). М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. I. Их перевод был заново сверен с оригиналом и уточнен А. П. Скрипником ("Основание метафизики нравов", им же составлены примечания к этому произведению) и Ц. Г. Арзаканяном ("Критика практического разума").

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

(Eine Vorlesung über Ethik)

Предлагаемый читателю текст был впервые издан в 1924 г. в Берлине профессором философии Университета Галле Паулем Менцером. Основой для текстологической работы Менцера служили прежде всего три конспекта: конспект 1780—1871 гг. Т. Ф. Брауэра, 1779—1780 гг. Т. Кутцнера (Kutzner) и 1781—1782 гг. Х. Ц. Мронговиуса (Mrongovius). Во всех трех случаях речь шла о списках, то есть о непосредственных лекционных конспектах, в двух случаях — даже о результате труда писцов, хотя текст большей частью совпадает в трех этих списках дословно. Согласно датировке Менцера, лекции относятся к периоду 1775—1781 гг., то есть ко времени, когда в уме кёнигсбергского мыслителя формировалась система критической философии, но когда еще не было дано нового, собственно кантовского обоснования системы нравственных идей. Это переходное положение лекций, в которых трактуются и теоретические, и прикладные темы, делает их особенно интересными для тех, кто хочет понять, как возникала и определялась в своем своеобразии кантовская этика. От многих выраженных здесь идей Кант вскоре отказался, но чрезвычайно многое сохранило свое значение вплоть до 1790-х годов. Неавторский, вторичный характер текста нужно всегда учитывать при чтении, и далеко не всегда высказывание в тексте вполне свободно от влияния собственных толкований слушателей. Однако наиболее полноценное восприятие работы возможно только в общем контексте зрелой этики Канта, который, как мы полагаем, достаточно создается нашим изданием.

Основой кантовского лекционного курса были книги А. Г. Баумгартена "Начало первой практической философии" (Галле, 1760) и "Философская этика" (Галле, 1640—1751—1763; Кант, видимо, читал по второму изданию), хотя отношение философа как лектора к этим основным учебникам было свободным, и он строго следовал только структуре расположения

тем в учебнике, что он соблюдал, даже если содержательные соображения порождали у него недовольство этой структурой.

Новое издание Лекций было подготовлено в 1990 г. Гердом Герхардтом. Используя новые материалы, например конспекты Г. Л. Коллинса (зимний семестр 1784—1785 гг.), издатель смог подготовить текст, соответствующий современному уровню кантоведения.

Латинские выражения и термины приводятся нами в оригинале (кроме тех, которые в немецком тексте не выделены курсивом) и разъясняются в приложенном к Примечаниям словарике. Примечания в издании Менцера относятся большей частью к соответствиям между параграфами учебника Баумгартена и разделами кантовских лекций. За недоступностью для русского читателя текста учебника эти примечания здесь не воспроизводятся. Из разночтений конспектов Коллинса и Мронговиуса с изданием Менцера мы приводим лишь некоторые наиболее значительные и существенные.

С. 39. * Мронговиус: истину. Коллинс: человечность.

С. 51. * Начиная с этой главы, Кант пользуется при чтении лекций как основой строения текста работой А. Г. Баумгартена "Начала первой практической философии" (1760). В дальнейшем, говоря "автор", Кант имеет в виду Баумгартена.

Баумгартен, Александр Готлиб (1714—1762) — немецкий философ-просветитель вольфианской школы, родоначальник эстетики как особой философской дисциплины. Под эстетикой он понимал теорию чувственного познания (в чем ему следует и Кант в "Критике чистого разума"), в котором, однако, раскрывается совершенство созерцаемого предмета, тождественное красоте. Пользовался целым рядом терминов, авторство которых обычно приписывалось Канту.

С. 60. * Отсылка к рассуждениям о Крузии в главе об активном и пассивном обязательстве.

С. 62. * "И един от них, законник, искушая Его, спросил, говоря: Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь" (Мф. 22:35—37; Втор. 6:5).

С. 64. * Христиан Вольф высказывал это мнение в сочинении "Разумные мысли о делах людских" ("Немецкая этика"), 9, а также во "Всеобщей практической философии" (1744), 205.

С. 65. * Рим. 2:12—15. Кант цитирует по памяти и переделывает не только смысл, но и звучание текста.

С. 70. * Имеется в виду четвертая заповедь Моисеева: "Помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай, и делай в них всякие дела твоя, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему" (Исх. 20:8).

** Имеется в виду евангельский текст: "И я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным [от мамоны], чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители" (Лк. 16:9).

С. 86. * См.: Евангелие от Матфея, 5:34—36.

С. 94. * В других конспектах: в тебе и для тебя.

С. 95. * У Менцера: ценить.
** Коллинс: идеальное.

С. 97. * Менцер: моральных.

С. 99. * Коллинс: древнем рассказе.

С. 101. * *Буленгер И. К.* (1558—1628) — ученый-иезуит. Кант ссылается на его "Собрание мелких сочинений" (1621).
** *Хофстеде И. П.* (1716—1803) — автор критического разбора романа Мармонтеля "Велисарий" (фр. — Белизер), вышедшего в 1766 году.

С. 102. * Коллинс: святость.

С. 103. * В оригинале игра слов: erbauen — etwas bauen.
** Коллинс: различие.
*** Коллинс: страха Божия.
**** Текст в скобках у Коллинса отсутствует.

С. 113. * Эти два абзаца заключают в себе типично протестантское противопоставление внешнего и внутреннего в религии. Между тем при последовательном его проведении культ не мог бы сохранить за собою даже и того сугубо инструментального значения, которое признает здесь Кант, или того символического значения, которое исповедуется некоторыми разновидностями радикального протестантизма (кальвинизма). Если же всякая полноценная реальность полноценна в меру единства в ней внутреннего и внешнего, то и утверждение Канта об истинности только "внутренней религии" к собственно религии не относится.

С. 120. * Имеется в виду книга *Carsten Niebuhr*. Beschreibung von Arabien. 1777. S. 27 (*Карстен Нибур*. Описание Аравии).

С. 121. * *Геллерт* Христиан Фюрхтеготт (1715—1769) — немецкий писатель, автор духовных песнопений и од, басен, проповедей, моралистических сочинений. Имеется в виду собрание "Моральных лекций" этого умеренного представителя литературы Просвещения (2 т., 1770).

С. 122. * Внимание к теме самоубийства в лекциях Канта вызвано, вероятно, желанием как-то противостоять влиянию модной новинки литературного рынка того времени "Страданиям юного Вертера" (1774) И. В. Гёте.

С. 125. * Коллинс: высшее начало жизни.

С. 130. * Менцер: правилам и благоразумию.

С. 131. * Коллинс: не к гражданскому положительному законодательству.

С. 138. * Коллинс: единовластие.

С. 139. * Это невнятно звучащее предложение редакторы академического издания лекций Канта по этике в примечании к соответствующему месту конспекта Коллинса предлагают читать так: "Тавтологичны те практические положения, из которых не может следовать исполнение, т. е. которые не указывают средства, с помощью коих может быть осуществлено требуемое, или которые содержат лишь условия, тождественные с условиями требований (Kant's gesammelte Schriften. Hg. von der Preußischen Ak. der Wissenschaften, 27(2), 2, 1118).

С. 149. * Следует, видимо, во избежание несообразности читать: "не определяется".

С. 151. * Менцер: управлять. Текстам Диогена Киника в различных отношениях соответствуют оба чтения.

С. 177. * У Менцера предложение сокращено с изменением смысла: "Непосредственное удовольствие от благодеяния имеет место тогда, когда мы одновременно осознаем..."
** У Менцера: "В чем же, однако, заключается источник обязательности благодеяния по отношению к другим? — В принципах".

С. 178. * Менцер: [...] полагаемы движущие силы [...].

С. 180. * Менцер: симпатию.

С. 182. * Коллинс: ненавидеть.

С. 183. * У Менцера сокращение: "Что касается меня, мои желания не помогут ему, я могу только тем способствовать его счастью и разделить несчастье, что буду сильно желать, чтобы он освободился от несчастья".

С. 185. * В "Метафизике нравственности" (Ч. II. § 46) Кант верно называл в качестве автора этих слов Аристотеля; их как изречение Аристотеля приводит Диоген Лаэртский (V, 1, 21).

С. 186. * Коллинс: (неинтересной).

С. 191. * Менцер: Unterhandlungen (обсуждения).

С. 195. * У Менцера сокращение: "[...] движущая сила. Если мы еще не обладаем максимами разума, то в этом случае должны ограничивать ее посредством разума".

С. 200. * Менцер: Beziehung (отношение).

С. 204. * Согласно примечанию к академическому изданию Канта, в данном случае он ошибался: слово bagatella имеет иное происхождение.

С. 212. * Согласно преданию, в одном из южноитальянских племен существовал колокол, в который били, чтобы возвестить о неблагодарности. На звон приходили старейшины, чтобы расследовать дело. Однажды туда пришла состарившаяся лошадь, выгнанная хозяином. Потянувшись за зелеными листьями, она дернула веревку, на которой висел колокол, и тот зазвонил.

С. 221. * Предложение было высказано аббатом Сен-Пьером (1658—1743) в сочинении "Проект вечного мира".

С. 222. * Речь идет о созданном в 1774 г. И. Б. Базедовым воспитательном учреждении под названием "Philanthropium".

Латинские термины и выражения, встречающиеся в тексте "Лекций по этике"

a priori — до опыта, независимо от опыта
actus obligatorius — акт, имеющий обязательную силу
adulterium — прелюбодеяние
aequivocatio — двусмысленность
ama optimum quantum potes — люби наилучшее, сколько в твоих силах
animadversione — взыскание
arbitrium — свободный выбор; a. alterius — чужой произвол; a. brutum — животная свобода выбора; a. externum — внешнее усмотрение; a. liberum — свободное произволение; a. proprium — собственное усмотрение, собственный выбор

bonitas — доброта, благость; b. absoluta — абсолютная доброта; b. externa — внешняя благость; b. hypothetica — гипотетическая доброта; b. interna — внутренняя доброта; b. moralis — моральная доброта; b. pragmatica — прагматическая доброта; b. problematica — проблематическая доброта
bonorum sibi oppositorum fac melius — делай лучшее из предстоящих тебе благ
bonum — благо; summum bonum — высшее благо; bonum vacans — вакантное благо

casus — случай; c. necessitatis — случай необходимости (нужды)
causa — причина; c. impulsiva — побудительная причина; c. i. per motiva — побуждающая посредством мотивов причина; c. i. per stimulos — побуждающая посредством стимулов причина
commercium sexuale — половое общение, половая связь
completudine — полнота
concubinatum — внебрачное сожительство, конкубинат
conscientia — совесть; c. artificiale — искусственная совесть; c. naturale — естественная совесть; c. concomitans — сопровождающая совесть
consectaria — последствия; c. arbitraria — произвольные последствия; c. moralia — моральные последствия; c. naturalia — естественные последствия; c. physica — природные, физические последствия

consuetudinarius — привычный, обычный, человек-привычка
crimen — грех; c. carnis — плотский грех; c. c. contrenaturam — плотский грех противоестественный; c. c. c. n. animalium — плотский грех, противный животной природе; c. c. secundum naturam — плотский грех естественный
coram foro externo — перед внешним судом
coram foro interno — перед внутренним судом
culpa — вина, провинность
cultus externus — внешний культ

demeritum (in d.); d. conatus — начинания; d. propositi — намерения
dolus — умысел, умышленная вина, злоумышление

error — ошибка; e. culpabile — ошибка предосудительная, вменимая в вину; e. facti — фактическая ошибка, ошибка действия; e. inculpabile — ошибка, не поставляемая в вину; e. legis — ошибка, связанная с законом
esse — бытие; melius esse — лучшая степень бытия
ethica deceptrix — обманчивая этика
ethice obligans respectu aliorum est felicitas aliorum, juridice obligans respectu aliorum est arbitrium aliorum — этически к уважению другого обязывает счастье других, юридически к уважению других обязывает свободное произволение других

fac bonum et omitte malum — делай добро и избегай зла
facta juridice — действия с юридической точки зрения
factum certum casus datae legis — достоверное деяние, подходящее как случай под данный закон
facultatis sexualis — половая способность
falsiloquium — неправда; f. in praejudicium humanitatis — неправда, направленная против права человечества; f. in praejudicium alterius — неправда, направленная против права другого
forum — суд; f. conscientiae — суд совести; f. divinum — Божий суд; f. internum — внутренний суд; f. externum — внешний суд; f. humanum — суд людской, человеческий
fictiones — вымыслы
fragilitas — непрочность, бренность; fragilitas humana — непрочность человеческой природы

habitus — внешний вид, внешность, наружность
homogenia — однородные
honestas — честность, порядочность
honeste vive — живи честно
humaniora — гуманитарные

idea — archetypa — идея — праобраз
imperativus — повеление; i. pragmaticus — прагматическое повеление; i. p. hypothetice neccessitant et non absolute — прагматические повеления понуждают гипотетически, а не абсолютно; i. problematicus — проблематическое повеление
imputatio — вменение; i. a. lege determinata — вменение, исходя из определенного закона; facti — вменение поступка; i. legis — вменение закона; i. moralis — моральное вменение; i. valida — имеющее силу вменения

incestus — кровосмешение
indoles — врожденное свойство, душевный склад; i. abjecta — низкий склад души; i. erecta — возвышенный душевный склад; i. servilis — рабский склад души
inertia — косность
infirmitas — непостоянство, шаткость

judex competens — компетентный в данном деле судья; judex non competens — некомпетентный судья
judicium imputans — вменяющее суждение, приговор
jus — право; j. in sensu proprio est comlexus legum obligationum externarum, quatenus simul sumuntur — право в собственном смысле слова есть совокупность законов внешних обязанностей, поскольку они суть одновременно; j. late dictum — право в широком смысле слова; j. aequitatis — право справедливости; j. quasitum — право каждого; j. mandati — предписательное право; j. naturale — естественное право; j. permissi — дозволительное право; j. stricte dictum — право в узком смысле слова; j. stricte positivum seu statutarium — право в узком смысле слова, положительное или установленное (статутарное); j. vetiti — запретительное право

latitudinarius — широкий человек
lex — закон; l. arbitraria — произвольно установленный закон; l. naturalis — естественный закон; l. permissiva — дозволительный закон; l. praeceptiva — предписательный закон; l. prohibitiva — запретительный закон; anima legis — дух закона; littera legis — буква закона
litteran quoad litteram — в отношении буквального смысла
libido; luxus — роскошь
vaga libido — похоть

mendacium — ложь
merces — вознаграждение, плата, заработок
meritum — заслуга; in m. — в заслугу; m. conatus — заслуга начинания; m. propositi — заслуга намерения
momentum — решающие моменты; m. in facto — моменты поступка; m. essentialia facti — существенные моменты поступка; m. extra essentialia facti — несущественные моменты поступка
moralitas objectiva — объективная нравственность
motiva moralia non sufficientia non obligant, sed motiva sufficientia obligant — недостаточные моральные мотивы не обязывают, мотивы же достаточные обязывают
motivum — мотив, m. morale — моральный мотив; m. obligandi — мотив обязывания; per motiva — через посредство мотивов; m. pragmatice — прагматический мотив; m. satisfaciendi — мотив повиновения (долгу); m. subjective moventia — субъективно движущие мотивы

necessitatio — принуждение — nes (мн. ч.); n. moralis — моральное принуждение; n. m. externa — внешнее моральное принуждение; n. m. interna — внутреннее моральное принуждение; n. pathologica — патологическое принуждение; n. per stimulos — принуждение через посредство стимулов; n. practica — практическое принуждение
neminem laede — не вреди никому

noli naturam humanum in te ipso laedere — не смей оскорблять человеческую природу в себе самом

obligantes — обязывающие; universaliter obligantes — обязывающие всеобщим образом

obligati sumus ad actionem ita, ut illi non obligati sumus — как мы обязаны к действию, так мы не обязаны ему (человеку)

obligatio — обязательство; o. activa — активное обязательство; o. a. est obligatio erga non obligantem — активное обязательство есть обязательство в отношении того, кто не обязывает (нас); o. ad committendum — обязательство к совершению действия; o. ad omittendum — обязательство к воздержанию от действия; o. affirmativa — положительное обязательство; o. directa — прямое обязательство; o. externa — внешнее обязательство; o. interna — внутреннее обязательство; o. i. erga nosmet ipsus — внутреннее обязательство в отношении нас же самих; o. indirecta — косвенное обязательство; o. naturalis — естественное обязательство; o. negativa — отрицательное обязательство; o. obligantis — обязательство того, кто сам обязывает; o. obligati — обязательство обязанного; o. passiva — пассивное обязательство; o. o. est obligatio obligati erga obligantem — пассивное обязательство есть обязательство обязанного субъекта в отношении обязывающего; o. perfecta — совершенное обязательство; o. positiva — положительное обязательство

organa sexualia — половые органы

reccatum philosophicum — философское прегрешение

peccatillum — грешок

per arbitrium: p. a. alterius — произволением другого; p. a. externum — внешним произволением

per actionem civilem — гражданским процессом

philosophia practica universalis — общая философия практики

poena — наказание; p. correctiva — исправительное наказание; p. exemplaris — примерное наказание; p. vindicativa — наказание защиты или отмщением

praecepta — предписания

praemium — награда; p. auctorantium — награда приготовительная; praemium gratnita — даровая, безвозмездная награда; p. moralis — моральная награда; p. pragmaticum — прагматическая награда; p. remunerantia — выдающаяся по заслугам награда

principium externum — внешний принцип; p. intellectuale internum — внутренний умопостигаемый принцип; p. morale — моральный принцип; p. moralitatis puro intellectuali interno — чистый действенный внутренний принцип нравственности; p. pathologicum — патологический принцип; p. tautologicum — тавтологический принцип; p. vagum — неопределенный принцип

prooemium — введение, предисловие

rectitudo — справедливость; r. juridica — правовая справедливость; r. moralis — моральная справедливость

requisitum — потребное, необходимое

reservatio mentalis — умственное (намеренное) сокрытие

quaere perfectionem quantum potes — стремись к совершенству насколько можешь

scortatio — разврат

scandalum — соблазн; s. datum — поданный соблазн; s. acceptum — воспринятый соблазн

species facti — вид действия, образ поступка

status confessionis — состояние обязательного исповедания веры

stimulus — стимул; s. per orbitrio alterius necessitans est coactio — стимул, принуждающий через посредство чужого произволения, есть понуждение

subjectiva vel objectiva — субъективные или объективные

summum bonum — высшее благо

suspensio judicii — воздержание от суждения

sustine et abstine — сдерживайся и воздерживайся

suum cuique tribue — воздавай каждому свое

systema morale — нравственная система; s. m. est vel empiricum vel intellectuale — нравственная система бывает либо эмпирической, либо рациональной

tentatio Dei — искушение Бога

vigilantia moralis — нравственная бдительность

Составил А. К. Судаков

ОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ

"Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) — первое сочинение И. Канта, в котором подробно изложены результаты "коперниканского переворота в этике". Главное содержание этой работы составляет выведение и обоснование высшего принципа моральности — категорического императива. Самую радикальную свою методологическую новацию — установление априорных синтетических принципов, гарантирующих научный статус всякой теории, — Кант распространяет на область нравов, поведения, основанного на свободе воли. В небольшой по объему работе представлен почти весь комплекс идей, отражающих своеобразие кантовской этики.

В основу настоящего издания "Основания метафизики нравов" положен текст из шеститомного Собрания сочинений Канта: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965. На основе второго оригинального издания 1786 г. и издания собрания сочинений И. Канта Прусской Королевской Академии в Берлине (1903 и последующие годы) в текст перевода внесен ряд исправлений, направленных на то, чтобы сделать терминологию более единообразной и строгой, а также более близкой оригиналу. Следует отметить следующие основные изменения, внесенные в перевод: 1. В названии слово "Grundlegung" переведено как "основание" вместо прежнего "основы". Такой вариант представляется более точным, во-первых, вследствие замены множественного числа единственным. Метафизика нравов приобретает у Канта одно основание через дедукцию категорического императива. Во-вторых, в этом термине содержится момент *процессуальности,* а не завершенное состояние — "Grundlage". Слово "Sitten" переводится как "нравы" в соответствии с подлинником. 2. Во всем тексте термин "affizieren" возвращен к его исходной латинской основе "аффицировать" для того, чтобы сохранить своеобразие кантовского понимания связей "вещей самих по себе", с человеческим сознанием. Вещи сами по себе воздействуют на сознание человека, вызывая ощущения и аффекты, но не отражаются в нем. 3. Кантовское выражение "aus Pflicht" в прежнем переводе давалось как "из *чувства* долга". Сам Кант слово "Gefühl" (чувство) употребляет только по отношению к уважению, да и то не всегда. На мой взгляд, произвольное введение этого термина неоправданно "сентиментализирует" этику Канта, слишком сближает ее с английской школой нравственного чувства. Долг для Канта — это понятие, в крайнем случае представление. Поэтому мне пришлось отказаться от предложенного переводчиком словесного оборота, заменив его другими: "исходя из долга", "по долгу" и др., в зависимости от стилистических требований контекста. 4.

В формуле второго категорического императива "Поступай так, чтобы ты всегда использовал человечество и в своем лице, и в лице всякого другого также как цель, но никогда — только как средство" (с. 256 и далее) подчеркнутым оборотом "также как цель" переведено кантовское "zugleich als Zweck". Буквально оно означает "одновременно как цель", но поскольку перед этим уже идет один временной термин "всегда" (jederzeit), то использовано близкое по смыслу слово "также". 5. Термин "Intelligenz" (с. 274 и далее) передан как "интеллигенция" потому, во-первых, что он обладает у Канта категориальным статусом; во-вторых, таким образом подчеркивается лингвистическая связь с интеллигибельным; в-третьих, учитывается традиция перевода соответствующего термина в работах последующих представителей немецкой классической философии, например Шеллинга.

С. 224. * Разделение философии на физику, этику и логику производили древнегреческие стоики, начиная с Зенона Китийского (см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. I, 39).

С. 226. * *Вольф* Христиан (1679—1754) — видный деятель немецкого Просвещения, профессор математики и философии в Галле, последователь Г. В. Лейбница, создавший философскую систему, которая охватывала практически все сферы науки. Его представления о статусе и проблемах этики изложены в книге "Моральная философия, или Этика".

С. 231. * Явление *мизологии* как ненависти к разуму (логосу) впервые упомянуто в платоновском "Федоне" (89d). Платон сравнивает мизологию с мизантропией (человеконенавистничеством) и относит к числу величайших бед, которые только могут постигнуть человека. Основание для возникновения мизологии, вероятно, то же, что и для мизантропии: разочарование в том, на что возлагались слишком большие надежды.

С. 232. * Точный перевод кантовского выражения "aus Pflicht" — "из долга" — по-русски звучит несколько коряво. Введение дополнительного слова "из *чувства* долга", как было в прежнем переводе, кажется нам неоправданным. Поэтому здесь и в дальнейшем мы переводим это ключевое выражение кантовской этики словосочетаниями "исходя из долга" или "по долгу". Последнее означает не "в соответствии с долгом", а "ради долга". Во всех случаях речь идет о том, что поступок мотивируется долгом.

** До Канта понятие "максима" употреблялось в широком и разнообразном смысле: от простого правила поведения до литературного жанра, как, например, у Ларошфуко или Вовенарга. Кант попытался придать этому понятию категориальное значение. Но данную попытку нельзя считать доведенной до конца. Вместо систематического анализа понятия максимы даются беглые указания на то, что это "субъективный принцип воления", "субъективный принцип совершения поступков" и т. п.

С. 234. * Напр., Мф. 5 : 44.

** *Патологическое* (от греч. pathos — чувство, страсть) означает у Канта проистекающее из чувственной природы человека, а не то, что связано с патологией как страданием, болезнью.

С. 239. * Мы переводим здесь как "готовность" термин "Gesinnung", который означает образ мыслей, душевный настрой, то, что в современной психологии называется установкой. В предыдущем издании этот термин переводился как "убеждение", но такой перевод не всегда стилистически оправдан.

С. 240. * За неимением лучшего термина мы сохраняем прежний перевод многозначного слова "die Menscheit" как "человечество", хотя в современном русском языке оно потеряло то значение, которое связано с выражением специфически человеческого в человеке. Совершенно очевидно, Кант ведет речь не о реально существующем человеческом обществе в целом, а об идее человека, о человечности, о человеческом в человеке, т. е. о том, что в китайском конфуцианстве называется "жэнь", у О. Конта — "l'Humanite", в англоязычной литературе — "humanity". "Человечество в моем лице и в лице всякого другого" — это именно "эйдос" человека, его внутренняя сущность, то, что служит основанием качественного своеобразия человека и основой его достоинства. По Канту, это прежде всего способность полагать всеобщие законы и следовать им.

С. 241. * См.: Мф. 19: 17; Мк. 10: 18; Лк. 18: 19 — приведенные слова принадлежат самому Иисусу Христу. Кант одновременно открывает и скрывает то обстоятельство, что даже Сын Божий отказывается считать себя абсолютным воплощением нравственного совершенства.

С. 242. * *Зульцер* Йоганн Георг (1720—1779) — немецкий философ, эстетик и педагог просветительской ориентации, автор двухтомной "Всеобщей истории изящных искусств".

С. 246. * Перевод терминов "Weltklugheit" и "Privatklugheit" как "светский ум" и "личное благоразумие" условный. В русском языке, похоже, нет специальных слов и выражений, которыми можно было бы передать те нюансы в употреблении благоразумия (prudentia), какие Кант призывает различать в своем примечании. Кстати, позднее он сам пренебрегает этими тонкостями и определяет "светский ум" точно так же, как "личное благоразумие": эта способность, по его словам, учит, "как можно пользоваться людьми для своей цели" (*Кант И.* О педагогике // Трактаты и письма. М., 1980. С. 490). Понятие же благоразумия в целом занимает видное место в европейской этике и уходит корнями к древнегреческому "phronesis".

С. 250. * Кантовское словосочетание "durch die" ("через которую", "посредством которой") не поддается стилистически безупречному переводу. В. С. Соловьев передавал формулировку императива в такой редакции: "действуй лишь по тому правилу, в силу которого ты можешь вместе с тем хотеть, чтобы оно стало всеобщим законом" (Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 565). Это "в силу которого" тоже едва ли можно считать последним словом, хотя оно и буквальнее нашего "относительно которой".

** С точки зрения современного кантоведения, одним из корифеев которого является английский исследователь Г. Дж. Пейтон, в "Основании метафизики нравов" дано 5 различных формулировок категорического императива: 3 основных и 2 дополнительных (*Paton H. J.* The Categorical Imperative. L., 1967). П. Крауссер с истинно немецкой скрупу-

лезностью насчитал 37 редакций императива: 20 для формулы 1; 7 для формулы 2; 10 для формулы 3 (*Krausser P.* Ueber eine unvermärkte Doppelrolle des kategorischen Imperatives // Kant-Studien, Jg. 59, H. 3, 1968. S. 319). Настоящая формулировка бесспорно признана как формула 1.

*** Это основоположение принято нумеровать как формулу 1а.

С. 256. * Это формула 2 категорического императива.

С. 257. * Кант здесь несколько пренебрежительно отзывается о "золотом правиле нравственности": "Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris" (Чего не желаешь себе, не делай другому). Это правило, сформулированное уже в изречениях Конфуция, Ветхом и Новом заветах, в "Махабхарате", у Фалеса и т. д., представляет собой концентрированное выражение нравственного требования вообще и, стало быть, тоже может претендовать на статус высшего принципа моральности. Существенное различие между "золотым правилом" и категорическим императивом Кант усматривает в характере мотивации: в основе первого лежит собственный интерес, в основе второго — нормативное полагание всеобщности.

С. 259. * По Дж. Г. Пейтону, это формула 3 категорического императива.

С. 263. * Формула 3а.

С. 266. * *Хатчесон* Фрэнсис (1694—1747) — представитель британской школы нравственного чувства (Шефтсбери, Д. Юм, А. Смит и др.), оказавшей значительное влияние на этику Канта, особенно на его попытку найти автономный источник морали.

С. 267. * Онтологическое понятие совершенства положено в основание морали в практической философии Х. Вольфа, почти полностью разделяемой Кантом в его "докритический" период.

С. 274. * Понятие *"Intelligenz"* ("интеллигенция", "интеллект") используется Кантом здесь и далее отнюдь не в социологическом и даже не в гносеологическом, а скорее в онтологическом смысле; оно обозначает принадлежность к особому интеллигибельному миру в качестве его части.

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Перевод "Kritik der praktischen Vernunft" дается по изданию Прусской Королевской Академии Наук: Kant's gesammelte Schriften. Bd. 5.

В иенской "Allgemeine Literatur-Zeitung" от 21 ноября 1786 г. издатель ее Шютц (Schütz) 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, B. X., Kants Briefwechsel, B. 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). При подготовке шеститомного Собрания сочинений Канта (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965) перевод Н. М. Соколова подвергся значительной переработке.

Примечания составлены проф. *В. Ф.Асмусом.*

С. 285. * "Что же вы стали? Нет, не хотят! А ведь счастье желанное он им дозволил" — строка из "Сатир" Горация ("Римская сатира". М., 1857. С. 8).

С. 290. * 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.

С. 291. * 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.

** Чеслден (Cheselden, William, 1688—1752) — известный современный Канту анатом, автор "Остеологии" и переведенной на немецкий язык "Анатомии человеческого тела".

С. 303. * Франц (Франциск) I (1494—1547) — французский король, оспаривавший у императора *Карла V* (1500—1558) владение Миланом.

С. 315. * Кант имеет в виду свою книгу "Основание метафизики нравов", см. настоящее издание, с. 224.

С. 317. * *Спекулятивного* — согласно чтению Грилло и Кербаха, принятому Прусским академическим изданием, К. Форлендером и Э. Кассирером. В первом прижизненном издании напечатано "практического".

С. 325. * *Causa noumenon* (*лат.*) — "умопостигаемая" причина, нечувственное созерцание отношения основания к следствию, — понятие, пригодное не для познавания предметов, а только для определения в них причинности вообще, в одном лишь практическом отношении.

** В прижизненных изданиях — "в *практическом* применении". То же у Э. Кассирера. Форлендер следует чтению Шёндерфера (Schöndörfer) — "в *теоретическом* применении".

С. 328. * 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.

С. 339. * *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.

С. 340. * *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".

С. 341. * Фонтенель (Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 1657—1757) — французский философ эпохи Просвещения и сатирический писатель.

С. 354. * В сочинении "Государство", 522 и сл.

С. 356. * В "Теодицее" ("Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc."), 52, 403.

С. 358. * В сочинении "The Doctrine of Philosophical Necessity", London, 1777, p. 86.

С. 359. * 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).

С. 360. * Кант имеет в виду сочинение Мендельсона "Morgenstunden" (1785), раздел XI.

С. 363. * *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 "умопостигаемый" мир оказывается не только действительным, но и определенным в практическом отношении.

С. 374. * *Каноника Эпикура* — вводная (пропедевтическая) часть философии Эпикура, содержащая его теорию познания и логику. В системе Эпикура каноника предшествовала *физике* (учению о природе), на которой, в свою очередь, строилась его *этика.*

** *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.

С. 379. * *Киники* (или циники) — древнегреческая школа, основанная учеником Сократа Антисфеном (ок. 444—366 до н. э.), который выдвинул идею возвращения к простоте естественного образа жизни.

С. 384. * *От всех теоретических основоположений.* В первом прижизненном издании напечатано "от сех теологических основоположений". Мы принимаем поправку вместе с Прусским академическим изданием, Форлендером и Кассирером.

С. 385. * 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.

С. 389. * *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".

С. 391. * 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 Freiwilligen", 1786.

С. 398. * *Анна Болейн* (1507—1536) — вторая жена английского короля Генриха VIII, мать королевы Елизаветы. Была обвинена Генрихом VIII в измене и кровосмешении и казнена.

С. 401. * Ювенал (ок. 60 — ок. 127) — древнеримский сатирический поэт, изображал и изобличал нравы современного ему общества, 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. С. 228).

Фаларид — тиран Акраганта в Сицилии (ок. 560 до н. э.); художник сделал для него медного быка, в котором казнили осужденных, разводя под ним костер.

С. 402. * laudatur et alget (*лат.*) — "хвалима, но остается в пренебрежении" — строка из "Сатир" Ювенала (I, 74).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Анаксагор — 389
Аристид — 175
Аристотель — 64, 379

Базедов И. Б. — 222
Болейн Анна — 398
Буленгер И. К. — 101

Виценман Томас — 391
Вокансон Жак де — 359
Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) — 342
Вольф Христиан — 63, 121, 226, 313

Геллерт Христиан Фюрхтенготт — 121, 134
Гельвеций Клод Адриан — 46
Генрих VIII, англ. король — 398
Гоббс Томас — 46

Диоген — 42, 43, 163

Зенон Стоик — 42, 43, 44, 147, 368
Зульцер Иоганн Георг — 242

Иисус Христос — 193

Камберленд — 64
Карл V, имп. — 303

Катон Аттик — 144, 147
Крузий Христиан Аугуст — 53, 313

Лейбниц Готфрид Вильгельм — 212, 356
Лоу — 202
Лукреция Борджа — 145

Магомет (Мухаммад) — 374
Мандевиль Бернард де — 46, 313
Мендельсон Мозес — 360
Монтень Мишель — 46, 313

Нибур Рейнхольд — 120
Ньютон Исаак — 214

Павел, ап. — 65
Платон — 43, 92, 354, 379, 389
Пристли Джозеф — 358

Руссо Жан Жак — 42, 102, 214, 218, 220

Сен-Пьер Шарль Иренэ — 221
Сократ — 83, 101, 185, 216, 237
Спальдинг — 39
Спиноза Бенедикт (Барух) — 120

Фаларид — 401
Фонтенель Бернар Ле Бовье де — 341
Франц (Франциск) I, франц. король — 303

Хатчесон Фрэнсис — 46, 121, 266, 313
Хогарт — 212
Хофстеде И. П. — 101

Цезарь Гай Юлий — 144, 147

Чеслден Уильям — 291

Шефтсбери Антони Эшли Купер — 46

Эпикур — 42—44, 46, 163, 299, 313, 370, 371, 374, 389

Ювенал — 400
Юм Давид — 43, 215, 291, 292, 322, 323—325

СОДЕРЖАНИЕ

Этика доброй воли. *Гусейнов А. А.* 5

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

Часть A. Philosophia practica universalis 38

I. Prooemium ..... —
II. Моральные системы древних 41
III. О принципе моральности 45
IV. [Об обязанности] 51

1. De obligatione activa et passiva ..... —
2. О моральном принуждении 56
3. О практическом принуждении 57
4. О законах 61
5. О верховном принципе моральности 62
6. Автор говорит здесь: De littera legis 70
7. О законодателе 72
8. О наградах и наказаниях 73
9. De imputatione 77

9.1. О вменении последствий действий 78
9.2. Основания морального вменения 79
9.3. Imputatio facti 80
9.4. Степени вменения ..... —

Часть B. Этика 87

V. Предварительные замечания ..... —
VI. О естественной религии 92

1. О заблуждениях религии 97
2. О неверии 101
3. О доверии к Богу под именем веры 104
4. О молитве 106
5. De cultu externo 110
6. О примере и образце в религии 115
7. О соблазне 116

8. О чувстве стыда в отношении дела молитвы 118
9. Об исповедании религии и о том, насколько нечто есть status confessionis и каковы условия, при которых имеет место status confessionis 119

VII. Об обязанностях перед самим собой 120
1. О подобающей самооценке 127
2. О совести 129
3. О себялюбии 134
4. О самообладании 136
5. Об обязанностях перед телом в перспективе жизни 143
6. О самоубийстве 144
7. О заботе о своей жизни 148
8. Об обязанностях в отношении собственного тела 150
9. Об обязанностях жизни в отношении душевного состояния ... 152
10. Об обязанностях перед телом в отношении половой склонности 154
11. О criminibus cornis 159
12. Об обязанностях перед самим собою в отношении внешнего состояния 161
13. О благах фортуны 165
14. О приверженности духа к благам фортуны или о скупости 166
15. Рассмотрение бережливости, как обстоит с нею дело 171
16. О двух природных влечениях и относящихся к ним обязанностях 172

VIII. Об обязанностях по отношению к другим людям 176
1. О дружбе 183
2. О враждебности 190
3. Об обязанностях, проистекающих из права человека 191
4. О справедливости 192
5. О невиновности ..... —
6. О вреде 193
7. О мести ..... —
8. О наушничестве 194
9. О ревности и возникающих из нее недоброжелательности и зависти ..... —
10. Об этических обязанностях по отношению к другим, а именно, о правдивости 200
11. О бедности и проистекающих из этого благих действиях 208
12. О светских добродетелях 209
13. О высокомерии 210
14. О насмешке 211

IX. Об обязанностях по отношению к нечеловеческому ..... —
1. Об обязанностях по отношению к животным и к духам ..... —
2. Об обязанностях относительно неодушевленных вещей 213

X. Об обязанностях относительно различных групп людей ... 213
1. Об обязанностях относительно различия сословий ... —
2. Об обязанностях добродетельных и порочных людей ... 215
3. Об обязанностях с точки зрения различий в возрасте ... 217

XI. О конечном назначении человеческого рода ... 221

ОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ НРАВОВ

Предисловие ... 224

Раздел первый. Переход от обыденного нравственного разумного познания к философскому ... 229

Раздел второй. Переход от популярной нравственной философии к метафизике нравов ... 239

Автономия воли как высший принцип нравственности ... 265
Гетерономия воли как источник всех неподлинных принципов нравственности ... —
Деление всех возможных принципов нравственности, исходящее из принятого основного понятия гетерономии ... 266

Раздел третий. Переход от метафизики нравов к критике чистого практического разума ... 269

Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли ... —
Свободу должно предполагать как свойство воли всех разумных существ ... 270
Об интересе, присущем идеям нравственности ... 271
Как возможен категорический императив? ... 274
О крайней границе всякой практической философии ... 276
Заключительное замечание ... 282

КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Предисловие ... 284

Введение. Об идее практического разума ... 293

Критики практического разума часть первая. Учение чистого практического разума о началах ... 295

Книга первая. Аналитика чистого практического разума ... —

Глава первая. Об основоположениях чистого практического разума ... —

§ 1. Дефиниция ... —
Примечание ... —
§ 2. Теорема I. ... 297

§ 3. Теорема II 297
Вывод 298
Примечание I. ..... —
Примечание II. 300
§ 4. Теорема III 302
Примечание ..... —
§ 5. Задача I 304
§ 6. Задача II ..... —
Примечание ..... —
§ 7. Основной закон чистого практического разума 305
Примечание 306
Вывод ..... —
Примечание 307
§ 8. Теорема IV 308
Примечание I ..... —
Примечание II 309
I. О дедукции основоположений чистого практического разума 315
II. О праве чистого разума в практическом применении на такое расширение, которое само по себе невозможно для него в спекулятивном применении 321

Глава вторая. О понятии предмета чистого практического разума 326

О типике чистой практической способности суждения 334

Глава третья. О мотивах чистого практического разума 337

Критическое освещение аналитики чистого практического разума 350

Книга вторая. Диалектика чистого практического разума 364

Глава первая. О диалектике чистого практического разума вообще ..... —

Глава вторая. О диалектике чистого разума в определении понятия о высшем благе 366

I. Антиномия практического разума 369
II. Критическое устранение антиномии практического разума ... —
III. О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным 373
IV. Бессмертие души как постулат чистого практического разума 375
V. Бытие Божье как постулат чистого практического разума 377
VI. О постулатах чистого практического разума вообще 382
VII. Как можно мыслить расширение чистого разума в практическом отношении, не расширяя при этом его познания как разума спекулятивного? 384

VIII. Об убежденности, исходящей из потребности чистого разума 390
IX. О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей 393

Критики практического разума часть вторая. Учение о методе чистого практического разума 395

Заключение 404

Примечания 407
Лекции по этике 408
Латинские термины и выражения, встречающиеся в тексте "Лекций по этике" 412
Основание метафизики нравов 417
Критика практического разума 421

Указатель имен 425

Иммануил Кант

ЛЕКЦИИ ПО ЭТИКЕ

На переплете помещена репродукция
с картины Георга Генриха Крола
"Дубы" (1833)

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*
Ведущий редактор *Т. И. Трифонова*
Редактор *Т. И. Аверьянова*
Художественный редактор *О. Н. Зайцева*
Технический редактор *Е. Ю. Куликова*
Корректор *Т. А. Наумова*

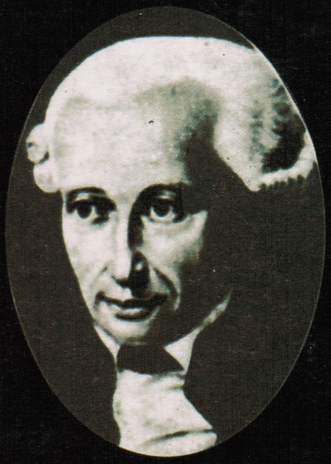
ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 27.12.99. Подписано в печать 28.02.00. Формат 60x90$^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27. Уч.-изд. л. 32,22. Тираж 4000 экз. Заказ № 856.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.



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. Кант

Издательство
"РЕСПУБЛИКА"